



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Historia

LA REPRESENTACIÓN DEL INDIO EN LA GUERRA DE CASTAS

Tesis
Para obtener el título de
Licenciado en Historia

Presenta: Gabriela Torres Mazuera
Asesor: Mtro. Federico Navarrete Linares

2000

Enero del 2000



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres, cómplices incondicionales.

*A Emilio, compañero de incertidumbres y
hallazgos.*

Agradecimientos

Aunque el acto de escribir es en apariencia una labor solitaria, la realidad es muy distinta. En esta tesis confluyen las ideas y apreciaciones de una multitud de personas; a muchas de ellas no las conozco personalmente, pero las siento cercanas al haberme enriquecido de sus reflexiones escritas. Sin embargo no sólo de libros me he nutrido, también de buenas charlas y diálogos entablados con quienes se han interesado por esta investigación. Por ello, quiero agradecerle profundamente a mi asesor Federico Navarrete, quien no sólo me dirigió de manera excelente la tesis, sino que me señaló el camino por el cual transito ahora. Mis buenas amigas también se entusiasmaron por esta investigación y se tomaron el tiempo de leerla y criticarla, así agradezco a Paula López Caballero, Alejandra Leal Martínez y Cecilia Barraza, sus certeros comentarios, y sobretodo su apoyo constante. A mi madre también debo agradecerle la entusiasta lectura que hizo de este trabajo y sus justas apreciaciones.

Finalmente doy las gracias a mis sinodales quienes me ayudaron a clarificar y perfeccionar esta primera investigación con la que me inicio.

Indice

INTRODUCCIÓN 9

La construcción de la realidad histórica necesita de conceptos 10

I. LA HISTORIA COMO UN DISCURSO DE IDENTIDAD: ¿QUIÉN SOY YO FRENTE AL OTRO? 13

Primeros historiadores de la Guerra de Castas 16

La Guerra de Castas como crónica 18

Conceptos románticos en la Guerra de Castas:
pueblo e individuo 19

Barbarie frente a civilización 20

Blanco, indio y mestizo: conceptos entrecruzados 25

Estructura narrativa de la Guerra:
polarización y triunfo del progreso 28

Chan Santa Cruz: ¿consolidación de la barbarie? 36

II. CULTURA Y RAZA: SOBRE LA CONSTITUCIÓN DE LA INDIANIDAD 39

El modelo evolucionista aplicado al concepto de cultura 41

¿Cultura o Culturas? La teoría evolucionista cuestionada 42

Génesis del concepto de aculturación 45

Redfield y los mayas de Yucatán 46

Antropología mexicana: triunfo del indigenismo liberal 52

III. EL INDIO COMO SUJETO DISGREGADO 58

La Guerra de Castas como tema aislado 59

Aculturación y sincretismo en la comprensión
de la Guerra de Castas 62

La Cruz Parlante como fenómeno asilado	66
Resistencia, etnicidad y clase	68
La abolición de cualquier generalización: la indianidad disgregada.	78

IV. HISTORIA Y SUBJETIVIDAD

Nuevas narraciones etnohistóricas: preguntas concernientes a la forma.	92
La Guerra de Castas desde la interpretación indígena: ¿Es el mito una filosofía de la historia?	93
El tiempo cíclico y la dimensión del pasado en los mayas rebeldes	99
La Guerra de Castas: expresión de revitalización cultural	102
La Guerra de Castas como tema de la pasión.	105
El acercamiento hacia el otro; una larga conversación restablecida.	108
Los mayas frente a nosotros	113

CONCLUSIONES

APÉNDICE

Acontecimientos relacionados con la Guerra de Castas de Yucatán	125
--	-----

BIBLIOGRAFÍA

Introducción

**"Y es que la realidad es el producto de lo que pensamos de ella,
y esa que hoy tenemos presenta defectos antes de su inicio, porque lo
defectuoso es el conocimiento con que nos aproximamos a ella"**

M. Serres

"El poder quiere orden, el saber se lo da"

M. Foucault

Primero que nada estuvo la duda, que en ese entonces aún era bastante indefinida, la duda que, sin embargo no era nada infundada, pero eso, sí, muy disgregada. Tras cuatro años de estudio en la carrera de Historia, uno se llena de conocimientos, y el horizonte de la realidad se ensancha, pero quiero decir que este panorama tan abierto, no disminuyó el número de mis dudas, sino por el contrario lo engrandeció, por eso al finalizar y tener que plantearme un problema concreto a resolver para licenciarme, la variedad de temáticas me abrumó. Fui desglosando los asuntos que de más interés, había descubierto en la carrera, por orden de importancia; lo que yo necesitaba era una temática que agrupará en sí misma, no sólo la abundancia de datos e información sino que fuera la síntesis de aquello que había aprendido a lo largo de la carrera, es decir aquello que era e implicaba la historia, o mejor dicho la escritura de la historia. Fue por esta razón por la que elegí realizar un análisis historiográfico. Debo de aclarar, sin embargo, que el problema que me atrajo no recayó en la relación entre la obra historiográfica y el historiador que la escribió, sino que, más bien, se abocó por aquella propuesta de Reinhart Koselleck, lanzada en su libro *Futuro y pasado. Para una semántica de los*

tiempos históricos, en donde se nos invitaba a realizar una historia de aquellos conceptos incluidos en las obras historiográficas. Mi intención principal sería la de darle historicidad a los mismos conceptos utilizados por la historia escrita, enfocando mi interés en la producción de discurso como voluntad de verdad en la conformación de esta misma historia. Comenzar por esta provechosa propuesta resultaba, no obstante, inútil si no encontraba una problemática concreta a la cual aplicárselo. Como mis inquietudes no se agotaban aquí seguí ordenándolas progresivamente, y lo que obtuve a continuación fue el necesario vínculo mantenido entre la historia y otras disciplinas sociales que la enriquecían, aportándole nuevos conceptos. En concreto me interesaba el vínculo mantenido entre la historia y la antropología que se hacía muy claro en la historiografía mexicana a partir de los años 60-70, pero que se había iniciado dos décadas antes con el florecimiento de institutos y centros de investigación donde confluyeron las ideas promovidas por la antropología postrevolucionaria. Momento en que la discusión antropológica e histórica comenzó a abordar la temática referente a la época prehispánica desde nuevos enfoques disidentes del eurocentrismo.¹

Debo decir que lo que de aquí se desplegó, fue meramente circunstancial. Elegir la Guerra de Castas no tuvo más motivo que el de ser un buen ejemplo de las transformaciones sufridas por una historia, que compuesta por interpretaciones pertenecientes a distintas realidades culturales, se fue enriqueciendo con conceptos novedosos, modificando su sentido y significado.

La construcción de la realidad histórica necesita de conceptos

Antes de iniciar la siguiente investigación, aclararé primeramente, qué es lo que pretendo con una historia de los conceptos como análisis historiográfico. Como dije con anterioridad, lo que siempre me llamo la atención de la escritura de la historia, es que ésta parecía no tener fin ni límites; siempre

¹ Enrique Florescano, *El nuevo pasado mexicano*, México, Cal y Arena, 1991, p.15.

había nuevos autores que interpretaban los hechos de tal forma que de alguna manera "revelaban" cuestiones que hasta entonces no se habían visto, ¿cómo era posible esto? ¿qué no existían límites para el conocimiento del pasado?

La respuesta a estas preguntas, como vería mas tarde, no se restringía al pasado, sino también al presente, a la construcción de la realidad misma. Para entender mejor la cuestión podríamos comparar la realidad histórica de un acontecimiento, con una parcela de tierra extensa, la cual se recorre a través de los caminos hechos por los caminantes que han pasado por ella. Como es de suponerse existe una multiplicidad de caminos para llegar al mismo punto, distinguiéndose uno de otro, por sus cualidades particulares, tales como la extensión o los lugares recorridos antes de llegar al destino señalado. El objetivo del caminante no es el de llegar más pronto, sino el de hacer el recorrido más adecuado a sus intereses. De la misma manera la vía para explicar un hecho, no es única; el itinerario recorrido por un historiador esta sujeto a los intereses de este, que a su vez están dados en función de los modelos conceptuales que rigen su pensamiento. Con esta comparación, de algún modo comprendí porqué un mismo hecho podía ser relatado una infinidad de veces, diciendo cada vez cosas distintas y significativas. Tal como lo sintetiza cuando afirma que, desde la teoría del conocimiento, nada habría ocurrido históricamente si no se hubiera comprendido conceptualmente, dado que, con cada concepto nuevo se establecen horizontes, pero también límites para la experiencia posible y para la teoría concebible.² De ahí la importancia de intentar hacer una historia conceptual que considerara las propiedades epistémicas de las creencias que condicionaron a cada obra histórica, pero que además gestaron los conceptos utilizados por éstas.

Una vez comprendido este planteamiento, nuestra investigación avanza hacia la pregunta esencial que nos interesa formularle a las fuentes estudiadas, encaminándose primeramente, a contestar, ¿qué es lo que era posible y verosímil

² Reinhart, Kossellek, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de Norberto Smily, Barcelona, Paidós, 1993, p.112.

concebir para aquel historiador que sintetizó el pasado en función de sus marcos conceptuales?, considerando no sólo el sistema de referencias intrínseco en cada obra histórica, sino también la “subjetividad” del autor. Es decir, también resulta significativa la posición social en la cual estaba situado el historiador que narró y comprendió la realidad histórica, en tanto que no es lo mismo que fuese un hombre o una mujer, un soldado o un aristócrata, un criollo o un indio aquel que contó la historia.³

La pregunta inicial con la que arrancaremos nuestro análisis, dirigirá su mirada hacia aquellos historiadores que escribieron sobre un suceso que nada lejano a ellos los conmovió, provocándolos a buscar sus causas y a relatar los hechos que día a día se sumaron en el relato de lo que se llamaría la Guerra de Castas. El sentido de nuestro cuestionamiento es claro, no le interesa descubrir la veracidad de los sucesos que fueron escritos mientras se iban desarrollando, sino que, tiene por único sentido, la revelación de las relaciones implícitas en el discurso de aquel que escribió sobre la rebelión indígena yucateca, dejando además inscrita la perspectiva e interpretación de quien relaciona a estos autores entre sí. En este análisis no debemos olvidar que la propia subjetividad que me movió a escribir esta tesis también estará presente, y en algunas ocasiones será tan persistente, que incluso tendrá que ser incluida, como objeto específico, en un análisis posterior.

³ Michel, de Certeau, “La operación histórica”, en Jaques, Le Goff, (comp), *Hacer la historia*, trad. de Jean Cabanes, vol. VI, Barcelona, Ed. Laia, 1985, p. 36.

I. La historia como un discurso de identidad: ¿Quién soy yo frente al otro?

**"If no devils no God"
The trials of Maist (1399)**

Siempre que intentamos comprender un fenómeno histórico lo hacemos desde unos horizontes limitados a nuestra situación hermenéutica, que de antemano determina lo que se nos va a aparecer como problemático y objeto de investigación.⁴ Por eso cada texto que tiene por tema el pasado, por muy remoto que este sea, tendrá inscrita la huella de aquel que recuerda y sintetiza, interpreta y narra.

Consiguientemente, para lograr una comprensión profunda de la historia escrita debemos considerar el lugar ocupado por el historiador, teniendo sobretodo en cuenta, la

⁴ Rainer Warning (comp.), *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989, p. 83.

línea que éste traza para definirse frente a esos otros protagonistas molestos de su historia. De esta forma, resulta claro porque le atribuimos primordial importancia al análisis del concepto de indio que escogidos autores decimonónicos manejaron. Como el título de capítulo adelanta, pensamos que la escritura de la historia lleva implícito un auto-reconocimiento de lo que uno es frente al mundo; la historia como un discurso de identidad, establece una relación entre aquello que supuestamente sucedió en el pasado y el presente. Esto resulta mucho más claro cuando pensamos que la construcción de un universo histórico es la construcción de un universo significativo de eventos y narraciones para un individuo o colectividad, que lleva por fuerza su propia visión y localización dentro de la sociedad.⁵

La obviedad de semejante afirmación es, sin embargo, olvidada a veces cuando leemos sin darnos cuenta que, quien escribe también toma una posición dentro de esa historia narrada. Posición que se transluce por ejemplo, en la manera de interpretar las fuentes, y de escogerlas, o en las omisiones de ciertos eventos y la inclusión de otros. Pero, no sólo las fuentes utilizadas y las interpretaciones dadas definen el perfil de la historia escrita, sino también los conceptos incluidos en ella, que a su vez requieren de una contextualización para la plena comprensión de los andamios teóricos del texto.

En la narración historiográfica los conceptos que definen la posición del autor frente a los otros están siempre presentes como límite que debe de ser considerado por quien lee, ya que como nos dice R. Koselleck, ningún movimiento histórico puede ser conocido suficientemente si solo nos atenemos a los mismos conceptos utilizados por quienes lo experimentaron y lo registraron;⁶ sobretodo si el acontecimiento estudiado pertenece a una época muy distante de la nuestra, y los conceptos utilizados por el autor poseen una densa carga semántica. Cada cual observa el mundo situado desde un lugar significativo, que a continuación intentaremos revelar. Pero ¿qué

⁵ Jonathan, Friedman, "Myth, history and political identity", en *Cultural Anthropology*, 1992, no.7, *passim*.

⁶ Koselleck, *op.cit.* p.206

quiere decir concretamente esto de los conceptos que definen nuestra identidad en el discurso histórico? Comencemos considerando que en la sociabilidad cotidiana, son inevitables las calificaciones de sí mismo y de los demás. Yo me refiero a los otros en función de lo que yo soy, y consecuentemente en la escritura de la historia también estarán presentes, estas clasificaciones. Aunque la forma de ordenar y catalogar a los otros y a nosotros mismos no siempre es recíproca. El reconocimiento del otro, la calificación y el lugar que le otorgamos no coincide forzosamente con la forma en que éste se piensa a sí mismo, y en muchos casos el lugar que se le ha asignado no es el que él quisiera ocupar o donde él se reconoce. En todo caso, esto no quiere decir que en las obras históricas nunca exista un reconocimiento semántico del otro, muchas de las obras contemporáneas manejan clasificaciones de los grupos sociales en juego que coinciden con lo que ellos mismos piensan de sí; sin embargo es mucho más difícil hallar estos reconocimientos en tiempos más lejanos, como en el siglo XIX cuando el concepto de *bárbaro*, ampliamente utilizado para referirse a los indios, era un término que más que reconocer juzgaba y despreciaba, excluyendo de antemano, la opinión que los propios indios identificados como tales tenían de sí.⁷

Si somos consecuentes con el cuestionamiento que hasta ahora hemos seguido nos tocará preguntarnos ahora ¿cómo es que un concepto así como el de *bárbaro* se llegó a consolidar en la sociedad? ¿Cómo fue que empezó a ser utilizado por todos?

Semejante desequilibrio entre conceptos que contienen valoraciones opuestas y dividen a la humanidad en dos grupos contrarios y desiguales, funda sus antecedentes, y motivos en la historia occidental. Sin embargo vayamos por partes. La cuestión a resolver es primeramente cómo es que una palabra se volvió concepto. Basándonos de nuevo en Koselleck, tomaremos de su reflexión la idea de que una palabra se convierte en concepto cuando la capacidad semántica de ésta se amplía. Es decir, cuando una palabra contiene una pretensión social concreta y es polisémica, además de que no es entendida en un mismo sentido por todas las personas porque se presta a

⁷ *Ibid.*, pp.205-206

múltiples significados. Koselleck utiliza como ejemplo la palabra *Estado*, que es un concepto en el momento en que abarca en sí misma una gran variedad de significados unificados, es decir la palabra *Estado* significa tanto dominio, como ejército, territorio, legislación, administración o impuestos, dependiendo del contexto en que sea utilizado. Por eso según esta definición los conceptos abarcan contenidos sociales y políticos, pero su función semántica no es deducible solamente de los hechos sociales a los que se refiere, un concepto es aquella palabra que reúne la pluralidad de la experiencia histórica además de una suma de relaciones teóricas, prácticas, y objetivas dentro de un contexto que, como tal, sólo está dado y se hace experimentable por el concepto mismo.⁸ Koselleck con ello, denuncia implícitamente la omnipotencia del concepto que se vuelve tiránico cuando es aplicado fuera de una relación recíproca: es más fácil oprimir o explotar a ese Otro que considero como inferior cuando existe una justificación ética que me ampara.

Ahora vayamos a los casos concretos.

Primeros historiadores de la Guerra de Castas

Con un acercamiento cercano a los hechos, las primeras historias que se escribieron referentes a la Guerra de Castas nacieron durante el conflicto. Historias que marcadas por el momento en que fueron concebidas, comparten características reveladoras de la mentalidad de sus autores y se distinguen de aquellas escritas en el siglo siguiente por haber sido concebidas por hombres que involuntaria o voluntariamente estuvieron involucrados en el suceso. Yucatecos ilustres que con un gran sentido de lealtad desearon registrar la memoria de su terruño.

De los historiadores que se decidieron a narrar el acontecimiento de la guerra en Yucatán, sabemos que la mayoría de ellos pertenecieron al grupo liberal como Eligio Ancona que además de Secretario de Estado y Gobernador de Yucatán fue periodista e historiador, siendo su obra de mayor importancia la *Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días* publicada en 1881. Otra importante figura

⁸ *Ibid.*, p.117

de este periodo, que se cobijó bajo la consigna liberal es Serapio Baqueiro, magistrado del Tribunal Superior, y diputado local, quien también escribió artículos periodísticos y una monografía sobre su estado natal. Su obra publicada en 1879 tiene por título *Ensayo histórico sobre las revoluciones de Yucatán*, y cercano al punto de vista de Ancona representa a los indios bajo una perspectiva que los ve como a un grupo de bárbaros sublevados. Dicha perspectiva hegemónica en el siglo XIX, también fue sostenida por la relevante figura de Justo Sierra O'Reilly quien escribió una serie de artículos sobre los indios de Yucatán en el periódico *El Fenix* de Campeche, publicados durante el transcurso del conflicto.

Como es de esperarse la óptica liberal de la guerra no es la única presente, sino que coexiste con la conservadora de la cual, sin embargo, no difiere demasiado. Su representante máximo fue Crescencio Carrillo y Ancona, obispo de Yucatán y conocedor de la cultura maya, que en 1865 publicó *Los mayas de Yucatán*. Además de este libro Carrillo Ancona fue coautor junto con Juan Francisco Molina Solís de *La historia antigua de Yucatán*, libro en donde desarrolla con más amplitud su erudición sobre los mayas antiguos.

Por su parte Molina Solís también escribe una obra de gran erudición, que incluye la Guerra de Castas, utilizando para ello documentos inéditos hallados en el Archivo de Indias de Sevilla y que publica en 1921. Dentro de este mismo bloque de autores también incluimos a Carlos Menéndez, prestigiado periodista liberal que yendo contra la corriente, escribió en 1923 una acusación contra los políticos yucatecos. De largo título la *Historia del infame y vergonzoso comercio de indios vendidos a los esclavistas de Cuba por los políticos yucatecos, desde 1848 hasta 1861. Justificación de la revolución indígena de 1847* transforma la visión que se había manejado hasta entonces sobre las causas de la Guerra, argumentando cómo los desaciertos de los políticos de esa época sumados a la excesiva represión de los indios por parte de los blancos, fue lo que desató la violencia maya haciendo de la Guerra de Castas una guerra fatal, inminente, e inevitable.

La Guerra de Castas como crónica

Con la excepción de las historias de Molina Solís y Carlos Menéndez, todas las demás obras que abordaron la Guerra de Castas en el XIX, fueron escritas durante el transcurso del conflicto, reconstruyéndolo a través de las cartas, los testimonios presenciales y las partes militares de ladinos, incluyendo en ocasiones como apéndices las cartas que los generales indígenas remitían a los políticos yucatecos. El tono casi periodístico que resume el suceso, es aderezando con abundantes juicios y opiniones, además de que estas narraciones comparten características con las crónicas: las fuentes son citadas raramente como si la confirmación de lo que se sabe diariamente en las noticias fuera suficiente para corroborar lo que se afirma. Los autores de estas historias confiaron inconscientemente en las descripciones detalladas de los hechos, como si el dato preciso fuera la óptima comprobación de veracidad, y se apoyaron en la lógica de que “el contenido de verdad se deja aprehender sólo mediante la absorción más minuciosa en los pormenores de un contenido fáctico”.⁹ La experiencia de los primeros historiadores que vivieron el conflicto fue fijada desde una cercanísima perspectiva que impidió las interpretaciones de conjunto y por supuesto, una conclusión final. La riqueza de estas obras radica entonces, en la descripción detallada de los acontecimientos transcurridos día a día.

Para estos autores decimonónicos la comprensión de la Guerra no podía ir más allá de los sucesos cotidianos, relacionados a individuos concretos. Por eso todas estas historias coinciden en el tipo de fuentes utilizadas que ponen de manifiesto aquello que resultaba relevante a los escritores del XIX, esto es, los aspectos militares del movimiento así como las divisiones de tipo político que facilitaron la propagación del caos en la Península. Para estas narraciones de la Guerra a finales del siglo XIX y principios del XX, el conflicto es traducido en la lucha de un *nosotros* contra aquellos *otros*, que

⁹ Walter, Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1986, p. 11.

como veremos, serán denotados bajo esquemas bastante comunes a la mentalidad romántica.

Conceptos románticos en la Guerra de Castas: pueblo e individuo

Como mencionamos al principio, es dentro del horizonte conceptual donde los límites de lo probable y posible se modelan, por eso para proseguir nuestra historia de los conceptos en la historiografía decimonónica de la Guerra buscaremos reconocer cuales fueron los enclaves románticos en estas historias.

Cuando intentamos tener una visión global del suceso a través de la lectura de esas obras, lo que primero notamos es que para quienes escribieron sobre la Guerra, no existieron causas "profundas" del suceso en el sentido de que hubieran motivos más allá de los simples eventos. Por esto mismo, estos historiadores, tampoco pretendieron interrelacionar entre sí una causa con otra para explicarse el resquebrajamiento del sistema, sino que más bien lo que buscaban destacar era cada una de las decisiones tomadas por individuos concretos, como generales o políticos que participaron en el conflicto. Es decir, podemos suponer que aunque estos historiadores no hubieran reflexionado sobre la filosofía de la historia, compartían una mentalidad que los predisponía a comprender el devenir histórico como "una lucha interminable de la turba contra el hombre excepcional, (...) la aparición de un héroe representa una victoria del libre albedrío humano sobre la necesidad"¹⁰, como afirma Hayden White cuando analiza la obra de Carlyle. El individuo jugaba un papel fundamental para la explicación histórica decimonónica, y de ahí la necesidad de buscar culpables directos de la rebelión indígena, que serían satanizados, como en el caso de Cecilio Chi, o que funcionarían como justificaciones directas del fanatismo y facilidad de manipulación de los indios, como cuando Ancona afirmaba que José María Barrera y Manuel Nauat fueron quienes "excitaban a los indios contra los blancos" a través de discursos

¹⁰ Hayden, White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX.*, trad. de Stella Mastrangelo, México, FCE, 1992, p.147.

que hacían parecer venían de la cruces.¹¹ Molina Solís igualmente lo manifiesta cuando escribe que “Entre la raza maya había algunos hombres poderosos, ricos, caudillos que por largo tiempo se conformaron con la paz (...) pero en mala hora (...), se interesaron y aprendieron (...) a acrecentar su poder.”¹² Entre estos jefes estaban Jacinto Pat, Cecilio Chi, Manuel Ay que bajo esta interpretación fueron los causantes directos del conflicto.

Pero más allá del énfasis en los hombres destacados, no olvidemos que la historia del siglo XIX fue principalmente una historia de naciones y de pueblos que se realizaban a través de individuos relevantes. La idea de pueblo es de suma importancia para comprender bajo qué suposiciones se desarrollaron estas historias. A este respecto encontramos como ejemplo de dicha idea, la reflexión que hace Baquerio sobre lo ineludible de la Guerra: “hay en la vida de los pueblos, lo mismo que en la de los hombres, una hora marcada por la Divina Providencia, que tarde o temprano tiene que sonar”¹³ Es decir para estos historiadores decimonónicos, más allá de cualquier explicación racional existían determinismos metahistóricos que enmarcaban a la rebelión, dándole forma y sentido.

Barbarie frente a civilización

Las historias sobre la Guerra de Castas de Yucatán fueron estructuradas dentro de un esquema, que podrá parecer contradictorio a nuestros ojos, pero que sin embargo se sustentaba en una concepción del progreso como meta última a alcanzar, con la Divina Providencia como guía. Por dicha razón en esta lucha, que manifestaba en hechos concretos el enfrentamiento universal de civilización contra barbarie, lo que a continuación nos preguntaremos es a ¿qué se referían estos

¹¹ Eligio, Ancona, *Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días*, 4 vols., Mérida, Gob. De Yucatán, 1917, vol 4, p.305.

¹² Juan Francisco, Molina Solís, *Historia de Yucatán desde la independencia de España hasta la época actual*, Mérida, Talleres gráficos de la Revista de Mérida, 1921, vol. 1, p.303-304

¹³ Serapio, Baqueiro, *Ensayo histórico sobre las revoluciones de Yucatán desde el año 1840 hasta 1864*, Mérida, Talleres gráficos de la Revista de Mérida, 1879, vol. 1, p. 231.

autores cuando llamaban a los indios bárbaros, y dentro de qué tradición se inscriben?

Como sabemos el proceso de barbarización del indio se inauguró con la deportación al Nuevo Mundo de la demonología medieval; la colonización de América, como afirma Roger Bartra en su libro *El salvaje en el espejo*, fue un gran esfuerzo de la teología medieval por recuperar los espacios que la modernidad le había ido arrebatando. La palabra de bárbaro estuvo fuertemente asociada a la religión, la idea de barbarie se aplicaba tanto a los infieles que se rehusaban a oír la palabra del dios cristiano,¹⁴ como al indio idólatra que en opinión de los pensadores de esta época, estaba cercano al animal, y por lo tanto también a los bárbaros o a los monstruos.¹⁵

El cambio de connotación de la palabra bárbaro, primero como sinónimo de idólatra, después tan sólo como ignorante, fue resultado de un proceso de reconceptualización que se dio durante la Ilustración en el siglo XVIII. Momento en que la idea de progreso se seculariza; a partir de entonces el progreso tiene por objetivo último el desarrollo del orden social a través del Estado. Durante la misma época, el concepto de humanidad también se redefine, involucrando ahora a todos los pueblos de la tierra que empiezan a formar parte de la misma historia de dicho progreso. Sin embargo, dadas las múltiples diferencias entre una sociedad y otra, no todos los grupos humanos podían ser incluidos en la misma etapa del camino hacia el progreso. Para los pensadores ilustrados muchos de los pueblos americanos representaban por ello, una de las primeras fases en la historia de la humanidad ya que eran sociedades sin Estado, carentes de autoridad y orden, esclavas de sus instintos y de la naturaleza.¹⁶

La idea de bárbaro se transforma desde la época colonial al siglo XIX pero conserva el mismo supuesto, como lo vemos cuando leemos a Ancona, Baqueiro, Molina Solís, y Sierra, quienes parecen mantener la misma opinión que de los mayas

¹⁴ Roger, Bartra, *El salvaje en el espejo*, México, Era, 1992, p. 102.

¹⁵ Laënnec, Hurbon, *El bárbaro imaginario*, trad. de Jorge Padin, México, FCE, 1993, p. 31.

¹⁶ *Ibid.*, p. 35

tuvieron cronistas coloniales. Landa y Cogolludo son retomados casi sin mayor crítica hermenéutica, recortados y pegados en aquellos capítulos referentes a la época prehispánica, inscribiendo de nuevo una visión del indio que sólo proyecta prejuicios peyorativos y gran desconocimiento hacia la cultura maya. Ejemplo de esto, es la visión de Molina Solís, que reduce a los mayas a seres dedicados a los cultos idolátricos, que practicaban sus rituales con una "mezcal de crueldad sanguinaria y obscenidad desvergonzada" característica de "todos los pueblos bárbaros". Landa reaparece tres siglos después por boca de Molina Solís para quien los mayas "aunque eran una raza bien dotada por la naturaleza adolecían de vicios de conformación."¹⁷

Durante el siglo de las luces los salvajes fueron asumidos como testigos de un estado primitivo natural superado por la civilización, concibiendo a las sociedades barbaras como un residuo del proceso civilizatorio. Dentro de esta dinámica explicativa parecía necesario que los europeos hubieran introducido el orden en aquellas sociedades que carentes de Estado tendían a la ociosidad e inmoralidad, idea que se perpetuó y llegó hasta la historiografía de la Guerra, como lo refleja Ancona cuando se refiere al maya prehispánico: "El maya era cruel, sanguinario, hipócrita y supersticioso: podía ser tachado por su insociabilidad, por su propensión a la embriaguez y por su odio implacable contra todo lo que era de origen extranjero".¹⁸ El bárbaro según dicho autor, se distinguía por su desnudez, por su tendencia al aislamiento, y su propensión marcada a la ociosidad resultado de la falta de disciplina jamás inculcada de padres a hijos.

El desinterés que muestran los historiadores decimonónicos hacia la cultura maya se debe en gran medida a que el exotismo que pudieron haber representado los mayas en siglos anteriores, ya para el siglo XIX se había casi disuelto y el indio era únicamente contemplado o considerado, cuando éste se había convertido a la religión cristiana y civilizado. El salvaje cristianizado y desbarbarizado, ofrecía la prueba de la

¹⁷ Ancona, *op. cit.*, vol. 1, p. 141

¹⁸ *Ibid.*, vol 1, p.141

universalidad de la civilización occidental ¹⁹. Sin embargo para desgracia de los escritores liberales de esta época, en México el proceso de civilización había sido fallido y no había sido simultáneo a la evangelización: "(...) el gobierno español que tenía interés en dejar a las masas indígenas en la ignorancia para mantener su dominio, no procuro decididamente en el dilatado período de tres siglos que los indios se civilizasen".²⁰ Ellos mismos estaban sufriendo las consecuencias de este grave error, en la cantidad de rebeliones indígenas que a lo largo del territorio nacional ocurrían. Y aunque la solución que ellos veían en el mestizaje parecía posible y alcanzable, lo indómito de las guerras de castas llevó a escritores liberales como Justo Sierra a afirmar que "La raza indígena no quiere, no puede amalgamarse con ninguna de las otras. Esta raza debe ser sojuzgada severamente y aun lanzada del país (...) No cabe más indulgencia con ella: sus instintos feroces, deben ser reprimidos."²¹ La angustia que los salvajes provocaron, dejó en el olvido cualquier consideración ética desarrollada hasta entonces y llegó al extremo de mantener la consigna de "avasallar a los indios o ser exterminados por ellos".²²

El concepto de *barbarie* actuaba como adjetivo más que como sustantivo dentro del texto de la Guerra. Y aunque no era sinónimo de indio generalmente se utilizaba para referirse a ellos. Ser bárbaro implicaba siempre una carencia, un contrasentido al progreso: "En política la autocracia; en religión el fanatismo; una civilización imperfecta (la maya) concentrada en el sacerdocio; la ignorancia y la degradación de las masas (...) y sobretodo esto, la ambición de los régulos y caciques, ensangrentando cada día y con cualquier pretexto el suelo patrio".²³ Los bárbaros eran cobardes porque no luchaban con

¹⁹ *Ibid.*, vol 1, p.36

²⁰ Crescencio, Carrillo y Ancona, *Los mayas de Yucatán*, Mérida, Ed. Yucatanese "Club del libro", 1950, p. 63.

²¹ Justo, Sierra, "Los indios de Yucatán" en *El Fénix*, 15 de noviembre de 1848 en Justo, Sierra O'Reilly, *Los indios de Yucatán. Consideraciones históricas sobre la influencia del elemento indígena en la organización social del país*, 2 vols., Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 1994.

²² "Los indios de Yucatán", en *El Monitor republicano*, 25 de Marzo de 1849.

²³ Ancona *op.cit.* vol. 2, p. 138

las mismas estrategias que los blancos, y en vez de enfrentarse cara a cara con los soldados ladinos se escondían en la espesura de los bosques sorprendiendo a los ejércitos mestizos.²⁴ Los indios tampoco vestían como los blancos, ni se regían con leyes similares a las occidentales, adoleciendo por lo tanto de moral, libertad religiosa, personal y política.

La narrativa romántica encerró al salvaje en un paisaje virgen en donde se desenvolvía sin dificultad, fundiéndose y confundiéndose. Según esta perspectiva el salvaje jamás alteraba o explotaba el terreno en donde habitaba, no dominaba su medio, ni a la naturaleza sino que, a diferencia de los hombres civilizados, estaba dominado por ella. El espacio adecuado para el salvaje era consiguientemente un bosque profundo, un pantano intransitable, peñascos y ríos caudaloso. Su forma de vida se distanciaba además de la ética del trabajo occidental ya que como nos narra Serapio Baquerio “no recogían de la naturaleza más que lo que naturalmente daba, no ponían de su parte mayor esfuerzo: no eran productores, ni consumidores”.²⁵ Subsistiendo, a los ojos de estos escritores de lo poco que recogían a su paso, mostrando más desapego por las tierras que interés por el trabajo.

Sin embargo a pesar de que estos autores nunca perdieron de vista la dicotomía bárbaro-civilizado para comprender la historia universal, fueron capaces de reconocer que la barbarie podía ser también una actitud asumida incluso por hombres nacidos en la civilización. La violencia de la Guerra de Castas era un buen ejemplo de ello, ya que en los enfrentamientos entre ambos bandos, no sólo los mayas eran despiadados y crueles, sino que los mismos blancos destruían y mataban, olvidando cualquier ética o moral: “La salvaje costumbre de los mayas de destruir todo lo que pertenecía al enemigo era resucitada al cabo de trescientos años no por sus descendientes, sino por los individuos de una raza que se preciaba de haber introducido la civilización al país.”²⁶

²⁴ *Ibid*, vol. 4, p. 419

²⁵ Baquerio, *op. cit*, vol 1.

²⁶ *Ibid*. vol. 4, p. 40

Pero a pesar de la destrucción y la violencia, la mentalidad decimonónica parece haber sido una mentalidad optimista y confiada en el progreso humano, concibiendo a las culturas no occidentales en estado de prórroga histórica, transitando hacia la occidentalización. Esta idea además explicaba la supuesta desaparición de culturas “inferiores” como la maya, para Ancona, “existía un atraso intelectual; y por una de esas leyes providenciales que siempre han regido en las evoluciones de la humanidad, la raza que se había detenido en los dinteles de la civilización iba muy pronto a ser dominada por la que había recorrido en el mismo tiempo varias de sus etapas.”²⁷

Blanco, indio y mestizo: conceptos entrecruzados

Así como el concepto de bárbaro no estaba destinado únicamente a la descripción de los indios, el término de blanco mostraba también cierta ambigüedad, ya que como escribió Ancona “el nombre de blanco se aplica no solamente a los que conservan pura en sus venas la sangre europea, sino a aquellos que la llevan mezclada en cualquier cantidad con la indígena”²⁸. El término de blanco según esta definición se refería también a mestizo, o a vecino, aunque a este respecto también era un término ambiguo porque el mestizaje suponía la mezcla de razas y no de culturas, y por eso la extendida idea decimonónica de traer población europea para que mezclándose con los nativos del país se conformara una raza fuerte y virtuosa. Tanto para los liberales como para los conservadores el mestizaje era lo más recomendable: “Las razas humanas son cosmopolitas y la Providencia ha querido que se esparzan por la ancha faz de la tierra, que se sobrepongan aquellas que tienen mejores dotes para ennoblecer la especie y que acaben al fin por confundirse para labrar su mutua felicidad.”²⁹ El mestizaje es exaltado porque lo único que hubiera podido impedir la Guerra como lo

²⁷ Ancona, *op. cit.*, vol 2, p. 141

²⁸ *Ibid.* vol. 3, p.12

²⁹ *Ibid.*, vol 2, p.26

afirma Sierra en uno de sus artículos escritos en *El Fenix* hubiese sido "(...) la asimilación de indios y europeos."³⁰

Por otro lado, para estos escritores la única pureza de raza existente en la Península y distinguible era la indígena, tal como lo asegura Ancona, quien escribió que todos los caudillos de la revuelta eran individuos de raza indígena pura: "Los indios insurrectos son descendientes de los mayas y son mayas también."³¹ Sin embargo es interesante notar que el manejo de términos para referirse a los indios variaba según el momento histórico que se narrase. Por ejemplo, cuando el relato se remite a la Conquista, los indios rebeldes son llamados *naturales* "Insurrección de los naturales" y no salvajes.³² Mientras que cuando la historia que se cuenta es la que se está viviendo en el siglo XIX, los indios son llamados *bárbaros*: "Estalla la guerra de bárbaros antes que los electos tomen posesión de sus respectivos destinos"³³. La impresión que nos da este cambio de palabra es que los indios cristianizados, pero renuentes a "civilizarse" o en oposición a los blancos, son como los paganos que antes de recibir el cristianismo son llamados *gentiles*, pero que al oponerse a este se convierten en *infieles*. El término de bárbaro posee una implicación política tan obvia que es incluso utilizado por los propios indígenas cuando se ponen del lado de la causa *blanca*: "Los indígenas vecinos del pueblo de Hocabá (...) manifestamos dolor, vemos aproximarse a su absoluta ruina el suelo patrio en que actualmente pretenden destruir los bárbaros y feroces orientales [indios de oriente]"³⁴.

A su vez la palabra *maya* es también, ambigua pero generalmente se refiere a maya como acepción de Cultura: "los españoles adoptan el sistema agrícola de los mayas"³⁵ "(...) no tiene nada de extraño que hoy no veamos nobles y dignos mayas sino solamente rudos indígenas (...)"³⁶. El sustantivo de indios es

³⁰ Sierra, *op.cit.* vol. I, p 33

³¹ Ancona, *op. cit.*, vol. 4, p.12

³² *Ibid.*, p. 422

³³ *Ibid.*, p. 534

³⁴ "Carta del pueblo de Hocaba", en *El Monitor republicano*, 1 de julio de 1848.

³⁵ Ancona, *op.cit.*, vol 1 p.525

³⁶ Carrillo Ancona, *op cit.* p.62

utilizado para referirse a la clase social o a la masa: “solicitan los curas ante la Diputación provincial que se obligue a los indios al pago de diezmos”³⁷. El indio, como esencia también posee sus propias características: hipocresía, actitud recelosa y reservada, humildad, malicia y astucia; características que cuando se superponen al término de bárbaro (tenacidad, resignación y salvajismo) da por resultado un atributo positivo como es la valentía. Por ello Serapio Baqueiro dice que los blancos en circunstancias parecidas a la de los indios no hubieran podido soportar las duras calamidades, y “... con otras condiciones morales, es decir, con una educación que hubiese dado a la causa que sostenían [los indios] más unidad, menos barbarie y sobretodo mas aptitud para explicar sus justos derechos, uniendo a la firmeza inquebrantable el mágico don de la inteligencia (...) hubieran pasado a la posteridad con la misma gloria de otros ilustres.”³⁸ Es decir los indios se pueden desbarbarizar, aunque conservando su propia esencia.

Esta variedad de términos solo puede comprenderse como una frontera difusa de aquello que todavía no había sido definido con rigor. Incluso Carlos Menéndez que presentó una interpretación de la Guerra a favor del indio mantuvo el mismo concepto utilizado por sus antecesores. Para Menéndez los indios eran “aquellos desventurados hombres, sin cultura de ninguna especie que cometieron contra la raza blanca, al convencerse con profunda amargura, de que se les consideraba como a cosas y no como a semejantes”³⁹.

Como se desprende de la lectura de estos libros, los indios pueden ser bárbaros o civilizados, pero un maya no puede ser civilizado sin perder su carácter maya. Es decir, es inconcebible, por ejemplo, un indio que se autodefina como maya y que hable español. El glorioso pasado maya es apropiado para representar la grandeza de la nación yucateca, aunque si estos autores piensan en su presente, los mayas deben

³⁷ Ancona, *op.cit*, vol.2, p.525

³⁸ Baqueiro, *op.cit*, vol.2, p.274.

³⁹ Carlos, Menéndez, *Historia del infame y vergonzoso comercio de indios vendidos a los esclavistas de cuba por los políticos yucatecos, desde 1848 hasta 1861. Justificación de la revolución indígena de 1847*, Mérida, Talleres gráficos de “La revista de Mérida”, 1923, p.6

abandonar sus costumbres para pertenecer verdaderamente a la nación. Lo que es interesante señalar además, es que los tres siglos de mestizaje hicieron difícil el distinguir a un indio de un no indio, por eso son meramente las categorías culturales las que pueden trazar la distinción, y así cualquier persona que hablará español, vistiera como ladino, o desempeñara alguna actividad en los centros urbanos era considerada mestiza, más que indígena. La imagen construida por estas categorizaciones es entonces la de una sociedad dividida en castas, donde una de ellas, la indígena, se empeña en permanecer estática y apartada del mestizaje.

Como en todo esquema rígido de supuestos y preconcepciones, tarde o temprano uno se enfrenta a las contradicciones. Para los historiadores de la Guerra, no obstante fue fácil pasar por alto aquello que no coincidía, y por ello nunca intentaron definir con claridad la línea divisoria entre indios y no indios. La evidencia documental muestra que habiéndose rebelado los mayas en contra de los ladinos, no todos los grupos indígenas apoyaron al movimiento subversivo, además de que tampoco todos los rebeldes eran indígenas: "Como entre los indios existen algunos de otra raza, por causas que hoy inútil es investigar, se hacía necesario extender hasta ellos la condonación de sus faltas y garantizarles su libertad."⁴⁰ No obstante, los autores no hacen comentario alguno respecto a otros posibles motivos que pudieron fomentar no sólo en los indios, sino entre otros grupos sociales, la idea de rebelión.

Estructura narrativa de la Guerra: polarización y triunfo del progreso

Lo primero que notamos en la estructura general de las historias de la Guerra de Castas del siglo XIX, es que éstas nunca tratan de manera única el suceso que comienza en 1847, sino que son historias que abarcan grandes periodos de tiempo. Si no van desde la época prehispánica, comienzan con la etapa colonial, es decir, no aíslan la Guerra como un hecho exclusivo a tratar sino que lo insertan dentro de un proceso en la historia

⁴⁰ Nota que el Dr. Gregorio Cantú remitió al general Vega en septiembre de 1853, en Ancona *op. cit.*

de Yucatán. La conformación de Yucatán, es lo más importante a relatar para estos historiadores que aluden a dicho territorio metafóricamente como si se tratará de un sujeto íntegro con pasiones y tensiones humanas: “no dudamos que a la mayor brevedad se acuerde el remedio a los males presentes de Yucatán y a la vez a la consolidación de su porvenir.”⁴¹

Las obras históricas que abarcan la Guerra de Castas, como la escrita por Ancona, mantienen un modelo constante que, a manera de introducción, inicia como muchas de las obras eruditas de su tiempo; por una amplia descripción geográfica que introducía al lector en el territorio de Yucatán, tal como si éste fuera una entidad autónoma y eterna que habitada por los primeros pobladores llegados en migraciones, pronto desarrollaría sus propias características. Los mayas prehispánicos están inscritos dentro de la trama, como los portadores de la esencia regional e identificados y vinculados con aquellos descendientes que posteriormente se rebelarían.

La comprensión de la rebelión indígena no implicaba para estos escritores, un rastreo de su génesis interna, porque para ellos el peligro de un levantamiento era siempre una posibilidad abierta. Los mayas siempre tuvieron razones para rebelarse. Desde la época de la conquista, cuando los mayas comenzaron a odiar a los blancos, era natural y obvio que como grupo oprimido por otro, tuvieran siempre presente la idea de liberación. El inicio del conflicto sería visto entonces, como un fenómeno coyuntural desencadenado cuando los indios se dieron cuenta de su número y del poder que podían llegar a tener. Como Justo Sierra lo expone con claridad: “Las masas de los indios, que llevaban en su frente la impresión del hierro del oprobio y de la venganza, las masas de los que podían en el momento en que incitados por nosotros y estimulados a obrar, les dijésemos: ‘la mayoría numérica es la ley’.”⁴²

Partiendo de esta base, lo que se necesitaba explicar era más bien, cómo fue que las fuerzas estatales se debilitaron a tal punto que permitieron el levantamiento indígena, además de cómo fue posible que los indígenas cobraran tanta fuerza, unión

⁴¹ “Yucatán”, en *El Monitor republicano*, 5 de junio de 1848.

⁴² Sierra O’Reilly, *op.cit.*, vol. 1, p.301.

y armas. Parece que la Guerra es de antemano comprendida y que los hechos no son evidencia para modificar la primera hipótesis, porque además de la estructura polarizada que no podía interpretar el suceso de manera diferente, estaba incluido ya el desenlace final. De las dos partes enfrentadas solo una podía salir victoriosa y esa era, inexorablemente la blanca, la favorecida por la Divina Providencia. Las narraciones de la Guerra fueron capaces únicamente de aceptar que el progreso y la civilización avanzaba a pesar de los obstáculos que se le presentaban en el camino, y eventos como por ejemplo, el establecimiento de Chan Santa Cruz, y su autonomía son casi ignorados y jamás reconocidos como triunfo indígena, sino tan sólo como un problema que tarde o temprano será resuelto.

A pesar de que todas las historias de la Guerra coinciden en su estructura y en el concepto de indio que manejan, contrastan en cuanto a sus explicaciones secundarias, en tanto que existe una clara divergencia entre los autores según su tendencia política. El ideal liberal se transluce en autores como Ancona o Baqueiro para quienes la Guerra de Castas no habría estallado si se hubieran aplicado a tiempo las reformas prometidas a los indios que participaron en el ejército de Imán. La causa inmediata de dicha guerra es identificada entonces, como el reclutamiento de indígenas en los ejércitos revolucionarios de 1835 y 1847.⁴³ Serapio Baqueiro coincide con Ancona, pero enfatiza el atraso económico en el que se encontraba Yucatán antes de la Guerra, además de las escisiones de los partidos políticos agregando otra causa, al odio de larga duración: "Yucatán no era dueño de la riqueza que debía tener ni estaba a la altura del adelanto en que debía estar (...) había dinero pero no había en que invertirlo: había agricultura pero no había comercio"⁴⁴ Sin embargo Baqueiro no incursiona en una explicación que vaya más allá de estas evidencias, ni la relaciona con la situación indígena. Por otro lado la ideología conservadora, representada por el obispo Carrillo y Ancona, además de compartir dichos supuestos liberales, agrega a las causas inmediatas por las cuales los indios se sublevaron, la

⁴³ *Ibid.*, p.14

⁴⁴ Baqueiro, *op.cit.*, vol. 1, p.2-6

persecución de la iglesia por parte del gobierno liberal, ya que para este autor: “era el único consuelo de los despreciados indígenas” además de que contenía las “malas tendencias”. La ausencia de la Iglesia condujo a los indios a la desobediencia “[los indios] con su título de libres no podían comprender bien, empezaron a sacudirse con más osadía su letargo.”⁴⁵ Para este autor conservador la transición hacia los valores de libertad, o democracia debían de darse paulatinamente, y no precipitadamente, como según él había sucedido. Para Ancona las reformas que cedían derechos a los indígenas llegaron antes de que estos estuvieran preparados a recibirlos.

Una perspectiva distinta es la que presenta Carlos Menéndez en su historia del comercio de indios, ya que según él, la situación no ofrecía ninguna mejora real a los indios que eran tan solo engaños y manipulados, como cuando en “1839 y 1840 a las ordenes de Santiago Imán y Pastor Gamboa, [los indios] eran utilizados en las fructíferas tiendas civiles (...) para servir de peldaño a los políticos de la época.”⁴⁶ Las mejoras de las que habla Ancona nunca aparecen en el texto de Menéndez y el énfasis recae en resaltar cómo la guerra fue iniciada por los blancos más que por los indios, en la medida en que las políticas tomadas hacia los indios a partir de 1847 “eran un completo retroceso al sistema colonial respecto a la legislación especial que en esa época estaba sometida la clase indígena.”⁴⁷ Por dicha razón, según Menéndez, “Los blancos fueron los que arrojaron la primera piedra, (...) no solo enseñaron a los indios a incendiar y a robar, sino a violar niñas y mujeres indefensas.”⁴⁸ Menéndez se distancia de la opinión de los otros escritores porque para él “los indios de 1847, al alzarse contra la exacciones de los amos y de los políticos de la época, no hicieron más que ejercer el derecho natural, innato hasta de las razas más inferiores, de sacudirse del yugo infamante de la esclavitud y mejorar sus condiciones materiales ya que no morales.”⁴⁹ Es decir, para Menéndez, existe una justificación

⁴⁵ Carrillo y Ancona, *op.cit.*, p.65

⁴⁶ Menéndez, *op. cit.*, p. 25

⁴⁷ Baquerio, *op. cit.*, vol. 1, p 241

⁴⁸ Menéndez, *op. cit.*, p. 39

⁴⁹ *Ibid.*, p. 88

para el levantamiento, aunque no reivindique la imagen del indio, y lo condene, igual que los otros historiadores, para quienes los mayas eran una raza atrapada en el atraso.

Para esta historiografía, el sostén de la narración se mantiene en un supuesto tan simple como el inmenso odio que los mayas, como pueblo, sentían contra los extranjeros en general, y contra los blancos en particular,⁵⁰ claro que este odio fue aumentado y alimentado por la explotación que desde la conquista fue impuesta sobre ellos. Aunque no se maneja en términos de continuidad cultural, la idea de que el sentimiento se mantiene de generación en generación esta presente: “la sumisión de los indios fue obra de la fuerza y no de la voluntad (...) un pueblo jamás perdona un ultraje que lo humille y envilezca; y los pueblos viven más que los individuos.”⁵¹ Lo que resulta interesante de señalar en esta explicación es que los indios son asumidos como seres con una esencia inmutable: la indianidad no es un atributo o el conjunto de elementos culturales que constituyen a un grupo de hombres, sino que al ser entendida desde un punto esencialista o racial se convierte en inmutable e intransferible. La explicación subyacente, que a través del tiempo engloba al conflicto de la Guerra, es para estos escritores el odio de los indios contra los blancos, explicación-eje que se estructura dentro de la cabeza de estos historiadores como la lucha de los indios, unidos como grupo racial homogéneo. Por ejemplo Eligio Ancona escribe que “es necesario recordar que, desde tiempos inmemoriales, los mayas aborrecían por instinto a todos los extranjeros (...) así pues, los mayas vieron con desagrado al español desde el primer instante en que éste se presentó ante sus ojos, e incluso mucho antes de darse cuenta de que llegaba para adueñarse de la tierra de sus antepasados”⁵². Es interesante resaltar respecto a este punto de vista varias suposiciones históricas. Primero que para Ancona, la continuidad de la cultura maya parece constante y sin interrupción desde la Conquista hasta la época en que él escribe, sugiriendo con esta afirmación, que la península de Yucatán

⁵⁰ *Ibid.*, p.5

⁵¹ Sierra, *op. cit.*, vol.1, p.208

⁵² *Ibid.*, p.7

estaba dividida por diferencias raciales, más que por clases sociales; segundo, que el odio esencial hacia lo desconocido más que hacia lo hostil fue lo que predispuso a los mayas frente a los españoles (que en este caso no son llamados conquistadores). Arguyendo que la explotación indígena impuesta por los españoles durante la época colonial fue lo que contribuyó a mantener vivo este odio, pero que las cosas estaban cambiando y mejorando en el camino rumbo al progreso, los indígenas se rebeló justo en el preciso momento en que se estaban haciendo esfuerzos verdaderos por mejorar su situación en cuanto a educación e impuestos.

La Guerra de Castas para estos autores es consecuentemente, tan sólo el climax de una confrontación que trasciende su época, siendo el reflejo de una división del mundo en polos opuestos, absolutos y continuos: "El antagonismo entre las razas era producto de la diferencia entre color de piel, de carácter. (...) no hubo mestizaje (...) el maya siempre trato de rebelarse (...) no se había rebelado antes porque no tenía los medios, es decir tarde o temprano se hubiera sublevado." ⁵³ Para aquellos que sufrieron la amenaza indígena no habían razones materiales concretas, como podría ser la expansión de la hacienda azucarera sobre la tierra de los indios, o el bloqueo económico a Yucatán después de la Independencia de México, sino únicamente habían explicaciones parciales por las cuales los indios se habían rebelado, como lo señala Carrillo Ancona: "La raza indígena luchó en favor del partido que le armó; pero inmediatamente con el pretexto de no haberle sido cumplidas las promesas que se le hicieron, volvió sus armas contra aquellos a quienes se había aliado (...) contra la raza que se ha ido formando de la mezcla de los originarios de Europa y los indígenas (...) y lo diremos de una vez, levantaron las armas contra todas las clases de la sociedad en general que no fuese la suya." ⁵⁴

La comprensión de los autores del siglo XIX reducía el problema al supuesto según el cual, los indios eran meros objetos carentes de dirección u objetivos concretos que

⁵³ Eligio, Ancona, *op.cit.*, vol. 4, p 8-10.

⁵⁴ Carrillo y Ancona, *op. cit.*, p.66.

formaban una masa ignorante y peligrosamente bárbara. Y aunque la opresión por parte de la Iglesia y el Estado era reconocida como una de las causas de la Guerra,⁵⁵ la insistente nostalgia hacia una época pasada cuando “vivían dichosos los yucatecos en medio de risas y cantares”⁵⁶ refleja una incomprensión de lo sucedido. Para Serapio Baqueiro o Justo Sierra los indios salvajes destruyeron los pueblos, las villas, las ciudades, arrasando todo a su paso. Las causas de la Guerra en estas narraciones fueron entonces meramente casuales y previsibles: “el odio ardía oculto e inextinguible en el corazón de los mayas; una casualidad, una ocasión fortuita, un suceso cualquiera podía hacerlo estallar.”⁵⁷ Las circunstancias coincidieron en el relajamiento de la autoridad, en la distribución de armas a los indígenas, en la mayoría numérica de estos, o incluso en las ambiciones personales de los cabecillas mayas.⁵⁸ Juan Francisco Molina Solís argumenta que: “Entre la raza maya había algunos hombres poderosos, ricos caudillos que por largo tiempo se confirmaron en la paz (...) pero en mala hora llamados a tomar ardiente participación en ellas, [luchas internas en Yucatán] se interesaron vitalmente y aprendieron cómo los jefes (...) acrecentaba su poder y casi siempre la victoria del partido se convertía en el triunfo del interés particular del caudillo (...)”⁵⁹ Añadiendo además que pocos años antes del estallido de la guerra, visitantes extranjeros que recorrieron la península a lo largo y a lo ancho comentaron acerca de lo bien tratados que eran los indios en esa región y sobre lo perfectamente conformes y contentos que estaban con su suerte. Según su teoría fue la ambición de unos pocos que aspiraban a aumentar su poder político.

La conclusión de la Guerra nunca es anunciada o subrayada de manera explícita, sino que dentro de la narración la amenaza de los indios es un suceso que se va desvaneciendo paulatinamente hasta ya no ser mencionado. Por que los libros de

⁵⁵ Baqueiro, *op. cit.*, vol. 1, p. 448

⁵⁶ *Loc. cit.*

⁵⁷ Desiré, Charnay, *Viaje a Yucatán a fines de 1886, Mérida*, Revista de Mérida, 1888, p. 71

⁵⁸ Molina Solís, *op. cit.* vol. 2, p. 304-305.

⁵⁹ *Loc. cit.*

Ancona, Baqueiro, o Molina Solís (Carrillo y Ancona termina de escribir en 1865 y por esta razón el miedo a la Guerra sigue presente en su obra) no tratan únicamente de la Guerra. Los indios son un episodio más para la constitución de Yucatán como estado integrante de la República mexicana y por eso, cuando revisamos el índice de estas obras observamos que la mayor parte de los acontecimientos narrados no incluyen a los indios como eje central de la trama; los indios solo son telón de fondo, o agentes agresores irracionales a los cuales no es necesario explicar demasiado. Entonces, las historias escritas en el siglo XIX son más bien, el retrato de las luchas políticas, sublevaciones internas entre los grupos en poder. Por eso resulta curioso que estos autores le otorguen tanta importancia al levantamiento indígena, reduciendo los motivos de la situación caótica de la Península a la rebeldía indígena.

La historia de la Guerra para quienes la vivieron en el siglo XIX es una historia truncada, y trágica; sin conclusión, como una crónica, y ya sea en el caso de los liberales o de los conservadores el tono es de incertidumbre. No es posible saber lo que sucederá con Yucatán, no tanto por la amenaza indígena sino por la desorganización política.

Sin embargo escritores como Eligio Ancona que escriben teniendo por “(...) objeto principal (...) examinar los pasos que Yucatán ha dado en el sendero de la civilización, en cada una de sus evoluciones”,⁶⁰ no dudan del restablecimiento futuro del orden. La consecuencia de esta profunda fe en el progreso es evidente cuando consideramos que los historiadores románticos fueron incapaces de asumir un tono escéptico radical frente al genocidio y crueldad producto de la guerra, resignándose más bien a la convicción de que el triunfo de la civilización podía llegar a resultar a veces doloroso, pero que siempre llegaba : “ las evoluciones de la Humanidad van a menudo acompañadas de violencias y el historiador (...) debe ocuparse menos de deplorar la sangre vertida que de examinar el cambio social que haya producido”⁶¹, cambio que siempre será visto como positivo.

⁶⁰Ancona, *op. cit.*, vol. 2, p.137.

⁶¹ *Ibid.*, vol. 3, p. 371.

Chan Santa Cruz: ¿consolidación de la barbarie?

La historiografía contemporánea en un intento de contar la historia desde la perspectiva de los vencidos ha retomado muchos sucesos de la historia que hasta mediados del siglo XX, habían sido casi ignorados o reducidos a prejuicios que no entraban en detalles. En el caso de la Guerra de Castas el surgimiento de la Cruz Parlante escasamente es mencionado en los primeros libros sobre el tema. Para Eligio Ancona el movimiento de la Cruz fue una simple táctica de manipulación de los líderes indígenas que dándose cuenta del advenimiento de la disolución grupal “echaron mano de un recurso sobrenatural para alentar a los que comenzaban a cansarse y para dar un centro de operación al movimiento”.⁶² Para estos historiadores liberales los indios no podían tener razones objetivas y auténticas que se condensaran en un movimiento religioso, como el de la Cruz Parlante, la única explicación entonces, podía hallarse en conspiraciones que además ni siquiera tenían por protagonistas a los indígenas, sino a mestizos: “Es preciso decir (...) que el gran recurso [la Cruz Parlante] no parece haber brotado de ninguna imaginación indígena sino de uno de esos hombres de raza mestiza que desde 1847 venía prestando a la causa de la barbarie el concurso de su inteligencia y de su valor”.⁶³ Según estos autores la figura de José María Barrera es fundamental para comprender el movimiento de la Cruz, según Ancona: “Barrera explotó en favor de sus planes el sentimiento religioso de los indios, conociendo la inclinación que tiene a lo maravilloso no solamente el hombre salvaje sino también el culto.”⁶⁴ Sin embargo en esta explicación jamás cabe la cuestión de cómo fue posible que los indios siguieran a un mestizo, acogiendo con tanta fuerza su idea. Investigaciones actuales, mostrarán la poca importancia que los indígenas le dieron a Barrera como líder del movimiento al olvidarlo en su tradición oral. El prejuicio de que los indios son bárbaros está siempre presente, y a pesar de que el ejército yucateco se admiró al llegar a Chan Santa Cruz, que lejos de ser “el aduar de una

⁶² *Ibid.*, vol. 4, p. 377

⁶³ *Ibid.*, vol. 4, p. 304

⁶⁴ *Ibid.*, vol. 4, p. 388

tribu salvaje”, como se esperaba, era una población en forma con pozos de agua, un hermoso templo y buena distribución de las casas,⁶⁵ continua siendo categorizada por los historiadores de la época como la ciudad de un grupo de bárbaros. Tampoco hay un cuestionamiento respecto a si era justo o válido que los indios quisieran ser autónomos en su territorio. Para estos escritores es inconcebible pensar en que, por ejemplo se les devolviesen los títulos de propiedad de la tierra o que los indios eligiesen la forma de gobierno: “Si en cualquier tiempo fuera obligatorio devolver a los descendientes de un pueblo conquistado los derechos que otro le usurpó en siglos anteriores, no solamente Yucatán sino también todos los países del Nuevo Mundo (...) deberían ser removidos para cumplir con semejante precepto”.⁶⁶

En la narración del culto a la Cruz Parlante también se hace evidente la idea de continuidad anímica que suponían los autores decimonónicos entre los antiguos mayas y sus descendientes coloniales y del siglo XIX, (anímica porque para estos autores los descendientes de los mayas ya no poseen la espléndida cultura de sus antepasados). Por ejemplo, Ancona hace una analogía entre la fundación de Chichen Itzá y Chan Santa Cruz, pero lo interesante de este vínculo establecido por dicho autor es que para él, esta continuidad no significaba la reivindicación cultural de un pueblo que había podido mantener su cultura, sino que significaba de nuevo el retorno a la barbarie.

Tenemos entonces que las historias del siglo XIX comparten entre sí el mismo concepto de indio, predisuestas contra ciertos cuestionamientos dirigidos, que sólo miran aquello que es parte o contraparte del ideal del progreso y la civilización.

Como hemos logrado ver en este recorrido por las primeras historias de la Guerra, la comprensión de la Guerra de Castas implicó una división entre dos bandos contrarios. Quien escribía siempre tomaba partido cuando nombraba a esos otros, ajenos a su cultura que se mantenían estáticos en su esencia

⁶⁵ *Ibid.*, vol. 4, p. 372

⁶⁶ *Ibid.*, vol. 3, p. 26

irracional, y que en consecuencia no podían ser comprendidos, ni asimilados, sino tan solo encajonados dentro de un modelo de enfrentamiento entre civilizados y bárbaros, como claramente se lee en el artículo del 25 de marzo de 1849, en *El monitor republicano*: “Acá como allá nos hemos de arrepentir de haber querido realizar la quimera de hacer ciudadanos de entes cuyo carácter e instintos no les ha permitido salir todavía del rango de las cosas”.⁶⁷ Los autores analizados auto- identificados como los portadores de La Cultura, jamás cuestionaron su propia condición y privilegio. Y por ende, ese “nosotros” que se enfrenta al indio responde a un fundamento que cercano a Dios, lo exime de toda culpa.

⁶⁷ “Noticias de Yucatán”, *El Monitor republicano*, 25 de marzo de 1848.

II. Cultura y raza: sobre la constitución de la *indianidad*

"(...) el indio se integra a un mundo nacional que no lo discrimina ni lo niega porque sería como negarse y discriminarse a sí mismo. La identidad nacional esta cimentada en valores indios."

G. Aguirre Beltrán

Como recordaremos en el capítulo anterior los historiadores que escribieron durante el siglo XIX no se preocuparon por discernir rigurosamente en función de qué criterios se clasificaban aquellos sujetos que entraban dentro de la categoría de indios. Esto no debe de sorprendernos si pensamos que para estos pensadores la distinción entre quién era un indio y quién no lo era, se reducía al simple sentido común que se consolidaba sobre un dualismo conceptual categórico e incuestionable. La lucha de Castas consecuentemente fue únicamente asumida como un enfrentamiento de intereses raciales, insertado dentro de un largo proceso en la constitución de Yucatán. Y aunque los historiadores decimonónicos hallaron otros tantos motivos que resquebrajaron el sistema, no

intentaron relacionar una causa con la otra en la explicación sobre el conflicto. Por un lado estaba el odio de los mayas contra los blancos, mientras que por el otro, estaba la fragmentación del orden legislativo y judicial en el Estado de Yucatán, y en todo el territorio nacional. Es decir estas dos vertientes de motivos nunca se tocaron y siempre se trataron de manera independiente, como por ejemplo el atraso económico de Yucatán que nunca se vinculó con la pobreza de las comunidades indígenas.

Las historias decimonónicas vistas desde una perspectiva actual nos parecen superficiales en su análisis sobre la problemática de la Guerra aunque en su momento resultaban completas de acuerdo al contexto de la época, respondiendo a todas las preguntas posibles que habitaban en la mente de aquellos historiadores. Pero a medida que pasaron los años los marcos de realidad que sustentaban una visión evolucionista y polarizada de la realidad tuvieron que transformarse, incidiendo paralelamente sobre la labor historiográfica de reconstrucción del pasado. Las preguntas se multiplicaron y la historia se volvió más compleja incorporando nuevos conceptos, encontrando los términos adecuados para tomar una conciencia de realidades que se sentían vagamente, sin saber como tematizarlas.⁶⁸

Si estamos de acuerdo en que la historiografía constantemente esta sufriendo, junto con la historia, un proceso de transformación, debemos intentar comprender entonces, porqué surgieron nuevos conceptos, y porqué otros tantos modificaron su contenido. En el caso que a nosotros nos incumbe, el concepto del indio, es claro que sin las investigaciones antropológicas de este siglo, no hubiera sido posible el enriquecimiento de dicho concepto. Por ello, la importancia que le damos a la antropología no tiene otra razón de ser que el hecho de que esta disciplina fue la primera que se acercó al estudio de grupos humanos no occidentales con un afán de responder a preguntas generadas por la diferencia hacia el otro, elaborando para ello, conceptos necesarios para una futura historia cultural.

⁶⁸ Paul, Veyne, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, trad. de Joaquina Aguilar, Madrid, Alianza editorial, 1984, p. 84

Por esta razón a nosotros nos interesará ahora, antes de continuar con nuestro análisis historiográfico sobre la Guerra de Castas, comprender cómo fue que el concepto de indio se transformó, volviéndose complejo y perdiendo muchos de los prejuicios que el sentido común hasta entonces, le había atribuido.

El modelo evolucionista aplicado al concepto de cultura

Las historias de la Guerra escritas durante el siglo XIX escasamente comentaron sus fuentes y mucho menos las criticaban. Los historiadores que escribieron en dicha época jamás cuestionaron los valores sobre los que fueron construidos términos como el de idolatría, o superstición. Además de que sus historias, como todas las narrativas históricas, se fundaron en una particular filosofía de la historia que enmarcaba el desarrollo de los sucesos predisponiéndolos a ciertos resultados o desenlaces. La gran trama sobre la que se desenvolvían estas historias estaba regida por el marco evolucionista que para entonces era aplicable no solo a la biología sino también a la antropología y a la historia. En el caso de esta última el mayor impacto de la teoría evolucionista se desprendió de la idea fuertemente etnocéntrica, que ubicaba a la civilización europea como la meta del proceso histórico que se iniciaba en el estado salvaje del hombre, y que implicaba un gradual y progresivo desarrollo. La labor de antropólogo consistía entonces, en la reconstrucción de las distintas fases de la sociedad en la ausencia de cualquier evidencia histórica, a través del método comparativo de los grupos humanos.

Las historias decimonónicas que aludían a los indios fueron representantes de un paradigma que se apoyaba en un modelo lineal, continuo y progresivo de la historia, teniendo por consecuencia la simplificación de los procesos históricos al extremo de considerar que cada sociedad contenía en sí misma toda la historia de la humanidad en una distinta fase de su desarrollo. El razonamiento seguido a partir de este supuesto era que los indios en el momento de la conquista habían sido derrotados porque no poseían el desarrollo técnico necesario

para enfrentar a la raza superior de los europeos, reflejando con ello su atraso evolutivo. Este esquema implicaba la división polarizada de la humanidad y la necesidad de parámetros valorativos para clasificar a las diversas sociedades humanas jerárquicamente, basándose en índices de desarrollo establecidos en función del modelo europeo. A las sociedades "primitivas" se les negó con dicho esquema la posibilidad de un pasado complejo despojándolas de su propia historia.⁶⁹

Pero como todas las teorías científicas, la evolucionista tuvo sus opositores que ponían sobre la mesa de juego temas polémicos.⁷⁰ Una de las razones de la controversia en torno a ella, fue que la teoría de la evolución podía ser leída en dos sentidos. El primero positivo, es decir como un proceso progresivo; y el segundo negativo que sustentaba la idea de degeneración cultural según la cual la humanidad había sufrido un retroceso cuyo trágico resultado era observado en los pueblos denominados como salvajes. Es decir la teoría de evolución al tener tantas implicaciones no podía definir sus límites ni premisas indispensables, exceptuando aquellas que proclamaban la unidad psíquica de la humanidad y el progresivo desarrollo de las sociedades humanas, ideas que serían el fundamento de la antropología moderna y a partir de las cuales se desarrollaría un concepto más complejo de indio, como veremos a continuación.

¿Cultura o Culturas? La teoría evolucionista cuestionada

Como consecuencia de la idea de unidad psíquica en todos los hombres, el concepto de cultura igual que el de civilización comenzó a ser pensado en singular. Edward Tylor, creador del concepto moderno de cultura, jamás habló de la pluralidad de las culturas,⁷¹ porque confiaba en la idea de que

⁶⁹ Paul, Mercier, *Historia de la Antropología*, trad. de Mireya Martínez, Barcelona, Península, 1969, p. 63.

⁷⁰ Enrique Luque, *Del conocimiento antropológico*, 2 ed., Madrid, Siglo XXI, 1990.

⁷¹ George, Stocking, *Race, Culture and Evolution. Essays in History of Anthropology*, New York, The Free Press, 1968, p 75.

todos los hombres eran iguales en espíritu además de que la historia humana tendía hacia un único progreso. Sin embargo la definición que elaboró de Cultura según la cual ésta era el conjunto global del comportamiento social aprendido, que diferenciaba a los hombres de los animales y a un grupo de seres humanos de otro, (y que continuo siendo válida varios decenios después de su elaboración) poseía un matiz evolucionista marcado.

Aunque la teoría evolucionista fue el hilo conductor de las teorías antropológicas del siglo XIX esta poseía sus limitantes y para principios del siglo XX ya no era una propuesta innovadora. La inquietud antropológica dejó de lado la pregunta sobre el proceso evolutivo de "La Cultura" con mayúsculas y comenzó a interesarse por ejemplo en las etapas sucesivas de las formas de arte o de matrimonio en determinada área cultural. La antropología antigua advirtió el hecho de que aquellas sociedades "primitivas" eran resultado de una larga historia que no era en todos los casos incognoscible, y que al ser investigada le quitaba sustento a las teorías evolucionistas que no consideraban los procesos históricos de cada cultura. Las nuevas tendencias se encaminaron entonces, a narrar la historia del desarrollo cultural rastreando las causas de cada fenómeno cultural.

Tanto en Estados Unidos como en Alemania se desarrollaron teorías pluralistas sobre las sociedades humanas, siendo la escuela norteamericana del particularismo histórico con Franz Boas como líder intelectual una de ellas. Aunque en sus primeros escritos Boas coincidía con los objetivos de los evolucionistas, buscando leyes que rigieran el desarrollo humano, ya para 1896 este antropólogo, comienza su ataque contra el método comparativo utilizado por los evolucionistas para reconstruir las etapas mundiales. El principal error que les rebatió fue la suposición de que las similitudes culturales se originaban siempre por las mismas causas, recomendando la sustitución del método comparativo por el histórico.⁷²

⁷² Malefijt, A de Waal, *Imagen del hombre*, trad. de Zoraida Valcarcel, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

La reflexión de esta escuela vinculada a las corrientes filosóficas del romanticismo germánico, elaboró otra concepción de cultura, que se distinguía de la de Tylor, por ser plural y relativista. Boas rechazaba primeramente las simplificaciones a las que había conducido el evolucionismo al conceder demasiada importancia a la noción de desarrollo cultural independiente, implementando para su comprobación un método comparativo generalizado y que impedía aprehender como un conjunto viviente las realizaciones culturales de cada grupo humano. Para este antropólogo era imposible atribuir la diversidad de las manifestaciones culturales a la única influencia de los medios físicos, tal como lo habían hecho los evolucionistas, y consideraba la influencia de otras culturas como un factor mucho más importante. Su gran atención estuvo dirigida a la multiplicidad de combinaciones que podía presentar una misma serie de elementos culturales. Cada cultura representaba, así un desarrollo original, condicionado por el "medio social" tanto como por el geográfico y por la manera que empleaba y se enriquecía con "los materiales culturales que le venían del exterior o de su creatividad."⁷³ Boas invitaba a realizar el estudio de la historia cultural que era la única que según él, permitía comprender la situación y las características actuales, oponiéndose a las tesis evolucionistas del siglo XIX en sus métodos, pero aceptando la posibilidad de una evolución heterogénea de las culturas (cada cultura podía desarrollar su propio proceso evolutivo).

A pesar de su crítica al evolucionismo, Boas no negó la unidad del hombre ya que para él existían culturas originales que se habían transformado cuando comenzaron a difundirse a partir de los centros donde habían tenido su origen. La teoría de la difusión afirmaba que cuando dos culturas se encontraban en el curso de su expansión, o bien una de ellas cedía por completo ante la otra, que la reemplazaba, o se interpretaban y combinaban de manera visible. Según esta escuela las culturas actuales eran el resultado de tales mezclas que determinaban el progreso cultural de las sociedades. Los difusionistas reconocían además que estas corrientes de influencias no se desplazaban en

⁷³ *Ibid., passim*

un solo sentido, sino que con frecuencia existía una “reciprocidad” de las relaciones culturales.⁷⁴

Como todas las teorías antropológicas los difusionistas serían criticados en las décadas que les siguieron. Ya que para muchos, la idea difusionista de Cultura, parecía un objeto, o un fenómeno natural ajeno a la voluntad humana, con leyes propias que regían su propio cambio al margen de los proyectos e intenciones de los hombres concretos. Sin embargo más allá de esta crítica es un hecho que los difusionistas abrieron el camino a la reflexión de lo que sucedía cuando dos culturas o más confluían en un mismo punto, asunto que para nosotros será crucial en la comprensión de la época colonial de la historiografía americana.

Génesis del concepto de aculturación

Solo sería una reflexión más detallada sobre el cambio en las sociedades, la que refutaría la teoría evolucionista, que hasta entonces solo había permitido comprender a las culturas indígenas prehipánicas en exclusión de los pueblos indios contemporáneos, comúnmente explicados por los pensadores del siglo XIX como culturas degradadas. Por entonces los indios sobrevivientes a la época colonial eran asumidos como una triste manifestación de la decadencia cultural posterior a la conquista, y de la cual solo saldrían cuando fueran incorporadas a la sociedad occidental para dejar su ignorancia. El cambio de perspectiva se daría cuando la observación detallada de las comunidades indígenas, identificará las particularidades de cada sociedad como un sistema completo sujeto a la constante e ineludible influencia de otros grupos sociales que contribuían en su transformación a través del tiempo. La vieja idea de que las comunidades indígenas eran sociedades homogéneas y anquilosadas en el atraso, cedería paso a la idea de cambio social que en los primeros estudios fue concebido como forzoso y lineal, aunque no siempre determinante.

Sería un grupo de antropólogos continuadores del particularismo histórico, quienes reflexionando más detenidamente sobre el problema de la difusión cultural, darían

⁷⁴ *Ibid.*, p.95

un paso nunca antes dado en el trabajo de campo, construyendo el concepto de aculturación. Este concepto era necesario en la designación de todos los fenómenos producidos cuando grupos de individuos con culturas diferentes mantenían un contacto continuo y directo, y cambiaban así, sus pautas culturales originales, que en algunos casos iban en una dirección pero que en otros iban en dos sentidos transformado a las dos culturas enfrentadas.⁷⁵ La aculturación implicaba además un cambio de perspectiva con respecto al concepto de difusión ya que concebía el intercambio cultural no como un proceso constante, sino intermitente e impuesto. Para el caso Americano, este concepto fue de vital importancia ya que contribuyó a la comprensión de las sociedades colonizadas, donde el cambio había resultado violento y forzosos. Estableciendo los límites entre lo que era ser un indio y no serlo y rebasando la suposición decimonónica de que el mestizaje implicaba la mezcla racial.

Curiosamente para nuestra investigación uno de los trabajos de campo que fue determinante en la definición de este concepto, fue el realizado por Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas durante 1930, entre los descendientes de los mayas rebeldes de la Guerra de Castas, los cruzob.

Redfield y los mayas de Yucatán

Lo que primero podríamos señalar sobre Robert Redfield es que su llegada a México no fue causal, sino que podríamos identificarla como el producto de aquella defensa al pluralismo cultural que entre las antropologías de Europa y Estados Unidos, estaba lanzando a una serie de investigadores hacia la búsqueda de “zonas culturales” que constituirían el acervo científico donde los estudiosos del hombre podrían obtener materiales empíricos. El hecho de que tantos antropólogos norteamericanos recorrieron entre los años 20 y 30 el campo mexicano, se comprende por el tipo de búsqueda que la antropología requería y que limitaba su interés a los grupos humanos que, se suponía, casi no habían sido “contaminados” por el contacto con el mundo moderno. Los investigadores de aquellos años

⁷⁵ Robert, Redfield, Foster, Chertudi, *et.al*, *Introducción al folklore*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1978.

consideraron como salvajes o primitivos a muchos de los grupos humanos habitantes de México, siendo consiguientemente, excelente material empírico, en la tarea de registrar un modo de vida sin influencias occidentales. Sin embargo a estas primeras suposiciones se les enfrentaron las evidencias de penetración cultural que estos grupos irremediablemente habían sufrido, y que no podían ser catalogados ni como primitivos, ni como modernos.⁷⁶ La complejidad de las sociedades nativas requirió entonces de un nuevo modelo conceptual que permitiera insertar, a los indios que después de tres siglos de contacto permanecían aparentemente aislados de la sociedad moderna, pero que no obstante, habían sufrido el choque cultural y la imposición de dominio de la cultura occidental.

Fue entonces cuando en 1931 Alfonso Villa Rojas y Robert Redfield empezaron su investigación en la población de Chan Kom, Quintana Roo entre los descendientes de los cruzob. Como buen representante de la antropología de los años 30, el pensamiento de Redfield estaba permeado de las ideas de la Escuela difusionista y de los funcionalistas estructurales. La primera tendencia implicaba que toda cultura estaba influenciada por otras que se iban difundiendo y alterando a través del espacio geográfico y del tiempo. El estudio de Redfield continuando con esta inquietud, buscaba detectar el cambio ocurrido en las comunidades indígenas que estaban en contacto con la cultura occidental desde la conquista. Para esto, Redfield partía del supuesto de que la aculturación era un proceso de doble dirección que incidía sobre cada parte constitutiva de lo que para él era la cultura de un pueblo.⁷⁷

La manera de catalogar a las sociedades que él intentaba estudiar lo llevó a excluir, sorprendentemente el análisis diacrónico del cambio cultural enfocándose solamente a la comparación sincrónica entre comunidades. Para Redfield los grupos indígenas del territorio mexicano eran sociedades tradicionales o *folk* que según la definición, entre otras cosas, no

⁷⁶ Cynthia, Hewitt de Alcántara, *Imágenes del campo. La interpretación antropológica del México rural*, trad. de Felix Blanco, México, Colmex, 1988, p 38-42.

⁷⁷ Mercier, *op. cit.*, p. 168.

poseían un registro escrito del pasado, (por supuesto a la manera occidental,) y consecuentemente no poseían una historia. Redfield ignora totalmente la memoria colectiva receptora del pasado comunitario, quitándole total importancia y paradójicamente olvidándola, como si esta no estuviese afectando directa o indirectamente a la estructura social ni la identidad de los miembros de la comunidad.

Por otro lado las ideas de los funcionalistas, que también fueron absorbidas por Redfield, implicaban que la cultura era un todo uniforme compuesto de partes y cuya sentido principal era el de mantener un cohesión dentro de la estructura social. Es decir los antropólogos funcionalistas lo que buscaban comprender era qué función desempeñaba cada parte de la cultura en una sociedad. Este marco conceptual sin embargo, tenía también sus límites ya que la investigación amparada en estas premisas, se reducía únicamente a la comunidad rural aislada del contexto nacional y mundial además de sujeta a su presente y pasado reciente. Por eso aunque el funcionalismo estructural alentaba el análisis de la interrelación entre todas las partes de una cultura, también tenía el defecto de promover un cuadro fijo de la interacción social. El todo y sus partes habrían de ser estudiadas según esta escuela, en sí mismos, en un momento determinado, en vez de recurrir al tipo de análisis histórico que además los miembros de esta escuela consideraban anticientífico.⁷⁸ Es decir estas investigaciones inevitablemente pasaban por alto una parte fundamental del conflicto ya que en vez de analizar conjuntamente las relaciones de la comunidad con la sociedad mayor durante un largo periodo de tiempo se enfocaban a las sociedades indígenas como entes apartados y estáticos.

El pensamiento de Redfield como hemos visto, estuvo predispuesto en dos sentidos en contra del análisis del cambio cultural a través del tiempo, y sus resultados fueron fiel consecuencia de esto. Pero no desacreditemos a Redfield totalmente, porque más allá de haber ignorado a la historia, su aportación fue importante, ya que como veremos, fue a partir de su investigación que la posibilidad de hacer un estudio que a la

⁷⁸ Hewitt, *op.cit.*, p. 42.

vez incluyera un análisis sincrónico y diacrónico comenzó a ser considerada

Ingeniosamente Redfield escogió cuatro poblaciones que representaban los matices entre la cultura occidental y la cultura indígena. En un extremo estaba Mérida, capital de la del Estado de Yucatán mientras que en el otro polo se encontraba Tusik, población de reciente fundación que sumida dentro de la selva mantenía una estructura que a ojos de Redfield era muy cercana a la indígena prehispánica. Su investigación pretendía, entonces, descubrir el cambio a través del análisis sincrónico de las comunidades señaladas. El “folk-urban continuum” o proceso de transición entre primitivismo y urbanización carecía inevitablemente de toda historicidad ya que fijaba los límites de la investigación antropológica en el nivel de la comunidad rural aislada y en torno a su presente y pasado reciente.

Las hipótesis formuladas por Redfield en su libro suponían que durante el transcurso de la historia de la Península, el incremento del contacto cultural entre la cultura traída por los españoles y la de los mayas, generaba un proceso de “aculturación” que podía ser medido en las diversas sociedades y que variaba gradualmente con respecto al centro “difusor” de la cultura europea que en este caso era Mérida. Y aunque el concepto de aculturación nunca fue planteado como unívoco, la dirección de las transformaciones culturales fue sólo observado en un sentido: la de la modernización en las comunidades tradicionales. Sólo en la medida en que el maya dejaba de ser maya y se transformaba en mestizo Redfield registraba el proceso. La cultura de las sociedades tradicionales para Redfield funcionaba como una red en la cual todo tenía su lugar y su orden, en contraste con la sociedad moderna que se caracterizaba por una desorganización e individualización que como virus iba contagiando progresivamente a las sociedades tradicionales.

Redfield comprendía el proceso de cambio social como un proceso complejo ocurrido a distintos niveles o estratos. Y mientras que la cultura española se iba mezclando con la maya, la misma cultura española se transformaba dirigiéndose hacia la “cultura urbana occidental y moderna”. La diferencia entonces entre cultura española e india, se convirtió en la diferencia entre

una sociedad apartada y homogénea y una sociedad móvil y heterogénea, entre cultura moderna y cultura "arcaica y primitiva." ⁷⁹ Para Redfield no había posibilidad de cambio histórico en las sociedades tradicionales, a menos que entrasen en contacto con alguna otra cultura. Sin embargo esta hipótesis le traería problemas para explicar porqué con algunos elementos culturales, la diferencia no iba en grados de distancia con respecto a Mérida (Chan Kom que estaba más cerca de Mérida conservaba elementos más tradicionales que Tusik que era la más alejada y más cercana a "la situación existente a la llegada de los españoles.") ⁸⁰ Su prejuicio de catalogar a las sociedades tradicionales como "sociedades sin historia" le impidió ver las transformaciones alternas a su modelo y solo le permitió considerar el cambio en tres aspectos: el de la individualización, la secularización y la desorganización, es decir como un cambio dirigido hacia la modernización. ⁸¹

El concepto de aculturación desarrollado a través de esta investigación catalogaba al indio como un sujeto pasivo que iba perdiendo progresivamente su esencia, en un proceso del que no había retorno. El estudio de Redfield aclaró cómo era que una sociedad se transformaba, pero no pudo responder al cambio que se daba por voluntad individual. Es decir las comunidades estudiadas al ser consideradas como cohesiones grupales no tomaban en cuenta la decisión personal como generadora del cambio total de la sociedad, porque para Redfield el cambio se daba más allá de los individuos. El problema de este enfoque era que la aculturación solo podía ser vista desde afuera y en función de cierto parámetro de comparación establecido previamente; -- siendo las transformaciones sociales solo registradas cuando este cambio iba en un sentido previsto.

Inevitablemente el concepto de aculturación fue prontamente cuestionado. El debate comenzó cuando los antropólogos se dieron cuenta de que había múltiples vías de cambio cultural además de haber distintos niveles dentro de este

⁷⁹ Robert, Redfield, *The folk culture of Yucatan*, Chicago, The University of Chicago Press, 1941, p13.

⁸⁰ *Ibid.* p18

⁸¹ Hewitt, *op. cit.*

proceso. Y no sólo la multiplicidad de matices sino la variedad en las formas de reorganización e interpretación de los modelos culturales externos. Los mayas como grupos culturales mantenían su identidad de mayas a pesar de introducir nuevos elementos en su cultura, lo cual implicaba que la cultura no era un sistema tan bien integrado como se creía hasta entonces, y que cada cultura se reinventaba a sí misma para introducir nuevos valores culturales. Sin embargo no asumamos que el concepto de aculturación había perdido su validez, sino que tuvo que incorporar nuevas consideraciones que recreaban más específicamente las dinámicas sociales, para seguir siendo vigente.

Los primeros estudios no pudieron más que privilegiar el análisis descriptivo de aquellas sociedades, que se creían estáticas a través del tiempo y que sólo cambiaban por la influencia de otras exteriores. El cambio fue entonces, buscado a través del espacio y no del tiempo. Por esta razón las primeras investigaciones fueron comparativas entre una sociedad y otra. El análisis histórico no ofrecía aportaciones relevantes a dichos estudios, la parcelación de los temas que concernían a la historia o a la antropología estaban bien delimitados en las primeras décadas de este siglo. Los términos como *cultura* o *sociedad* pertenecían al estudio antropológico, y no incidían ni tomaban en cuenta las explicaciones históricas que irremediamente tenían que pisar terrenos que también pertenecían a la antropología, como es el caso de los indios y su interacción con la cultura europea tras la conquista.

Redfield no fue el único antropólogo que estudio a los mayas en función del cambio cultural, que tuvo repercusiones en la historiografía de la Guerra de Castas. Otros investigadores como Olivier La Farge y Byers Douglas incluso tuvieron una influencia directa sobre la historia escrita de la Guerra cuando el historiador norteamericano Nelson Reed se apoyara en ellos para fundamentar su argumentación. Parecida a la hipótesis de Redfield, La Farge y Douglas realizaron un estudio durante 1931 proponiendo la tesis de que la civilización precolombina sobrevivía en los Cuchumatanes, y creando para 1956 un modelo teórico que suponían que el conflicto que se vivía en la actualidad no se reducía simplemente al enfrentamiento de indio

frente a español, sino que se refería a lo que La Farge llamaba "cultura de la maquina y cultura hispanoamericana"⁸² es decir modernización e imposición del Estado-nación contra la cultura indígena reciente que era una cultura que incluía elementos prehispánicos pero reacomodados de distinto modo.

Antropología mexicana: triunfo del indigenismo liberal

Antes de comenzar con el siguiente capítulo en donde entraremos de lleno a la historiografía de la Guerra de Castas escrita a partir de mediados de este siglo, es indispensable considerar las ideologías establecidas tras la revolución mexicana que sumándose a las teorías antropológicas influenciaron directamente el concepto de indio.

Fue durante la época postrevolucionaria que los estudios antropológicos en México cobraron importancia. El objeto de encuentro, entre la historia nacional y la antropología estuvo localizado en el problema del indio. Sin embargo sus puntos de vista no fueron coincidentes y la polémica en torno a la validez y magnitud de la incorporación del indígena a la cultura nacional no se hizo esperar. La política desarrollada a partir de las nuevas condiciones sociales no tenía definido aún si esta incorporación debía de ser completa o tan solo parcial. Sin embargo a pesar de los desacuerdos respecto a qué tanto y de qué forma el indígena debía de ser incorporado, había un punto en común sobre el cual todos los contendientes del debate partían: los grupos indígenas de México al ser culturalmente distintos del resto de la nación necesitaba ser incorporados, requiriéndose para esta tarea de un estudio preliminar que abordara sus problemas de subsistencia. Por ello el indigenismo en sus programas de reforma social se vinculó, durante este periodo estrechamente a la antropología.

Sin embargo la relación entre programas políticos y teorías antropológicas condujo inevitablemente a ciertos eclecticismos. Los antropólogos de aquellos años como por ejemplo, Redfield, conjugaron en teoría y práctica posiciones

⁸² Oliver, Farge la, Douglas, Byres, *The year bearer's peoples*, New Orleans, The Tulane University Press, 1931, p 27.

encontradas, ya que al mismo tiempo que defendían el relativismo de la teoría etnográfica boasiana cultivaban la fe liberal en el progreso. La contradicción se hallaba en que aunque aparentemente reconocían la validez cultural de todos los grupos humanos, encaminaban su lucha política contra el “atraso” del pasado, considerando obviamente que una parte importante de ese pasado se encontraba en las comunidades “indias”.

Los grupos indígenas del territorio nacional fueron asumidos por muchos de estos estudiosos, como pueblos sin historia, desarticulados de aquellos gloriosos indios prehispánicos, representantes tan sólo en vestigios, de una etapa histórica pasada. El evolucionismo parece que vuelve a infiltrarse en los supuestos más profundos de estos investigadores, para quienes el progreso de las comunidades indígenas es alcanzado cuando éstas aceptaban las instituciones y programas ofrecidos por el gobierno. Un ejemplo claro de esta idea es manifestada por Redfield, tras su regreso a Chan Kom, diecisiete años después de su estudio. La impresión de esta visita fue capturada en su libro *A village that chose progress: Chan Kom revisited*, donde expresaba su optimismo hacia los resultados de la Revolución mexicana. Para Redfield el progreso traído por los cambios de la Revolución se traslucía en la transformación sufrida por Chan Kom que había pasado de ser un asentamiento indígena a una comunidad civilizada que utilizaba herramientas occidentales, pero sobretodo anexado a la organización política reconocida por el gobierno mexicano. Convencido de lo favorable del cambio, Redfield no dudó en afirmar que la historia de Chan Kom era una historia de éxito ya que la comunidad había aceptado el rumbo hacia el camino de la luz.⁸³ Semejante afirmación, ejemplifica bien el pensamiento de los antropólogos de esta época postrevolucionaria, que superan el primer escepticismo frente a lo positivo del cambio social producido por la modernización.

De esta forma los conocimientos etnográficos obtenidos por los primeros antropólogos, aun cuando no se hubieran obtenido con el objetivo de servir específicamente para los fines

⁸³ Robert, Redfield, *A village that chose progress, Chan Kom revisited*, Chicago, The University of Chicago Press, 1950, p. 17.

de integración nacional, estuvieron inextricablemente entrelazados con la ejecución de las tareas de desarrollo “aplicado”⁸⁴ en tanto que el ideal de unidad nacional, se fundaba en el mestizaje cultural.

La suma de nacionalismo y teoría antropológica que sería tan característica en los trabajos de las décadas de los 30 y 40, es observable con suma claridad en la obra de Alfonso Villa Rojas que además de ser colaborador de Redfield, estuvo directamente vinculado al indigenismo revolucionario. En su libro, *Los elegidos de Dios* elaboró una detallada descripción etnográfica de los cruzob, incluyendo además una breve introducción histórica que abordaba la Guerra de Castas. Sin embargo a pesar de disponer de conceptos que hubieran resultado útiles para interpretarla desde una perspectiva más cercana al punto de vista maya, Villa Rojas se redujo a la repetición de motivos y causas que en historias anteriores habían sido señalados. Su relación con la antropología difusionista y el concepto de aculturación, no influenció demasiado su visión del indio. Además de que las fuentes que utilizó para sintetizar la Guerra de Castas, fueron de origen ladino excluyendo de nuevo el testimonio indígena. Villa Rojas volvió a ver el fenómeno de la Cruz como una manipulación mestiza, sin mostrar mayor interés por comprenderlo desde el punto de vista de los indios y acepto que: “La creación de este recurso sobrenatural ha sido atribuido a un tal José María Barrera, mestizo de Peto que por causas ignoradas había desertado de los suyos para pasarse al bando de los indios (...) el efecto de esta superchería influyó de tal modo en la mente de los indios que pronto quedó convertido en lugar de adoración el oscuro rincón donde había aparecido el nuevo ídolo.”⁸⁵ Para Villa Rojas la Cruz Parlante había sido una forma de idolatría resurgida y a pesar de haber sido uno de los proptores del concepto de aculturación, sostuvo que “la creación de este culto no fue del todo nueva en la experiencia religiosa de los mayas pues ya desde la época prehispánica habían tenido ídolos parlantes que gozaban de gran reputación.”

⁸⁴ Hewitt, *op. cit.*, p.27.

⁸⁵ *Loc. cit.*

Es decir los mayas a ojos de este autor no habían asimilado o integrado el cristianismo a sus nuevas creencias: "Es natural suponer la predisposición en que se hallaban los mayas de Quintana Roo, para recibir con fervor el advenimiento de un culto que habría de revivir prácticas e ideas religiosas arraigadas en el fondo de sus viejas tradiciones." ⁸⁶ Con lo cual muestra una idea de estatismo cultural en donde las tradiciones como estratos geológicos se superponen, y no se transforman ni reinterpretan. Como si estas "viejas tradiciones" hubieran sido parte de un inconsciente colectivo que necesitó de un detonador para volver a surgir, un detonador que bien hubiera podido ser otro. A pesar de haber vivido entre los mayas Villa Rojas no parece darse cuenta que los indios en la Guerra buscaron liberarse de los blancos como grupo social, quedándose no obstante con parte de la cultura introducida por ellos, esto es, los indios no rechazaron al cristianismo pero sí a los blancos. Sumándose a esto, Villa Rojas repitió la suposición según la cual, la Cruz Parlante había sido un truco de ciertos sacerdotes para manipular al pueblo: "La iglesia [construida para adorar a la Cruz Parlante] permite suponer el grado de dominio que lograron ejercer sobre la masa del pueblo los sacerdotes del nuevo culto." Es decir el estudio de este antropólogo mexicano no consideró que el concepto de "masa" o de "pueblo" tuviera una connotación particular dependiendo del tipo de sociedad a la que se le aplicara. Ya que no podemos pensar que resulta lo mismo hablar de pueblo o masa cuando se trata de comunidades pequeñas en donde la comunidad esta primero que el individuo que en la sociedad moderna en donde existe una centralización de poder y gran desarrollo del individualismo. Consecuentemente para Villa Rojas, el fenómeno de la Cruz Parlante, no fue un fenómeno popular sino que fue la manipulación de las masas por las élites en el poder.

Los prejuicios de Villa Rojas fueron reflejados por sus afirmaciones tajantes como cuando escribió que la vida de los gobernadores de los pueblos de indios sublevados era disoluta, regresando a la vieja idea de barbarie: "los miembros de este cacicazgo [X Cacal] fueron los únicos que no quisieron deponer

⁸⁶ *Loc. cit.*

las armas. Su odio y su crueldad para con los blancos los hicieron terribles en toda la península de Yucatán. De vez en cuando salían de sus madrigueras para caer por sorpresa sobre pueblos de blancos en los que cometían salvajes atrocidades.” En su texto también se hace patente su racismo: “ Otro tipo de mestizaje fue el originado por la inmigración de varias docenas de chinos (...) el resultado de este intercurso racial fue bastante desfavorable, al decir del Dr. Gann, casi todos los hijos de la generación presentaban anomalías, alcoholismo, prostitución, epilepsia, deficiencia mental, falta de sentido moral.”⁸⁷ La conclusión final de Villa Rojas se asemeja mucho a la de Redfield y finaliza su análisis relatando cómo “la historia de Quintana Roo a partir de 1930 fue de acercamiento a las instituciones gubernamentales y de creciente mejoramiento en sus condiciones de vida”.

Como vemos los prejuicios en muchos casos se antepusieron a los nuevos conceptos que se desarrollaron a partir de las primeras décadas de este siglo, estando el nacionalismo muy presente en el indigenismo naciente. Para estos investigadores las particularidades culturales de los distintos grupos étnicos debían ser sacrificadas en el proceso de formación nacional y en favor de una cultura de índole general que hacía posible la emergencia de un espíritu nacional.⁸⁸ Durante el periodo que va de los años 30 a principios de los años 60, el poco interés por la historia regional hizo que el tema de la Guerra de Castas fuera casi ignorado, a excepción de la introducción que Villa Rojas escribió en su etnografía y algunos artículos escritos a finales de la década de los 40, por H. Cline, que abordaron brevemente el suceso.

Es por ello que la pregunta que nos toca responder en el siguiente capítulo será ¿cómo fue que el concepto de aculturación contribuyó a transformar las siguientes historias escritas sobre la Guerra de Castas? Tomando en cuenta que el cambio de rumbo en estas, estuvo íntimamente ligado a la delimitación de temas específicos que despertaron interés por sí

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Gonzalo, Aguirre Beltrán, *Obra Polémica*, México, INAH, 1976.

mismos, como es el caso de la Cruz Parlante, o los movimientos de revitalización indígenas. La Guerra de Castas ya no resultaría atractiva pensada solamente en función de las luchas políticas entre liberales y conservadores disputándose el control de la Península, sino que el nuevo giro se daría hacia el papel jugado por los indios dentro de ella. Este replanteamiento fue deudor no sólo del concepto de aculturación, sino de muchos otros marcos teóricos introducidos en la reflexión sobre las rebeliones indígenas del siglo XIX, tales como los de etnia, clase, comunidad, nación, Estado, y región. Conceptos que conforme delimitaban su dominio territorial se entrecruzaban o sumaban con otros tantos, haciendo del panorama, un mosaico complejo de relatos mucho más ricos y explicaciones profundas.⁸⁹

⁸⁹ Antonio, Escobar (coord), *Indio, Nación y comunidad en el México del siglo XIX*, México, CEMCA, 1993, p. 15.

III. El indio como sujeto disgregado

**"Por el robo de la tierra, por la esclavitud
impuesta, por los azotes, por la impiedad
para con Dios y los espíritus forestales, por
Jacinto Canek y las orejas cortadas de los
abuelos, por cada uno de esos pecados había
una deuda que pagar a machetazos."**

Nelson Reed

Después del necesario recorrido a través de la historiografía decimonónica de la Guerra de Castas y del breve recuento en la conformación del concepto de aculturación, que incidió directamente sobre el concepto de indio e indianidad, por fin llegamos a la tesis principal de este trabajo. A partir de los años 60 las historias sobre la Guerra de Castas construirían su trama en función de conceptos provenientes de diversas disciplinas sociales que guiarán tanto las preguntas formuladas como las respuestas aportadas.

Antes de dar inicio a este capítulo, debemos aclarar que el criterio de selección para incluir ciertas historias entre tantas otras que han sido escritas con la misma temática no fue exhaustivo. Nuestro interés se centro, sólo por aquellas que presentaba una variación en la trama de la Guerra. Esto no

quiere decir sin embargo, que todos los estudios escogidos comparten la misma pregunta hacia el suceso; mientras que para algunos el asunto central fue comprender la Guerra como un movimiento de revitalización cultural maya, para otros fue el de resolver el conflicto enfatizando los factores económicos puestos en juego durante el conflicto, destacando la figura del indígena en función de su clase social más que en su carácter étnico. Esto además quiere decir, que las investigaciones que analizaremos no son excluyentes sino por el contrario, son complementarias, tal como sucede en mucha de la historiografía contemporánea en donde los textos son continuaciones de planteamientos ya formulados que se apoyan y sustentan para presentar una mayor complejidad de los acontecimientos.

La forma de exposición que consideramos adecuado para iniciar nuestro análisis será cronológico. Destacando, dos textos principales y concluyendo con una serie de artículos y libros que a pesar de que no son monografías sobre la Guerra de Castas, brindan una perspectiva que vuelve a cuestionarse sobre algún punto parcialmente resuelto en los trabajos de investigación que los anteceden.

La Guerra de Castas como tema aislado

El primer estudio que reconsideró la Guerra de Castas e intentó explicarla rompiendo con las generalizaciones y suposiciones superficiales asumidas hasta entonces, fue el realizado por Howard Cline en una serie de artículos publicados entre 1941 y 1948. Aunque su aportación fue de cinco artículos y una tesis doctoral el enfoque dado en ellos se concentró a un análisis de tipo económico en donde se demostraba la dependencia económica a la que estaba sujeta la península de Yucatán con respecto a México y Cuba. El asunto de la rebelión indígena era abordado como una consecuencia de los problemas macroeconómicos remontándose para ello al año de 1821 momento en que se inicia la paulatina "degradación" del maya y su consiguiente insurrección campesina en 1847. Los estudios de Cline, no obstante fueron de suma importancia ya que abrieron la senda que otros autores recorrerían después. Sin embargo la conclusión a la que llegó no tuvo un largo alcance.

Como veremos más adelante, la Guerra de Castas no pudo explicarse solamente como la transformación de las estructuras agrarias que trastornaron el modo de vida comunitario de esas regiones, sino que otros tantos factores necesitarían incluirse para la conformación de una historia de la Guerra, tal como lo haría Nelson Reed.

Y habiendo comenzado ya, por nombrar a uno de los autores más importantes en la historiografía contemporánea de la Guerra de Castas, notaremos que luego de mencionarlo por primera vez, no podremos olvidarlo jamás, convirtiéndose en referencia indispensable para todos los textos consecutivos sobre el tema. Nelson Reed será el más referido de los autores contemporáneos de la Guerra porque será quien diseccione el acontecimiento aislándolo del resto de la historia de la Península de Yucatán, para después recrearlo como historia particular.

La historia de Nelson Reed publicada por primera vez en 1964, es relevante por varias razones. Reed fue el primer historiador que escribió un libro sobre la Guerra de Castas identificándola como un suceso que tenía suficiente relevancia como para ser tratado por separado, además de que introdujo una serie de conceptos para interrelacionar una gran cantidad de aspectos que antes no habían sido conjuntados en la explicación causal de la Guerra. Además de esto podríamos agregar que Reed, como excelente escritor, relató el conflicto involucrando a quien leía, apelando en algunas ocasiones más al sentimiento que a la razón, para comprender los motivos del suceso. *La Guerra de Castas* de Nelson Reed tiene por lo tanto, el privilegio de ser el punto de partida forzoso para la elaboración de cualquier tipo de historia referente a los sucesos que en 1847 conmocionaron la península de Yucatán.

Para iniciar nuestro análisis del libro de Reed, quizás debamos preguntarnos al igual que lo hicimos con los historiadores decimonónicos, de dónde provino su interés por este tema.

Reed comenta que tras una visita a Bacalar, donde pudo contemplar la destrucción que la Guerra de Castas había provocado y que todavía resultaba tangible, se sintió atraído e interesado por las causas que la habían desencadenado. A su

regreso a los Estados Unidos motivado por su experiencia en Yucatán, leyó el libro de Villa Rojas *The Maya of East Central Quintana Roo* quedando no solo interesado sino fascinado por aquella rebelión maya que había tenido el suficiente éxito como para fundar una sociedad independiente y de la cual escasamente se sabían sus detalles. Además de este texto Reed nutrió su inquietud con los artículos de Howard F. Cline quien hacía una análisis y síntesis de la Guerra desde un punto de vista económico, y lanzaba una invitación a la escritura de un libro que incluyera materiales recientes y reinterpretara los antiguos. Reed aceptando la laboriosa tarea, escribe un libro que se ofrece a la lectura no sólo de aquellos interesados en la historia desde un sentido académico, sino también para tantos otros diletantes de la historia.

En su narración sobre la Guerra, Reed se preocupó por narrar los combates con descripciones estremecedoras que nos involucraran directamente con los bandos que peleaban. Para lograrlo recreó las intenciones y miedos de los personajes principales de su historia. Cercano a la literatura histórica su forma narrativa llama la atención en este libro de historia que no cita nunca, pero que concluye con una densa lista de fuentes de primera y segunda mano. Reed supo inquirir en los sentimientos de sus protagonistas haciéndolos hablar con voz propia. Su historia pretendió abarcar todos los puntos de vistas, sin justificar, como hasta entonces se había hecho, la causa de los ladinos, construyendo una historia que englobaba los distintos intereses y emociones de los grupos encontrados: ¿Qué sintieron los indios cuando sus aldeas fueron destruidas? ¿Qué pensaban los jefes rebeldes al tomar sus decisiones? ¿Cuál fue la sensación general que generó la cruenta violencia de la Guerra de Castas?

Las conclusiones a las que llegó Reed respecto a los sentimientos y razones que tuvieron los indios para rebelarse fueron basados en cartas, testimonios escritos de la Guerra, documentos variados y finalmente en la intuición que este autor tiene sobre las pasiones humanas. Reed imprimió en su historia su propia concepción del hombre, así como del devenir histórico, y cercano al pensamiento de Hobbes, el miedo se convierte en esta historia en el factor generador que desenvuelve

la trama del conflicto. En este sentido su narración guarda cierta similitud con las historias de las cacerías de brujas de los siglos XVI y XVII. La persecución de los indios tiene por aparente origen un rumor sobre una supuesta conflagración maya, que finalmente resulta desmentido, pero que desencadena una violencia tal que vuelve irremediable la venganza maya. Con un tono trágico, Reed da entonces inicio a su narración que se centra en el temor que generó la guerra entre los habitantes no indios de la península: "Los amos veían la rebelión en los ojos de sus criados en una mirada extraña, en una risa insólita (...) Indios que habían llevado una vida pacífica pagaban ahora las atrocidades y los triunfos de los rebeldes." ⁹⁰ El atractivo del libro de Reed es pues, la narración de hombres movidos por pasiones, pero no sólo esto; Reed supo incluir marcos generales de explicación, que como nos dice en su prólogo "Sin tratar de escribir la historia de Yucatán ni un estudio cultural de los mayas" incluye grandes esquemas que dan "perspectiva a los acontecimientos". ⁹¹

Aculturación y sincretismo en la comprensión de la Guerra de Castas

Como ya hemos mencionado, el estudio de Reed utilizó variados puntos de apoyo y de partida en su formulación teórica y crítica. En el aspecto económico los estudios de Cline fueron fundamentales en la elaboración de un análisis estructural de la situación económica de la península. Pero además de este enfoque Reed también incluyó una mirada antropológica cuando fue necesario comprender el proceder indígena.

En este sentido podemos decir que *La Guerra de Castas* es un libro dual. Susceptible a ser dissociado en dos narraciones independientes pero ligadas, que analizan los eventos con métodos distintos: por un lado la "Guerra de Castas" concreta, que comenzó en 1847, y que arraiga sus causas en la transformación de la estructura económica, así como en los cambios políticos que vinieron tras la Independencia, utilizando

⁹⁰ Nelson, Reed, *The Caste War of Yucatan*, Stanford, The University of Stanford Press, 1964.

⁹¹ *Ibid.* p. 10

un método que se limita a la crítica de sus fuentes. Por otro lado el surgimiento de la Cruz Parlante que involucró al mundo indígena y que consecuentemente fue explicado a través de parámetros antropológicos. Reed otorgó tanta importancia al surgimiento de la Cruz que le dedicó un apartado completo en el que a través de comparaciones con otros grupos "primitivos" comprendía la razón de ser de este fenómeno representativo de la llamada revitalización cultural: "Perdiendo sus sacerdotes, las imágenes y los elementos esenciales de su vida espiritual" los mayas necesitaron de algún elemento de cohesión intergrupala, la Cruz Parlante fue la respuesta."⁹²

Sin embargo Reed no logró comprender del todo la perspectiva indígena de los hechos, ya que principalmente se apoyó en explicaciones significativas solo desde el punto de vista de nuestra cultura. Su relato necesitó de héroes y villanos que guiaran el desarrollo de la guerra y el surgimiento de la Cruz, apegándose a una trama convencional que identificaba sólo aquellos hombres que para los ladinos habían sido relevantes. De nuevo los líderes indígenas aparecen como aquellos que manipulan a la masa india, y por ejemplo José María Barrera tras la muerte de Manuel Nauat busca "sustituir con algo al ventrílocuo" para perpetuar el culto a la Cruz.⁹³ A pesar del empeño de Reed por recrear un panorama que incluyera múltiples puntos de vista no logró construir un puente entre nuestra interpretación de los acontecimientos y la comprensión que los indios tuvieron del suceso. Como todos los autores pasados, Reed repitió la idea de que los indios fueron *engañados* por un ventrílocuo astuto, destacando la figura de Barrera, que como veremos en el capítulo siguiente no tuvo la misma importancia para los indios que para los mestizos.

Para este escritor norteamericano, el hombre posee una esencia, que lo predispone a reaccionar bajo los mismos estímulos, más allá de que se trate de individuos pertenecientes a culturas disímolas; todos los hombres son iguales y según este supuesto, el sentido común y la intuición pueden considerarse una herramienta útil para la narración histórica. Por dicho

⁹² *Ibid.* p. 32

⁹³ *Ibid.* p. 30

motivo Reed no halló dificultad alguna en explicar el "sincretismo" religioso indígena: "(...) el macehual era como los demás cristianos salvo en que cuando sus oraciones no daban resultado, cuando a pesar de la novena prometida, las cosechas seguían siendo malas o la enfermedad continuaba era capaz de ir a buscar auxilio de los H-men (...)" ⁹⁴ Reed propuso una superposición de creencias pero no una fusión y recomposición de estas, más allá de que afirmaba la existencia de una síntesis cultural indohispana. Sin embargo aunque supo reconocer los sentimientos comunes a todos los hombres también trazó una distinción entre aquellos hombres primitivos y aquellos otros civilizados que no sólo eran diferentes sino que además estaban enfrentados.

Como muchos otros autores, Reed se planteó el problema de continuidad y cambio cultural que resultaba difícil de comprender cuando se tenía una postura esencialista. ¿Había sido la Cruz Parlante un verdadero resurgimiento de la cultura prehispánica? ¿O era una mezcla entre ambas culturas pero esencialmente el resultado de la aculturación indígena? Para este autor, la mayoría de las manifestaciones culturales, así como la organización intragrupal de los cruzob, tenían un antecedente cristiano que había reemplazado irreversiblemente a sus equivalentes precolombinos, sin que fuera posible un resurgimiento verdadero, aunque también aceptaba encontrar un fuerte parecido entre el mundo de los cruzob y el de los mayas precolombinos, variado en los detalles pero con la misma estructura indígena. ⁹⁵

A pesar de que Reed reconocía que la memoria cultural maya se había transformado con la imposición del cristianismo no pudo evitar contradecirse con la suposición de que la rebelión maya había sido una "vuelta a los orígenes" prehispánicos. La fuente de esta contradicción sería resuelta algunos años después cuando se logra visualizar la diferencia radical en la interpretación del conflicto por parte de los ladinos y la forma de haberlo vivido por los indígenas. Además de que, como lo menciona Reed, el pasado prehispánico sobrevivía en

⁹⁴ *Ibid.* p. 32

⁹⁵ *Loc. cit.*

la vida cotidiana de la aldea: "los logros artísticos e intelectuales de los antiguos mayas ya se habían perdido pero sus ideas religiosas y morales incorporadas en costumbres que eran la figura misma de su vida habían resistido y volvían a retoñar."

Continuando la teoría de cambio cultural de Redfield, Reed hizo una clasificación de los distintos tipos de macehualob, o mayas de Yucatán, que iba desde los que convivían con los blancos porque vivían en sus ciudades, hasta aquellos que vivían aislados y distantes pero sintiendo el poder impositivo del hombre blanco. Para Reed fueron estos últimos, los mayas subversivos, menos civilizados y más cercanos al hombre primitivo: "En Yucatán la Guerra de Castas fue iniciada y mantenida por los mayas de la zona limítrofe de la civilización, los huites y los que acababan de salir de esa categoría. Lo peligroso no era la prolongada opresión, sino la súbita aculturación." ⁹⁶ Es decir, para este autor la Guerra de Castas fue una guerra protagonizada por los indios menos "aculturizados", por los más alejados del contacto español que se lanzaron a luchar contra la civilización.

Las características que distinguían a los mayas rebeldes de los pacíficos se definían por las creencias religiosas generadas en la vida de la aldea y el cultivo de la milpa, que predisponían la mentalidad maya a la "lógica de la magia que es la transformación de los deseos humanos en la ley natural." ⁹⁷ Así como a la cosmovisión que no toleraba el cambio: "la visión del mundo del hombre primitivo es total, abarca todas las cosas de la vida dentro de un sistema comprensible y completo. (...) No hay más solución: o el sistema es bueno o su ego, su cultura y su mundo se desploman." ⁹⁸ Es por ello, que los mayas rebeldes en *La Guerra de Castas* fueron aquellos que al verse amenazados por la introducción de cambios en su tradicional sistema de vida, se revelaron obstinadamente. El fenómeno de la Cruz Parlante se explicaba para Reed sólo si se lo inscribía dentro del conjunto de movimientos realizados por pueblos

⁹⁶ *Ibid.* p. 55

⁹⁷ *Ibid.* p. 136

⁹⁸ *Ibid.* p. 137

igualmente "primitivos", como el caso de los indios de Norteamérica que con su danza de los espíritus, resistieron a la dominación europea. Pero sin jamás compararlo, por ejemplo, con la resistencia de los mormones en Estados Unidos, aunque ellos también hubieran creado una comunidad autónoma, bajo una consigna de caracteres religiosos. Reed se conformó con generalizar y comparar culturas totalmente distantes, que confirmaban el supuesto de la unidad mental entre "primitivos" y no deseaba entrar en detalle sobre el contenido de cada uno de estos fenómenos, que forzosamente alteraba su significado.

Los esquemas mentales para explicar la realidad no siempre son lógicos, siendo capaces de albergar en sí mismos contradicciones. En el caso de Reed, la aculturación no se reduce a un simple paso de la cultura indígena a la occidental, sino que es considerada como un proceso por el cual la cultura indígena integra los elementos europeos sin perder sus características originales, sin embargo la insistencia en la idea de que los indios como representantes de pueblos primitivos, se revelaron por una predisposición al cambio, nos hace evidente que para Reed el proceso de aculturación sin ser analizado en detalle, continua siendo inexplicable, limitándose únicamente a establecer una clasificación para este tipo de movimientos "que son el último recurso de las religiones populares contra la civilización materialista del mundo"⁹⁹ y hasta ahí se queda su reflexión.

La Cruz Parlante como fenómeno asilado

A pesar de que Reed fue el primer historiador que se introdujo en el tema de la Guerra, no fue el único que se interesó por el fenómeno de la Cruz Parlante. Sus antecesores fueron antropólogos que basados en categorías aplicadas a pueblos intrínsecamente primitivos desarrollaron hipótesis para resolver la cuestión del "resurgimiento" de creencias que a su vista eran de origen prehispánico. Oliver La Farge y Douglas Byers, por los mismos años en que Redfield realizaba su estudio, haciendo trabajo de campo en los Cuchumatanes, llegaron a la conclusión de que la sobrevivencia de un vasto cuerpo de la civilización

⁹⁹ *Loc. cit.*

precolombina se debía a que esta continuaba siendo el sentido existencial de los habitantes de dicha zona, y puesto que la estructura del pensamiento indígena era en esencia mesoamericano, La Farge concluyó que el problema de la Cruz, aunque a primera vista parecía cristiano, no lo era.¹⁰⁰

Muchos años después, en 1963, Charlotte Zimerman, escribió su artículo *The Cult of the Holy Cross: analisis of cosmology and catholicism in Quintana Roo*¹⁰¹ en el cual basándose en la distinción que establecían Mircea Eliade y Eric Voegelin entre religiones cosmológicas immanentes y religiones trascendentes llegó a la misma conclusión que treinta años atrás habían llegado La Farge y Byers: el culto a la Santa Cruz no podía haber sido un culto cristiano ya que los indígenas reinterpretaron a su manera los símbolos y ritos del cristianismo. Al igual que Reed, Zimerman supuso que el culto de la Cruz nacía cuando los indios mayas ya casi vencidos se unían en torno al nuevo culto religioso y militar. Sin embargo, la dirección de la investigación fue diferente que la de Reed, porque lo que a Zimerman le interesaba desentrañar no era tanto cómo el movimiento de revitalización había surgido, sino la validez de éste desde el punto de vista cristiano. Para esta autora de rasgos fundamentalistas, la religión cristiana poseía dogmas que no podían ser reinterpretados, y por tanto su preocupación era la de descubrir si era o no cristiano el culto de los mayas de Chan Santa Cruz. La respuesta que dio a dichas inquietudes fue negativa, porque desde la posición de Zimerman, el Dios cristiano era utilizado por estos mayas como un dios cosmológico. El cristianismo indígena en este sentido resultaba tan solo aparente, ya que los indios de Chan Santa Cruz elegían a sus propios sacerdotes, y entendían por pecado y expiación lo que ellos creían conveniente en función de su propia interpretación cosmológica.¹⁰² Aunque Zimerman reconoció como inválida la idea de que el culto a la Cruz había sido un

¹⁰⁰ Oliver la Farge, Douglas Byers, *op.cit.* p.185-186

¹⁰¹ Charlotte, Zimerman, "The cult of the holy cross: analisis of cosmology and catholicism in Quintana Roo", en *History and Religions*, 1963, vol. 3.

¹⁰² "The point here, in conclusion is that there are a great many practices in the cult which have christian names and appear to be Christian or Catholic and have been called catholicism and are not", *Ibid.* p 59

fraude, su opinión sobre las creencias indígenas fue excluyente al no considerar que en la práctica, no existe un cristianismo único, puro y auténtico.

Resistencia, etnicidad y clase

En los años siguientes a *La Guerra de Castas* de Reed, el debate sobre el concepto de cultura continuo aportando ideas que lo enriquecerían al cuestionarlo. Dicho concepto dejó de ser concebido únicamente como algo concreto posible de asir o como un código escondido que el antropólogo decodificaba; su acepción tomó un matiz inestable, producto de las múltiples atribuciones de significado que cada grupo humano tenía para interpretar su realidad. Fue entonces cuando a la antropología le comenzó a interesar el problema de la identidad entendida como un proceso simbólico de identificación grupal. Trasladando con ello el concepto de grupo cultural al de grupo étnico.

La idea de etnicidad también se transformó y enriqueció. Y esto sucedió porque las sociedades humanas dejaron de ser vistas como islas asiladas con culturas disociadas entre sí, que se transformaban principalmente como respuesta a factores ecológicos locales. Las distinciones étnicas ya no podían ser estudiadas sin considerar la interacción y aceptación social, convirtiéndose incluso en el eje fundamental sobre el que estaban contruidos los sistemas sociales que las contenían. Los antropólogos se dieron cuenta que en un sistema multiétnico como en las ciudades, los diversos grupos étnicos no desaparecían como consecuencia de la aculturación, sino que las diferencias culturales persistían a pesar de la interdependencia y el contacto interétnico. La etnicidad dejó de poner su énfasis en la autopropetuaación biológica, o la similitud de valores culturales entre los miembros de un grupo, y empezó a concentrarse más bien en la autoidentificación de los miembros del grupo frente a los otros grupos.¹⁰³ Esto implicaba además que el grupo étnico poseía la misma cultura como resultado, más que como característica primaria y definitiva, y que las continuidades étnicas dependían de la conservación de un límite.

¹⁰³ Frederik, Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976.

El concepto de cultura asociado al de etnicidad sufrió transformaciones, abandonando por completo su posición de categoría esencialista regida por relaciones fijas

Este enriquecimiento de supuestos conceptuales también incidió en la reflexión acerca de los movimientos de rebelión de los grupos sociales, ahora denominados grupos étnicos. Conflictos que hasta entonces habían sido visualizados como luchas contra el progreso y la civilización son a partir de este momento, reinterpretados como movimientos de revitalización cultural, o resistencia étnica. El concepto de etnicidad contribuyó entonces, a la definición de las fronteras entre los distintos grupos humanos, más que al establecimiento de la oposición entre lo moderno y lo primitivo, fisionando al concepto de indio que se disgrega en una multiplicidad de grupos étnicos poseedores de sus propias categorías de identidad.

Los textos analizados en seguida, poseen puntos de encuentro y preguntas comunes; para todos será indispensable aclarar quiénes fueron los sujetos rebeldes en la Guerra de Castas, y porqué no todos los mayas de Yucatán se rebelaron. Estas nuevas consideraciones serán, entonces, las guías que nos servirán para entender el concepto de indio que cada autor tiene. Además de la exposición sobre el tema de la Cruz Parlante que nos dará una amplia perspectiva de cómo al correr de los años, los estudios sobre un mismo tema contestaron inquietudes muy variadas.

A partir de los años 70 autores contemporáneos como Leticia Reyna, Henri Fravre, Jean Meyer, y Leticia Mayola, entre otros, comenzaron a tratar la cuestión de los indígenas del siglo XIX bajo dos temáticas centrales: la desamortización de las propiedades comunales indígenas y las rebeliones indias vistas como el posible efecto de los intentos desamortizadores.¹⁰⁴ Dentro de esta misma línea de investigación podemos situar a Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, que en su libro *La resistencia maya* (1977), replantean la Guerra de Castas como un movimiento de revitalización

¹⁰⁴ Antonio Escobar, *op.cit.*, p.15

étnica motivado por factores económicos tales como la expansión de la hacienda. Para lograr este objetivo, los autores procedieron, primeramente a abandonar los dualismos conceptuales que dividían a los actores del enfrentamiento armado en dos bandos contrarios y desiguales. Barabas y Bartolomé propusieron definir a los actores de la guerra en función de su identidad étnica y no en función de los prejuicios de los escritores decimonónicos que generalmente eran las fuentes utilizadas para la escritura de dicha historia. El conflicto en *La resistencia maya* ya no puede ser resumido al enfrentamiento en abstracto de indios contra blancos, pero tampoco puede ser explicado como la última manifestación de autonomía de aquellos mayas sumidos en el proceso de aculturación dirigido irremediabilmente rumbo a un mestizaje homogeneizante, que en un futuro no muy lejano los integraría a la sociedad moderna.

Barabas y Bartolomé utilizaron el concepto de etnicidad, mas que el de clase porque este último solo resultaba legítimo si se le consideraba dentro del sistema de producción capitalista. Además de que para estos etnohistoriadores, el asunto no podía seguir siendo explicado según el modelo que veía a la Guerra como el proceso de transformación entre dos estados opuestos y absolutos, traducidos a Civilización versus Barbarie, o Indianidad versus Mestizaje, en tanto que los esquemas conceptuales simplistas no habían sido capaces de responder a inconsistencias que la realidad albergaba. La clasificación de cada bando no podía ser definida tan sólo por el color de piel o los rasgos culturales estáticos del grupo, sino que dependía de la forma de autoidentificación de los mismos participantes del conflicto.

La respuesta que ofrecieron los autores de *La resistencia maya* introdujo nuevas categorías conceptuales que situaron a la Guerra de Castas en el contexto de la revitalización cultural. Para sustentar este nuevo esquema, que también fue utilizado por Nelson Reed, Barabas y Bartolomé enfocaron su atención en la identidad étnica de los grupos interactuantes. Mientras que Reed había atribuido la forma de resistencia de los mayas a su definición de "pueblo primitivo", Barabas y Bartolomé profundizaron en esta clase de resistencia, ¿Porque sucedió de

esa forma la rebelión? ¿Cómo se veían los mayas rebeldes frente a los “blancos”, y frente a los otros grupos mayas? Y principalmente ¿cómo se mantuvo su identidad y porqué fue “recuperada” en un momento determinado?

Continuando con el modelo propuesto por Eric Wolf para las comunidades campesinas, Barabas y Bartolomé visualizaron a la sociedad maya dividida en dos partes predominantes de organización social: la hacienda y la comunidad india. Las dos separadas entre sí por una barrera étnica, que convertía a ambas en unidades políticas y económicas autónomas, aunque no por ello independientes entre sí. La comunidad indígena siempre estaba sujeta a la ladina y por consiguiente conformada como una cultura parcial en donde sus miembros estaban íntimamente relacionados con el mundo exterior.¹⁰⁵

Barabas y Bartolomé definieron entonces a los dos subsistemas étnicos que interactuaban en la Península pero que a su vez también estaban divididos en su interior. Por un lado el subsistema maya que se conformaba por tres subgrupos: el antiguo peón de hacienda; el macehual de los pueblos; el huit' o maya del monte, que desde la Colonia se había asentado lejos del alcance español, y que incrementaba su población con los inmigrantes recientes que huían de la explotación ladina. Enfrentado a este subsistema estaba el subsistema regional de los “dominadores”, constituido por blancos, mestizos, y mayas “renegados”, diferenciándose internamente por su posición de clase o su pertenencia racial, pero formando un bloque étnico con respecto al indio.¹⁰⁶ Entre estos dos sistemas existía como es de esperarse, fricción interétnica, que para estos antropólogos era producto del sistema de dominación impuesto a los grupos indígenas.

Aunque estos autores partían del supuesto marxista según el cual, la situación colonial condicionaba las relaciones de clase y estas a su vez condicionaban las relaciones interétnicas, reconocieron también, que en la Guerra de Castas la

¹⁰⁵ Hewitt, *op.cit.*, p 112-114

¹⁰⁶ Alicia, Barabas, Miguel, Bartolomé, *La resistencia Maya*, México, INAH, 1977, p. 20

respuesta política no se estableció en función de la lucha de clases sino de la identidad étnica, en tanto que los mecanismos de la rebelión plantearon desde sus comienzos una solidaridad étnica contra los blancos, identificados no sólo como explotadores y dominadores (quienes controlaban los medios de producción y poseían las tierras) sino como invasores.¹⁰⁷ En este sentido la identidad desarrollada por los mayas fue una identidad histórica "que les proporcionaba [para su unión] un fragmentario recuerdo del pasado cultural."

Dividido el subsistema maya de esta forma, los autores concluyeron que las presiones que desencadenaron la revuelta fueron diferentes para cada uno de los tres subgrupos mayas, y por ello, la respuesta también fue distinta. Sin embargo la puerta de acceso a la controversia es abierta en este planteamiento ya que a pesar de que Barabas y Bartolomé fundan su explicación en el supuesto de identidad étnica como vinculación primordial en el conflicto de la Guerra no explican porqué incluyeron a los batabes (caciques) y peones de hacienda dentro del subsistema étnico correspondiente a los criollos y mestizos, excluyéndolos del subsistema maya. Con esta inclusión pareciera ser que la división dual establecida como modelo, se basa más en la posición de clase que en la de etnicidad. Barabas y Bartolomé argumentan sin embargo que dicha división supone que el primer subsistema se caracterizaba por ser el subsistema que controlaba los niveles de operación (económico, político y social) del sistema. Por ello, más allá de la identidad, los autores trazaron finalmente, la línea divisoria entre los grupos que interactuaron, en función de su posición socioeconómica y no de la identidad étnica.

En todo caso resulta interesante el punto de partida que Barabas y Bartolomé toman para elaborar su historia, es decir el cuestionarse cómo es que se conceptualiza el grupo a sí mismo y conceptualiza a los otros. Además de que su narración al estar integrada a la descripción etnográfica brinda una comprensión más profunda de los significados que guardaban ciertos elementos que en la Guerra tuvieron gran relevancia para los indígenas, como es el caso de la cruz, el cenote, o el cedro; o el

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 71

papel jugado por Manuel Nahuat que ya no es tomado como un ventrílocuo oportunista sino como un interprete.

Así sabemos que los descendientes de los insurrectos en la guerra, se autodenominaban *macehualob*, término de origen nahuátl que para estos grupos era equivalente a “maya”, y se refería a los miembros de un mismo grupo organizacional y no a los portadores de la lengua y los restos del patrimonio cultural maya yucateco, a quienes denominaban *mayeros* y quienes preferían ser identificados como “mestizos”. Los macehualob llamaban a los extranjeros *dzulob*, siendo este apelativo, generalmente un termino despectivo, mateniéndose en la conciencia macehual como un sinónimo de enemigo, al igual que el de *huache* que aludía a los mexicanos (no yucatecos) y a los soldados de la Federación. Sin embargo la apreciación que los macehuales tuvieron respecto a los ingleses u hombres rojos no fue negativa ya que estos no eran vislumbrados como dominadores. Tomando en cuenta este hecho, podemos concluir que la insurrección y su secuencia posterior no se desarrolló contra los “blancos” en general sino contra los “españoles”, o sea el grupo étnico de los dominadores. Barabas y Bartolomé intentaron demostrar a este respecto, que los mayas no cayeron en una xenofobia racial sino que su ataque fue dirigido solo contra los representantes de su sojuzgamiento étnico.¹⁰⁸

El problema de porqué no todos los indígenas se unieron a la causa es solucionado por Barabas y Bartolomé explicando que aquellos mayas que se unieron al “enemigo” lo hicieron porque se “desmayizaron”. Es decir adoptaron una identidad negativa portadora de la internalización de la discriminación étnica procedente del dominador, aunada a la larga dependencia al subsistema dominante, sin que por ello adquiriesen los privilegios y el control que poseían los criollos y mestizos. Esta suposición que claramente nos remite a la idea de Balandier, según la cual el colonialismo implica la manipulación de estereotipos raciales o étnicos como estrategia del colonizador, nos obliga a preguntarnos ¿qué es una identidad positiva o negativa? o ¿qué significa ser indio y qué implica dejar de serlo?

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.41

La idea de identidad negativa propuesta por los autores de *La resistencia maya*, parece sugerir que los indios deben de reconocer que son indios basándose en su origen racial sin la posibilidad de renunciar a su identidad. Ya que en caso de que así sucediese, estos individuos se traicionarían a sí mismos, negándose. El esencialismo cultural manifestado en esta premisa supone que las tradiciones son la esencia del ser Indio y que funcionan como parámetro objetivo para los antropólogos cuando quieren determinar que tan indígena es un grupo humano. La "indianidad" de un grupo sin embargo, no puede ser determinada desde afuera, como veremos en estudios más recientes, sino que debe de ser determinada desde adentro considerando la propia opinión de los integrantes del grupo.

Continuando con los prejuicios frente al concepto de indianidad que para Barabas y Bartolomé parece ser siempre de tipo positivo, encontramos que en su análisis sobre la Guerra, no reconocen que la identidad indígena puede ser desechada por alguno de los individuos a quien le correspondería poseerla. Pero aceptando por otro lado, el mismo fenómeno a la inversa. Es decir en su estudio muestran cómo el proceso de aculturación no va siempre en el mismo sentido y en el caso maya es posible encontrar la inclusión de algunos grupos negros y mestizos que incorporaron la misma identidad que la mayas. Justificando este hecho con la peculiaridad de que dentro de las comunidades indígenas existía un sistema igualitario que permitía el surgimiento de una *mayización* progresiva de los aliados a quienes se les exigía incorporarse al grupo macehual.

El porqué de la revuelta resulta claro en *La resistencia maya*: la expansión territorial y la aparición de las plantaciones de henequén fueron las causas que provocaron la Guerra. Sin embargo lo que para estos etnohistoriadores resulta importante no es tanto el porqué de la Guerra sino el cómo: la forma en que se rebelaron los macehuales. La etno-resistencia maya se conformó con la creación de nuevos centros ceremoniales que les permitían a los mayas, mantener el sistema socioreligioso que posibilitara y legalizara su existencia como grupo después de que se perdiera la posibilidad de mantener su independencia total. La continuidad ideológica de este movimiento con las rebeliones de la época colonial fue clara para estos autores, ya

que se trataba de componentes prehispánicos o hispano-mayas sincretizadas.

Barabas y Bartolomé partieron del esquema trazado por Rodolfo Stavenhagen que definía y desglosaba las relaciones interétnicas que se habían desarrollado a partir de la situación colonial, y que brevemente podrían resumirse en una discriminación étnica, aunada a la dependencia política, inferioridad social, segregación residencial, sujeción económica e incapacidad jurídica, además de la "deculturación" a la que según Barabas y Bartolomé, fueron sometidos los pueblos indígenas tras la conquista. Basándose en dicho modelo y como antecedente a *La resistencia maya*, Alicia Barabas investigó cada uno de los levantamientos coloniales que dejaron testimonio histórico, relacionando unos con otros. La conclusión a la que esta autora llega coincide con las ideas de Favre, según las cuales las rebeliones de los mayas dependían del grado de conciencia que los indígenas tenían de sí. Conciencia que para esta autora, era contraparte de la ideología profética o carga ideológica contenida en las rebeliones indias, y que estaba presente en los mitos mayas, como en los libros del Chilam Balam. La relación entre ideología y mito es tomada, por esta antropóloga, de G. Balandier para quien el mito implicaba "las construcciones simbólicas de una cultura, que explican y permiten manejar la vida social, al tiempo que dotan a los hombres de conductas ejemplares de acción."¹⁰⁹ Barabas les atribuye a las rebeliones indígenas elementos mesiánicos porque las luchas indígenas traducidas en movimientos religiosos poseen en su fundamento una protesta contra la situación actual de las cosas.¹¹⁰

El surgimiento de la Cruz Parlante Consecuentemente es clasificado dentro de los movimientos mesiánicos, o sea movimientos sustentados por ideologías religiosas, en los cuales el Mesías promete a los fieles la inmunidad y el triunfo de una

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.6

¹¹⁰ Alicia Barabas, Miguel Bartolomé *La iglesia maya. Profetismo, milenarismo y mesianismo en las insurrecciones mayas de Yucatán*, México, INAH, No. 5.

oposición total hacia sus enemigos y su civilización,¹¹¹ ofreciendo a sus seguidores libertad del opresor y salvación.¹¹²

Barabas y Bartolomé describen el surgimiento de la Cruz como un movimiento mesiánico, apoyándose además en Vitorio Lanternari para quien los movimientos mesiánicos son una combinación de paganismo y catolicismo que intenta liberarse de la "ruta" impuesta por el hombre blanco. La idea de que las sociedades no occidentales expresan su sentimiento anti-europeo a través de estas "guerras santas" se mantiene constante en el libro de *La rebelión maya*. Los movimientos mesiánicos son llamados de este modo porque todos ellos son siempre dirigidos por personas con gran prestigio social, como el shaman de la comunidad o un profeta que surge, y que en algunos casos, se identifica con la reencarnación de algún santo o de Jesucristo mismo. Barabas y Bartolomé identifican a Juan de la Cruz como la deidad más actuante, y le asignan la denominación de líder mesiánico mitificado que recuerda a la figura del Itzamná maya: Señor de los cielos, de la noche y del día. Para estos autores Juan de la Cruz es un héroe cultural con características solares y al igual que Itzamná, es el iniciador de los mensajes escritos de la Cruz y legitimador de las posesiones territoriales de los macehuales, a la vez que modelo para la institución sacerdotal de los cruzob. La Santísima Cruz es la hierofanía máxima que representa a la jerarquía divina en la tierra. No solo transmitiendo los mensajes de las divinidades y recibiendo los enviados por los hombres a ellas, sino también controlando el orden moral y religioso de cada subtribu, teniendo una potencia sagrada tal, que puede llegar a actuar en forma independiente como una deidad en sí misma.¹¹³

Bartolomé y Barabas inscriben al movimiento de los cruzob dentro de una "cosmología milpera" que fusiona personajes cristianos como la virgen María y San Miguel Arcángel con personajes mayas como los Chacacob, el Ku Kax,

¹¹¹ *Ibid*, p. 31

¹¹² Lanternari, Vittorio, *The religions of the oppressed, A study of modern messianic cults*, trad de Lisa Sergio, London, MacGibbon & Kee, 1963, p186-188.

¹¹³ Miguel Alberto, Bartolomé, *La Iglesia maya de Quintana Roo*, INAH, 1976, p. 14

los Balam Col. Teniendo todas estas entidades la función básica del riego y el cuidado de la milpa. La labor de estos autores es, como vemos, además de reducir a cierta categoría el fenómeno de la Cruz, analizar y desglosar los elementos de la Guerra incluidos en esta cosmología propia de los macehualob.

La idea de movimiento mesiánico es tan marcada en Barabas y Bartolomé que afirman que los cruzob se sentían el pueblo elegido por Dios,¹¹⁴ suposición que ningún otro autor repite. La idea base que sostiene esta clasificación es que las sociedades primitivas toman elementos del evangelio sobre los cuales elaboran una reflexión de su propia experiencia. Lanternari explica además, que en estos movimientos es el choque de sociedades con distinto nivel de desarrollo lo que desencadena el fenómeno. Es decir, aunque Barabas y Bartolomé se desapegan inicialmente del modelo de oposición entre modernos y primitivos, regresan al él en el momento en que consideran a los movimientos mesiánicos bajo las premisas de Lanternari, para quien los movimientos mesiánicos son producto del choque cultural entre sociedades con grados distintos de desarrollo cultural.

La fundación de Chan Santa Cruz dará pié, según estos autores a la formación de una "cuarta sociedad" que se diferenciaba de la española, la prehispánica y la aculturada (que fusiona rasgos mayas con hispánicos). En opinión de estos autores la síntesis ocurrida tras la revitalización, conformó una nueva sociedad en el sentido organizacional, caracterizándose por poseer un gobierno teocrático y estar cargada de "sacralidad".¹¹⁵

Por último podemos agregar que la historia de Barabas y Bartolomé no termina con la conquista a Chan Santa Cruz por el general Bravo, durante el Porfiriato, sino que se extiende más allá de 1935. Para *La resistencia maya*, la colonización del mundo indígena no termina con la Independencia de México o la Revolución mexicana sino que es un proceso prolongado hasta la época actual.

¹¹⁴ Barabas y Bartolomé, *op.cit.*, 1977, p.31

¹¹⁵ *Ibid.* p.33

La abolición de cualquier generalización: la indianidad disgregada.

Aunque el anterior análisis realizado por Barabas y Bartolomé sobre la Guerra propone un esquema mucho más complejo sobre el mundo existente en la península de Yucatán durante el siglo XIX, utilizando conceptos indispensables como el de etnicidad, no logra deshacerse de una perspectiva que ve a la comunidad indígena como una comunidad cerrada con fronteras bien definidas. Los presupuestos sobre la Guerra de Castas y los indígenas seguirán transformándose y estudios más recientes ampliarán la idea de diferencia étnica al estudiar los antecedentes de la Guerra.

El primer artículo que discutiremos es el de Terry Rugeley para quien la aparente paz existente en la península de Yucatán antes de la guerra es un idea falsa, desmentida por la evidencia de abundantes levantamientos locales registrada en los archivos municipales, que demuestran que más allá de ser enfrentamientos característicos de una comunidad cerrada y corporativista enfrentada a las amenazas del mundo exterior, son ejemplos de levantamientos decididamente municipales y multiétnicos del México independiente. Rugeley afirma que si sumamos todos los movimientos disidentes coloniales y del México independiente podemos inferir que la Guerra de Castas emergió en un ambiente sociopolítico muy diferente del mundo polarizado de mayas y españoles.¹¹⁶

Debemos prestar especial atención al hecho de que Rugeley no coincide con la idea fomentada por Nelson Reed, primeramente y después por González Navarro sobre el "apartheid" colonial. Su argumentación gira en torno a que dicha suposición de aislamiento obscurece el dinámico préstamo e intercambio cultural que prevalecía en Yucatán en esos años. Por ello para comprender a profundidad la sociedad maya decimonónica, es necesario desechar la suposición mantenida por del indigenismo mexicano que sugirió una dicotomía entre casta (o dominio justificado étnicamente) y clase, en donde el concepto de casta tenía una posición predominante sobre el de

¹¹⁶ Terry, Rugeley, "Rural political violence and the origins of the Caste War", en *The Americas*, 53, abril, 1997, p.469.

clase en la diferenciación social de las regiones de refugio.¹¹⁷ Para Rugeley en contraposición a esta idea, los indígenas poseían elementos tanto de clase como de casta en función del contexto donde estuvieran inscritos.

La investigación de este autor norteamericano comienza por explicar cómo fue que a principios del siglo XVIII el colapso demográfico de la población indígena hizo que muchas tierras quedaran disponibles para nuevos colonos, además de que un mercado urbano promovió que los españoles empezaran producciones comerciales en el campo. Según este autor el crecimiento de las comunidades rurales, durante este periodo no fue únicamente maya sino también mestizo y hasta negro.¹¹⁸ Y aunque la identificación étnica de mayas y españoles existía, ésta no era rígida y en muchos casos se prestaba a interacción política.

Por dicha razón los levantamientos de la Guerra fueron consistentemente multiétnicos. Los mayas no estaban en el mismo bando defendiendo sus intereses contra los extranjeros y mas bien estaban estableciendo alianzas que dividían a las comunidades en facciones contendientes. Según este autor, lo que los levantamientos de este tiempo revelan, son las tensiones entre el control local por parte de los bataves y el control metropolitano. En este punto coincide también la investigación de Don Dumomnd según la cual la frecuencia de apellidos hispanos entre los líderes de la Guerra de Castas, muestra la alta participación mestiza en el conflicto, aunque estos líderes hablaran maya y se identificaran como tales.¹¹⁹

Como otras investigaciones norteamericanos, la de Rugeley trabaja con el concepto de campesino, más que con el de indígena. Denunciando de nuevo, la falsa idea de que las comunidades indígenas estaba herméticamente cerradas y que permanecían pasivas y homogéneas frente a la modernización. Su visión de los indígenas es cercana a la de Eric Wolf para quien la diferencia entre campesinos y primitivos (primitivos

¹¹⁷ Hewitt, *op.cit.*

¹¹⁸ Rugeley, *op.cit.*, p 474.

¹¹⁹ Don Dumond, "Chiefdoms and power politics" en Grant Jones (comp), *Anthrology and History in Yucatan*, The University of Texas Press, Austin, 1977, p.106.

como concepto equivalente a indio), radicaba en que los primeros eran pobladores rurales sujetos a los dictados del estado que los subordinaba, a diferencia de los segundos, que habitando zonas rurales, se caracterizaban por vivir fuera de cualquier estructura política externa.¹²⁰ De ahí que para Rugeley pocas ideas son tan erróneas como aquella que suponía que fueron los indios más cercanos al mundo prehispánico, los que se revelaron a la cultura occidental. Con esta afirmación, este historiador critica directamente la tesis de Barabas y Bartolome, que como recordaremos, se referían al grupo étnico de los huit's como al grupo principalmente rebelde. Para Rugeley la existencia de estos mayas "salvajes" como grupo étnico singular es solamente una leyenda. Su escepticismo se fundamenta en que el término de *huit* fue originalmente un patronímico encontrado en el área de Tizimín y Espita. Además de que el término fue utilizado durante el siglo pasado para referirse a campesinos que eran hábiles en desplazarse por la selva. En este sentido encontramos de nuevo la coincidencia con Dumond, quien afirma que en el movimiento de la Cruz Parlante nada parece derivarse de las antiguas formas sociales prehispánicas, además de que los indígenas mayas que se levantaron se identificaban a sí mismos como cristianos, siendo esta identificación lo que resulta de verdadera relevancia para las investigaciones contemporáneas.¹²¹

Para Rugeley, la violencia en la Guerra de Castas estalla, no tanto como la toma de conciencia del campesino sobre su situación, sino como la resistencia a los intentos de control sobre el trabajo, los impuestos y la dirección política de los ladinos, siendo incluso en ciertas ocasiones la misma violencia la generadora de mas violencia.

El mérito del libro de Rugeley, es que ofrece un esquema sumamente dinámico y útil para comprender cómo fue que la guerra comenzó por ciertas razones que luego se fueron transformando a medida que la guerra transcurría. Dentro de dicha explicación no existe una explicación unicausal ni fija de la misma. Rugeley destierra por completo la idea de continuidad

¹²⁰ Eric, Wolf, *Peasant wars of the 20th century*, London, Faber&Faber, 1969.

¹²¹ Dumond, *op. cit.*, p.106

cultural maya inalterada que fluye por debajo de las normas hispánicas, recreando más bien un mundo interactivo a nivel cultural en donde las comunidades de Yucatán tienen intereses diversos dentro de los mismos grupos indígenas. Su artículo pone de manifiesto además, que la etnicidad, hasta inicios del siglo XX, existía solamente diferenciada y visible como un concepto cultural y no como una entidad política.

En las más recientes investigaciones sobre la Guerra, la idea de resistencia también se ha visto cuestionada, como lo hace José Arturo Güemez Pineda en su artículo "Every day forms of maya resistance", donde estudia las formas de resistencia cotidiana que en muchos casos fueron más efectivas en las protestas campesinas que las estrategias violentas de resistencia. Lo que es interesante notar es que para este autor la resistencia fue una actitud continua y no surgida de la nada; hipótesis que rompe con la creencia de que toda resistencia indígena fue una resistencia armada.¹²² Este autor cuestiona el supuesto, según el cual, los indios del noroeste de la Península eran dóciles y enajenados a la imposición española, para demostrar que a pesar de su condición subordinada, los mayas del noroeste adoptaron una variedad de actitudes que tenían impacto y modificaban el régimen en el que vivían. El ejemplo dado por este autor es el robo de ganado que representaba no sólo una estrategia de sobrevivencia sino también una forma de protesta social.

Como vemos, los estudios analizados poseen elementos en común derivados de una noción similar de lo que un indio es y su relación con el resto de la sociedad. Como recordaremos, la cuestión de porqué algunos indios se aliaron o no a los blancos había sido explicada en función de una mayor o en menor aculturización de estos, sin embargo a los historiadores de las dos últimas décadas, lo que les interesó

¹²² Arturo, Güemez Pineda, "Everyday forms of mayan residence: Cattle rustling in Northwestern Yucatan, 1821-1847", en Joseph Gilbert (ed), *Land, Labor and Capital in Modern Yucatan. Essays in Regional History and Political Economy*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 1991, p.19.

aclarar fue en función de qué otros factores se vinculaba la variable de aculturación. La respuesta a la que llegaron todos los autores contemporáneos que se preocuparon por el tema, fue que el grado de aculturación de los mayas de Yucatán dependía de la dispersión territorial de la población. Y guiándose bajo esta consigna, lo primero que abordaron en sus artículos o libros fue obviamente, la descripción del territorio de la Península de Yucatán, interrelacionada con aspectos económicos y sobretodo demográficos.

El resultado de dicho análisis geográfico puso de manifiesto el heterogéneo mosaico cultural de la península de Yucatán. Como lo ilustra Marie Lapointe en su libro, *Los mayas rebeldes* en donde nos hace ver la existencia de cuatro patrias chicas dentro de Yucatán, durante 1845, que eran el resultado de la distribución demográfica, la composición étnica, los principales tipos de unidad de producción y las instituciones relacionadas con los indígenas válidas para la Península.¹²³ La evidencia estadística que estos autores manejaron demostró, entre otras cosas, las contrastadas condiciones de Yucatán. Don Dumond analiza por ejemplo, cómo la explotación económica de Yucatán variaba considerablemente de una región a otra. Y mientras que la zona alrededor de Mérida, la franja norte que llegaba hasta Valladolid y la línea costera oeste que llega hasta Campeche eran consolidadas regiones productivas desde la época colonial, que estaban pobladas por haciendas, plantaciones, ranchos y pescadores; la zona que rodeaba a Valladolid estaba muy atrasada económicamente, además de que tenía el mayor porcentaje de población indígena con respecto a la población blanca. El territorio al sur y este de Tekax y Peto según este historiador, era tierra que había sido cultivada por los indios hasta que llegaron los cultivos de caña de azúcar, estando prácticamente incomunicada más al este y sur, sin caminos, y sin población blanca. La distribución de población refleja para Dumond, la explotación de la tierra. En 1845 cerca del 70% de la población vivía en áreas coloniales del norte y oeste, mientras que el 30% habitaban en la zona de desarrollo

¹²³ Marie Lapointe, *Los mayas rebeldes*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1983.

azucarero, solo el 1% vivían en el sur y este de la península, donde sólo existía una ciudad con habitantes ladinos.¹²⁴ Por su parte, Marie Lapointe muestra cómo la gran parte de la población indígena se concentró lejos de los grandes centros urbanos como Mérida e Izamal. Los indios pertenecientes a esta sección antes de la Guerra no habían sido despojados de sus tierras en la misma medida que los del este y del sur, ya que el despojo había tenido lugar en los siglos XVI y XVII y mientras que los mayas de Campeche eran en su mayoría peones o jornaleros, los de Valladolid cultivaban maíz con el sistema de roza y quema y la mayor parte de ellos pertenecían a ranchos o pueblos de una dimensión insignificante.

Otra de las cuestiones, que en gran medida complejizaron la pregunta a resolver en la historiografía de la Guerra de Castas, fue el desarrollo productivo y económico en Yucatán. Como ya habíamos señalado, Howard Cilne fue un de los precursores del análisis económico, que encontró en el episodio azucarero y henequenero de Yucatán una de las vías para comprender el surgimiento del conflicto de la Guerra. Así, los continuadores de su investigación consideraron como una de las mayores causas de la Guerra, el rápido cambio agrario implementado por el gobierno después de la Independencia que trastornó el modo de vida comunitario de esas regiones. Para estos autores fue la transformación de cerca de 800 hectáreas de tierra a propiedad privada lo que representó una grave amenaza a la forma de vida maya.¹²⁵ Para autores como Robert Patch, o Don Dumond, la Guerra fue el resultado del crecimiento demográfico y más importante, la implementación del programa agrario liberal impuesto por el gobierno.¹²⁶ Según el artículo de Patch, *Decolonization, the agrarian problem, and the origins of the Caste war, 1812-1847*, los orígenes de la guerra se vislumbran cuando los sanjuanistas, grupo de liberales yucatecos, adoptaron la constitución de Cádiz de 1813, transformando con ella la estructura agraria. La libre

¹²⁴ Don, Dumond en, Grant, Jones (ed) *op.cit.*, p.105.

¹²⁵ Robert, Patch, "Decolonization, the Agrarian problem and the origins of the Caste War, 1812-1847", en Joseph Gilbert, *op.cit.* p 81.

¹²⁶ *Ibid*, p 82.

colonización de los terrenos baldíos y el derecho de las municipalidades de alienar la propiedad fueron las causa generadoras del conflicto y aunque en las tres primeras décadas del siglo XIX los políticos y hacendados yucatecos no aprovecharon las nuevas leyes en beneficio propio, ya para la década de los 40 comienzan a resentirla los indios. La política agraria implementada a partir de 1840 fue encaminada a negar a los indígenas campesinos el acceso a las tierras, porque no consideraba que los terrenos baldíos, que aparentemente estaban sin cultivar, fueran una parte integral de la economía de la milpa. Además de esta ley, se implementó otra en 1844 que impuso un impuesto de un real por cada 10 mecates de milpa que fueran trabajadas. El objetivo de estas leyes era la destrucción de las instituciones coloniales, y la imposición de un sistema capitalista. Las zonas más afectadas por las nuevas políticas agrarias fueron las menos pobladas, aunque esto no quiere decir que estuvieran desiertas, sino que en comparación con otras áreas de la Península no poseían tantos habitantes, además de que estos se distinguían por ser indios que no habían experimentado demasiado contacto con los españoles.

En su análisis Patch, manejó un concepto ambiguo de indígena, e hizo una distinción de indio y no-indio aparentemente basada en la relación establecida por la comunidad y la sociedad global. Para este autor aquellos pueblos autónomos o más alejados de la economía regional, fueron los que tenían por habitantes a los indígenas. Además de esto, Patch distinguió entre indígenas y campesinos más allá de que en ocasiones estos términos resultaran ser complementarios. Pero más allá de su definición de indio debemos considerar que su pregunta se basó primordialmente en las formas de producción y las condiciones agrarias que determinaron el levantamiento, aclarando así, una de las muchas causas que fomentaron el descontento.

Después de leer este compendio de artículos y libros que tratan el mismo tema de la Guerra de Castas, podemos afirmar que la historiografía de este periodo se enriqueció con un sinnúmero de interrogantes. Las perspectivas se ampliaron al incluir definiciones más acordes con la realidad, de lo que los

IV. Historia y subjetividad

**"Los hombres no encuentran su verdad: la hacen,
como hacen su historia y ambas lo demuestran"**

Paul Veyne

**"Desde aldeas desperdigadas por vastos bosques que se
extienden tierra adentro desde el Mar Caribe y rodean las antiguas
ruinas de Chichen Itzá, Cobá y Tulum, los indios mayas observan los
cambios del mundo circundante y consideran el transcurso de cada año
como otro paso colectivo hacia un Fin inminente y un nuevo Principio"**

Paul Sullivan

Llegando finalmente al último capítulo de nuestro recorrido a través de las representaciones del indio en la Guerra de Castas, nos detendremos a examinar algunos trabajos recientes, que como veremos, ya no intentarán dar una visión global de la Guerra, sino que intentarán mostrar la interpretación de aquellos descendientes de los mayas rebeldes, para quienes la Guerra de Castas continua siendo un acontecimiento que le da sentido a su presente.

Las historias que analizaremos ahora son el resultado de un largo debate suscitado a finales de los años 60, y que cobra un gran eco durante las siguientes décadas. El tema de este

indios eran. Las historias contemporáneas incluyeron para su análisis una serie de conceptos que fueron en contra de una óptica rígida y unívoca. Como recordaremos los historiadores decimonónicos como Ancona o Baquerio no pudieron ver detrás de las batallas y tratados políticos, la división de clases sociales y modos de pensar, o el impacto social del desarrollo económico y la distribución desigual de la población sobre el territorio. Su manera de abordar las fuentes no fue más allá del retrato de la actualidad política. Esta percepción incapaz de sorprenderse por estar tan inmersa en los hechos, es superada por la de los autores que incluimos en este capítulo. Los textos leídos van más allá de la simple apariencia de los acontecimientos, buscando las capas profundas que les dan consistencia. En este quehacer vemos cómo el análisis de las fuentes ya no se queda en las descripciones de guerra, sino que busca en la vida cotidiana alguna respuesta a la inconformidad social, o a las formas de resistencia. También utiliza las estadísticas intentando relacionar los datos macrosociales a una realidad cercana. La disgregación del concepto de indio incide directamente sobre la perspectiva de la guerra que también se disgrega, pero que aun conserva su halo de objetividad.

debate podríamos entenderlo como una forma de denuncia, que no tiene por acusado a ningún individuo específico y que va más allá de cualquier hecho concreto perpetuado por alguien. Las preguntas elaboradas que evidencian al culpable serán dirigidas a las ciencias sociales y también a las naturales, preguntándose más por el método, que por el contenido. Para la rama de conocimiento que a nosotros nos interesa estas preguntas pueden sintetizarse en: ¿Cómo se escribe la historia y la etnografía? y desde ¿qué lugar se han situado aquellos que han clamado poseer la representación verídica del objeto estudiado?

Es por ello que el cuestionamiento que ha imperado recientemente ha sido de tipo epistemológico y en el caso de la historia ha rebasado la consideración inicial, recomendada cuando se empieza a escribir una historia, sobre la selección de las fuentes correctas, incluyendo en esta labor la interpretación de éstas. La inquisición actual en torno a cómo se escribe la historia ha tocado sus fundamentos más profundos: lo que nos interesa saber y descomponer, es la constitución de la historia misma; es decir, la manera en que la narración histórica hilvana un hecho con otro y se consolida como un discurso de la verdad. Pero esto no resulta claro si no ahondamos en algunos de los supuestos que han dado pie a estos cuestionamientos.

Primero que todo debemos partir de que para muchos historiadores actuales, los acontecimientos históricos son hechos sociales totales. Es decir, la narración histórica al seleccionar, organizar y resumir, utiliza categorías conceptuales que mutilan la realidad social. Como nos dice Paul Veyne, "es imposible narrar la totalidad del devenir y hay que elegir." La historia relata no un acontecimiento, sino lo que se puede saber de él.¹²⁷ No es posible construir un hecho histórico que conjugue la totalidad de los fenómenos observables en un tiempo y un espacio dados, sino que únicamente se puede hacer la síntesis de algunos aspectos elegidos. Esto significa que el ideal anhelado por los historiadores de escribir una historia general que abarque todos los acontecimientos acaecidos desde que el hombre es hombre es pura ilusión. Veyne señala que los acontecimientos son nudos de relaciones, "los hechos no existen aisladamente

¹²⁷ Veyne, *op.cit.* p.56

sino en mutuas relaciones objetivas" y solo algunos de ellos despiertan el interés del historiador dependiendo de la trama escogida por éste. Agregando que "el objeto de estudio de un historiador no es nunca la totalidad de los fenómenos observados en un tiempo y espacio dados, sino únicamente algunos aspectos que hayamos elegido; la misma situación espacio-temporal puede contener, según la cuestión de que se trate, varios objetos de estudio diferentes."¹²⁸ Es decir, los acontecimientos sólo tiene sentido dentro de una serie y la relación entre un acontecimiento y otro es objetiva, pero el número de series que pueden formarse incluyendo un evento dado es infinita. Por eso para muchos autores contemporáneos la verdad histórica es una verdad parcial: existente en cada uno de estos sistemas de relaciones. Además de que es subjetiva en tanto que cada historiador es capaz de crear su propia construcción de relaciones o trazar su propio itinerario.

De la misma manera la disciplina antropológica, tanto en sus postulados claves, como en su metodología de trabajo de campo, ha tenido que aceptar una multiplicidad de perspectivas y enfoques. Por un lado desde los años 60 ya no existe un consenso respecto a lo que el concepto de cultura significa y abarca, viniéndose además, a cuestionar fuertemente la relación entre el etnógrafo y su objeto de estudio. Igual que en la historia, la pretensión de unificar dentro de una sola historia con un sentido fijo a todos los grupos humanos, se ha vuelto insostenible.

Para muchos antropólogos contemporáneos y en este caso estadounidenses, la idea de que la antropología dentro de las ciencias sociales, es el lugar de encuentro con el otro ha sido denunciada como un mito. El motivo de este escepticismo frente a la premisa clavé de la antropología y también de la historia (nada más que para la historia el encuentro con el otro es a través del tiempo), tiene sus orígenes en la puesta en duda de ciertas categorías analíticas de las ciencias sociales y de la ciencia en general que para muchos investigadores, ya no se pueden tomar por absolutas. Si observamos bien el tipo de categorías a las que nos estamos refiriendo, no tardaremos en

¹²⁸ *Ibid.* pp.57-58

caer en cuenta de la magnitud del problema, porque lo que se esta cuestionando y relativizando (en el sentido de que son parciales) actualmente son conceptos que nunca antes se hubieran puesto en tela de juicio, tales como el de "hombre", "verdad" o "conocimiento absoluto". Muchos de los antropólogos actuales han llegado a cuestionar la idea de humanidad llegando incluso a sugerir que no existe una esencia o naturaleza humana específica, sino que al igual que las culturas, los tipos de hombres son variados e incomparables entre sí (C. Geertz). Esta incertidumbre respecto a los medios adecuados para describir la realidad social ha desembocado en una crisis de representaciones en las ciencias sociales. Los grande marcos conceptuales como la teoría marxista o la teoría social de Talcott Parsons son ahora solo fuentes de conceptos y preguntas y no guías de los programas de investigación a gran escala. La tendencia decimonónica a formular afirmaciones universalmente válidas ha sido redimensionada.¹²⁹

Dichas inquietudes actuales que despiadadamente se lanzan sobre todo tipo de narrativas que intentan esconder su carácter parcial, tienen un origen complejo. Comprender cómo han resquebrajado a muchas de las creencias modernas, es difícil y sería necesario que nos remontáramos a las argumentaciones de pensadores que desde Nietzsche hasta Levi-Strauss han atacado la concepción de Historia con mayúsculas. Pero esa tarea se la dejaremos al lector interesado en saber cómo fue que muchos de los postulados de la modernidad se han derrumbado para dar inicio a lo que algunos llaman postmodernidad y que, como algunos filósofos han definido, se caracteriza por una continua incredulidad hacia las metanarrativas; entendiéndose por ellas a las narrativas canonizadas por un partido o Estado, que claman omnisciencia, y referencia a un objeto externo.¹³⁰

Por eso, en vista de que aquellos conceptos e historias que presumían tener validez universal, ahora son desenmascaradas como meras creaciones culturales y

¹²⁹ George E. Marcus, Micheal, Fischer, *Anthropology as Cultural Critique. An experimental moment in the human sciences*, Chicago, Chicago University Press, 1986.

¹³⁰ Kerwin, Lee Klein, "In search of narrative mastery", en *History and Theory*, No 34, V.4, 1995.

etnocéntricas, la pregunta se vuelve hacia sí misma, ¿Cuáles son las premisas estructurales desde las cuales se interroga? Y más aún, ¿cómo imponemos nuestro discurso y sometemos a ese otro a nuestra propia visión del mundo?

Se ha perdido total inocencia respecto al propósito máximo de la antropología. Después de la guerra de Vietnam los antropólogos sobretodo aquellos provenientes de la escuela norteamericana, cuestionaron el trabajo de campo en tanto que, a fin de cuentas la práctica antropológica había sido posible solo mediante la expansión del poder europeo sobre los pueblos indios. Es decir el trabajo de campo del etnógrafo de pronto se reveló como una practica que no era tan desinteresada y distanciada respecto de las luchas sociales, económicas y políticas como se había asumido hasta entonces. Resultando ser aquel conocimiento sobre otro, un conocimiento totalmente mediado por el poder, sujeto a la disposición de recursos materiales y jamás ajeno a las diferencias sociales de los interlocutores en juego.¹³¹

Es por eso que muchos de los posmodernos asumiendo posiciones extremas en respuesta a este "desengaño" de la práctica antropológica, comenzaron a concebir a la etnografía, como sujeta a las condiciones de poder establecidas de antemano con otras culturas, además de atrapada en la red de la escritura necesaria para la traducción de la experiencia a una forma de lectura.¹³² Remitiéndonos con ello, no solo al problema de cómo se consiguen los conocimientos antropológicos, sino también a la cuestión de cómo se transmiten estos. Cómo es que se escribe y transcribe lo que se obtuvo en el trabajo de campo, sin anular la voz del Otro, tomando en cuenta que la acostumbrada narración en tercera persona, en muchos casos encarna una perspectiva etnocéntrica, o sea la del antropólogo que escribe.

Para el caso de la historia los postulados posmodernos hacen evidente que una narrativa histórica se construye en tanto

¹³¹ Paul, Sullivan, *Conversaciones inconclusas. Mayas y extranjeros entre dos guerras*, México, Gedisa, 1991, p. 23.

¹³² James, Clifford, "La autoridad etnográfica" en Carlos, Reynoso (comp), *La antropología posmoderna*, México, Gedisa, 1991.

que un sistema de relaciones dota de significado a los elementos del relato, al identificarlos como parte de un todo integrado.¹³³ La historia misma ha sido identificada como un modo de mitificación en el sentido de que esta impone una continuidad inexistente, rellenando los espacios de silencio dejados por la realidad.¹³⁴ Es decir la historia al ser contada con un principio y un final, o sea con orden y coherencia, siempre esta estructurada sobre una filosofía de la historia o metadiscurso que tiene un sentido inmanente. Hayden White uno de los representantes norteamericanos de esta tendencia afirma, en este sentido, que la función narrativa tiene el impulso de moralizar la realidad, es decir de identificarla con el sistema social que esta en la base de cualquier moralidad imaginable.¹³⁵ De ahí la variedad de historias válidas para cada sociedad.

El punto de partida para muchos antropólogos e historiadores será una autoevaluación que descompone los códigos narrativos de las investigaciones, hasta ahora realizadas por dichas disciplinas. Lográndose con ello abrir la posibilidad de incluir otros relatos y narraciones de esos Otros que poseen su propio discurso. Mucha de la escritura antropológica actual se preocupa por desarrollar estrategias para incorporar representaciones más auténticas de la experiencia ocurridas durante el trabajo de campo. Igual que el historiador en su quehacer intenta abrir nuevos caminos que nos permitan conocer otros aspectos antes no imaginados de los tiempos pasados (piénsese, por ejemplo en la labor de la Escuela de los Anales).

Es por ello que las críticas contemporáneas hacia la antropología y la historia ponen gran énfasis en el fenómeno lingüístico, continuando con el interés post-estructuralista por los símbolos, los significados y las mentalidades. La importancia otorgada al proceso de la comunicación entre los hombres, asumida siempre como un diálogo ha fomentado la inquietud de saber cómo es que los individuos construyen una visión, completa y en constante cambio del mundo, incluyendo

¹³³ Hayden White, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós, 1992, p.24.

¹³⁴ Lee Klein, *op.cit.*

¹³⁵ White, *op.cit.* p. 25

no sólo a los sujetos del estudio etnográfico sino también a los antropólogos mismos.¹³⁶

Nuevas narraciones etnohistóricas: preguntas concernientes a la forma.

Pero aquel que lee toda esta larga introducción se preguntará que tiene que ver y cómo afecta a la historiografía de la Guerra de Castas esta nueva manera de aproximarse a la historia y a la antropología. La respuesta requerirá de un detallado desarrollo que desplegaremos a continuación.

Como hemos intentando demostrar a lo largo de este análisis, la pregunta histórica y antropológica dirigida a los sucesos de la Guerra de Castas se transforma en juego constante con los supuestos que los autores de las historias, tienen de cultura, hombre, civilización, progreso, indio, etc. Pero como decíamos con anterioridad, nunca como hasta ahora, las preguntas a estos conceptos habían sido tan radicales y "deconstructivas". Los textos que elegimos para ejemplificar este cambio de enfoque tienen por característica primera, el que cuestionan ya sea a la historia como ciencia, ya sea a la antropología en sus supuestos más elementales del trabajo de campo, además de que sus autores no se adscriben pertenecientes ni a una ni a otra disciplina, sino que más bien buscan la unión entre ambas. A la observación etnográfica se le suma ahora el contexto histórico y el análisis del pasado, incluyendo tanto la propia subjetividad del "objeto estudiado" (ya que el concepto de cultura ha cedido su lugar al concepto de grupo étnico que se conforma en función de la adscripción que los individuos sienten hacia un grupo cultural) además de la propia subjetividad del investigador que pone de manifiesto muchos de los preconceptos y circunstancias de los que él mismo parte y sus fuentes de información. Sin adelantarnos a la conclusión final de este último capítulo, lo que notaremos en estos nuevos análisis será la novedosa inclusión del discurso del otro como una fuente de explicación útil a los parámetros occidentales, además del constante intento por entablar un dialogo con los mayas, más que la imposición de un monólogo.

¹³⁶ Marcus, op.cit. p.31

De nuevo aclaramos que los textos incluidos en este capítulo son sólo ejemplificaciones de preguntas que ilustran una perspectiva diferente al mismo problema, y por eso las investigaciones que a continuación analizaremos no son cronológicamente posteriores a muchas de las que mencionamos en el capítulo anterior, sino que en algunos casos son coetáneos. Distinguiéndose unas de otras en que, desde nuestro punto de vista, consideramos que las investigaciones incluidas en este capítulo retoman ciertos supuestos que los obligan a cuestionarse más sobre la estructura de las narraciones o sobre cómo es que se entabla la comunicación con otra cultura, como la maya, que al contenido mismo sin contexto ni relación con quien lo transmite.

La Guerra de Castas desde la interpretación indígena: ¿Es el mito una filosofía de la historia?

Aunque las historias de la Guerra escritas más recientemente interpretan al indio como un sujeto susceptible al cambio, capaz de definir su identidad, recurriendo para ello a muchos tipos de resistencia, vinculado a intereses no solamente étnicos sino también económicos y políticos, dichos estudios no incluyeron la propia voz del indio en sus investigaciones. Quizás el motivo de esta omisión se encuentra en que los historiadores que escribieron sus estudios no reconsideraron aquella división establecida entre sociedades "primitivas" y "civilizadas", letradas e iletradas, "frías" y "calientes", que dejaba establecido de antemano, el que sólo un de los opuestos poseyera una conciencia histórica. La historia como discurso de lo que "verdaderamente ocurrió" podía ser comprendida solamente desde el punto de vista de la razón occidental.

Como recordaremos, estas premisas bases no fueron propiedad única de los historiadores, sino que estuvieron fuertemente arraigadas, paradójicamente en los antropólogos de los años 30 que se denominaban relativistas y difusionistas, como en el caso de Redfield quien, insertó a los grupos de mayas sucesores de los cruzob, dentro de la categoría de sociedades *folk*. Inevitablemente Redfield dejó un espacio vacío en aquel lugar que le correspondía ocupar a la memoria

colectiva, ignorándola como un testimonio de importancia para los mismos mayas que estudiaba; y esto fue, quizá en virtud de que su concepto de historia no le permitía el acceso a otros horizontes culturales de interpretación. Para Redfield los miembros de la sociedad folk no tenían historia porque se comunicaban oralmente, y no tenían el acceso que, al pensamiento y a la experiencia del pasado, proporcionaban los libros.¹³⁷ Desde esta perspectiva sólo a partir de la escritura existía la posibilidad al desarrollo del sentido histórico, de la teología y de la ciencia.¹³⁸

Hasta estudios muy recientes, la memoria social de los pueblos sin escritura, fue, o ignorada o abordada a partir de dos estrategias opuestas. La primera de estas se orientaba hacia una investigación entohistórica que privilegiaba un conocimiento del pasado ligado a una práctica de la escritura. La segunda se preocupaba esencialmente por las diferencias entre la tradición oral y la memoria de lo escrito. Y no es hasta que la historia como escritura del pasado es cuestionada, que la memoria oral de otras sociedades comenzó a ser considerada bajo sus propios marcos de verdad, como historia misma. Tal como lo hace el análisis, que a continuación, revisaremos.

Como muchos de los libros de la antropología cultural norteamericana, el libro de Victoria Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo* es un texto de cual se pueden extraer múltiples lecturas; su objetivo ataca temas variados que se prestan a polémica y que provocan la reflexión sobre el quehacer antropológico e historiográfico, ofreciendo además una solución multívoca al problema expuesto. Por tal motivo, lo primero con lo que nos topamos, en la introducción de este libro es un cuestionamiento sobre la autoridad de la historia occidental (en el sentido de la historia escrita) como único discurso universalmente válido de la realidad pasada. La reflexión de Reifler se traslada luego, al enfrentamiento de otras interpretaciones atribuidas a los mismos acontecimientos que se basan en parámetros ajenos a los utilizados por la historiografía occidental para establecer los límites entre ficción

¹³⁷ Redfield, Foster, *op.cit.*

¹³⁸ *Ibid.*

y verdad. Estas "otras interpretaciones" a las que se refiere la autora, son los mitos, que hasta hace muy poco eran considerados simplemente, como narraciones de hechos sobrenaturales o ficticios de los pueblos iletrados.

Su referencia más cercana para dar inicio al debate es Jan Vansina que, como nos dice Reifler, fue uno de los primeros etnohistoriadores que puso en tela de juicio el supuesto de que en todos los casos, las tradiciones orales carecen de fundamento histórico. Para Vansina las tradiciones orales son fuentes históricas cuyo carácter propio está determinado por la forma en que se revisten, caracterizándose por cimentarse de generación en generación en la memoria de los hombres, sin estar por ello exentas de autenticidad.¹³⁹ Por ello, para Vansina, las tradiciones orales pueden ser fuentes válidas para reconstruir una historia, siempre y cuando se conozcan las funciones que desempeñan en la sociedad de origen y estén apoyadas por un estudio etnográfico paralelo. Es importante notar este énfasis que Vansina hace respecto a las condiciones necesarias para poder utilizar la tradición oral señalando que ésta sólo resulta útil cuando ésta es puesta en relación con las estructuras políticas y sociales de los pueblos vecinos y es vinculada a las indicaciones cronológicas de la sociedad a la que pertenece.¹⁴⁰

La idea de considerar a las tradiciones orales como fuentes válidas para la historia, siempre y cuando sean comprobadas por fuentes auxiliares, permite la posibilidad de que los pueblos que hasta entonces eran considerados "pueblos sin historia", entren a colaborar en la creación de sus propias historias. Sin embargo Vansina, quien escribió a principios de los años 70, no cuestiona cuáles son los estatutos de verosimilitud válidos para cada cultura, dejando de lado el problema de que quizás, lo que resulta "verdadero" para los mayas de Yucatán, es sobrenatural a ojos occidentales y no por ello descartable si lo que se quiere hacer es la historia de este pueblo. Victoria Reifler, por su parte supera esta cuestión que Vansina paso por alto, porque en su intención de incluir a la

¹³⁹ Jan, Vansina, *La tradición oral*, trad. Miguel María Longueras, Barcelona, Nueva colección labor, 1967, p15.

¹⁴⁰ *Ibid.*

tradición oral de los mayas como fuente histórica, forzosamente tiene que tomar en cuenta también aquellos parámetros de realidad trazados por la cosmovisión maya. Y más aun en tanto que, para Reifler la tradición oral se halla cristalizada en los rituales que son, desde su soporte conceptual, una continuación del mito.

Como vemos entonces, el presupuesto de Reifler que parte de la certeza de que los mayas viven la historia tanto como lo hace nuestra sociedad, no sólo por estar sometidos al devenir y al cambio sino porque la tradición es un verdadero saber del pasado, introduce la noción de mito a la discusión. Su propuesta, como veremos, es cercana al de la escuela post-estructuralista, según lo cual el mito puede ser considerado como un metadiscurso o filosofía de la historia que bien podría ser comparado a las crónicas medievales, o a las historiografías románticas que también se fundamentan en una construcción previa del mundo.

Reifler, se basa en las ideas de Levi-Strauss sobre el pensamiento mítico, para suponer que las variantes de un mito y de un ritual (como su contraparte), corresponden a posibles y diferentes organizaciones de los "restos" de sucesos históricos. Según esta teoría, las variaciones de un mito representan las diversas combinaciones de los fragmentos sobrantes de la historia en las distintas posiciones que pueden tomar dentro de la misma estructura. Es decir, la estructura del mito es atemporal y estática, pero posee un contenido transformable que registra el paso del tiempo y la sucesión de los eventos.

Sin embargo, Victoria Reifler no comparte el mismo objetivo que encauzó a Levi-Strauss a escribir sus *Mitológicas*. Ya para esta autora, el interés en los rituales y los mitos mayas es de carácter histórico mientras que el de Levi-Strauss era universal y ahistórico. La raíz de este desencuentro de objetivos no es muy profunda y sobresale en aquella distinción hecha por Levi-Strauss, que divide a las sociedades en frías y calientes, en donde sólo las sociedades calientes tienen historia porque se transforman constantemente frente a las sociedades frías que se mantienen estáticas a través del tiempo, y que por esto mismo son las únicas analizables con el método estructuralista.

Reifler, como hemos señalado, intenta abolir esta división que supone que existen sociedades con historia y otras sin historia y por ello no se interesa por elaborar un análisis del mito *per se*, que refleje la estructura del pensamiento humano. Su objetivo es demostrar cómo es que cada pueblo tiene su propia forma de comprender el pasado y de transmitirlo de generación en generación.

¿Qué es, entonces, lo que Reifler buscará en mito? Si su intención es encontrar la relación entre mito e historia "comparando sistemáticamente una mitología con los datos históricos que le han dado origen", nuestra autora necesitará identificar la estructura clave de los mitos mayas para luego analizar los residuos históricos contenidos por ella. La dificultad que esta tarea representa se ve aligerada cuando Reifler revisando documentos coloniales e indígenas, nota que el aspecto mejor documentado y referido, desde los tiempos de la conquista hasta la era independiente, es el de las rebeliones indígenas. El conflicto étnico que éstas manifiestan, se convierte en el eje de análisis de esta autora, que se encuentra reflejado en los documentos, pero también en las tradiciones de indígenas y ladinos. Reifler intenta demostrar la similitud en la lógica de construcción de las narraciones orales indígenas comparándolas con las historias orales ladinas, que como producción de la cultura popular, también resultan ambiguas a ojos positivistas.

Para esta autora la forma de transmitir la tradición oral tanto entre las sociedades con escritura, como entre aquellas iletradas, presenta un intercambio de elementos en el contenido, que mantiene, siempre inalterable, su estructura narrativa. Lo importante de encontrar, entonces, es la estructura narrativa o trama metahistórica, que funciona como una filosofía de la historia otorgándole un lugar y un sentido a cada acontecimiento o personaje de tal forma que se vuelvan significativos dentro de la historia narrada. La sugerencia que esta autora hace es reveladora, ya que desde su punto de vista los mitos son equiparables a la historia occidental en la medida en que ambos construyen narraciones con un sentido que va más allá de los hechos mismos, diferenciándose únicamente en las categorías de tiempo y espacio, por decir las más evidentes.

Continuando con su labor "desmitificadora" de la historia occidental y de los mitos mayas, Reifler comienza por analizar una historia ladina de la época colonial, que bien puede ser tomada como mito en tanto que no concuerdan con lo que actualmente, desde la historia académica, suponemos que aconteció, el "mito de pacificación".

Reifler señala que desde los tiempos de la Conquista, la palabra "pacificar" empezó a ser mucho más utilizada que el término "conquistar", dado que los españoles habían declarado la "guerra justa" a aquellos indígenas que no se sometieran a la Bula papal de Alejandro VI, que trazaba la división entre los reinos de España y Portugal. Este mito de pacificación como lo llama Reifler influyó en las interpretaciones históricas que muchos autores ladinos presentaron de las luchas étnicas, como la crónica más completa sobre las revueltas indígenas de los Altos de Chiapas escrita en 1888 por Vicente Pineda, quien narró los dos intentos iniciales de los españoles por conquistar a los indios, como si estos hubieran sido las dos primeras rebeliones indígenas.¹⁴¹ Otro de los mitos ladinos de mestizos y españoles, respecto a la Guerra, es la creencia de solidaridad étnica existente entre los diversos grupos indígenas. Dicha suposición mantenía que la sociedad colonial se dividía en dos grupos étnicos enfrentados, el de los indios como grupo homogéneo y el de los españoles, sin ver las diferencias al interior de dichos grupos étnicos. Reifler afirma que esta creencia en la solidaridad étnica cegó tanto a los conquistadores y a sus descendientes que les impidió ver que existía una división considerable dentro de la tribu o comunidad indígena.¹⁴² Por ello, la historia ladina, para esta autora, "(...) no es otra cosa que la interpretación de acontecimientos en términos míticos" que clasifica tanto a las conquistas del siglo XVI como a la represión de las rebeliones indígenas ocurridas después, como "reconquistas", estableciendo un vínculo metafórico entre ambas".¹⁴³

¹⁴¹ Victoria Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, FCE, 1989, p. 27

¹⁴² *Ibid.* p. 332-333

¹⁴³ *Loc.cit.*

Apoyándose en Vansina, Reifler demuestra cómo la concatenación temporal es una deformación frecuente en la tradición oral y es igualmente característica tanto de las versiones indígenas sobre las luchas étnicas, como de las versiones ladinas. Y por ejemplo tenemos que los ladinos confunden la rebelión indígena sucedida en Quisteli en 1761, con la Guerra de Castas de Yucatán de 1847, e igualan a personajes, que para el imaginario mestizo resultan equivalentes, como es Jacinto Canek a quien se le asocia con Jacinto Pat. Por su parte, la tradición oral maya no hace distinción entre la Guerra de Castas de 1847 y la guerra de independencia encabezada por el cura Hidalgo, quizás porque para los mayas, el objetivo de independencia parece ser el mismo.¹⁴⁴

El tiempo cíclico y la dimensión del pasado en los mayas rebeldes

El siguiente paso dado por Reifler para comprender cuál era el significado que los indígenas le daban a los hechos históricos se encamina hacia la concepción del tiempo que tenían los mayas. Como lo hace notar la autora, no es lo mismo una concepción lineal del tiempo que una cíclica, en donde la percepción del devenir se instala dentro de una estructura que otorga sentido a los hechos reiterativamente. La concepción cíclica del tiempo no implica que los mayas no comprendieran el cambio histórico, ya que para estos los acontecimientos de un ciclo se repetían en todos los ciclos sucesivos desde tiempos inmemoriales y por esta razón su calendario era usado para predecir hechos futuros, además de que la memoria histórica se convertía también en profecía. De esta forma los mayas interpretaron la Conquista en función de su concepción cíclica del a historia, según la cual la llegada de los españoles no fue un hecho inesperado según su calendario que marcó la fecha de la Conquista en los 256 años, o sea en un término de ciclo, que coincide con el arribo de otro pueblo conquistador: los Itzáes.¹⁴⁵ Debemos recordar que dentro de la temporalidad de la tradición oral los individuos son considerados en tanto que desempeñan

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.* p.63

los roles preestablecidos dentro de la misma tradición, es decir el líder de una rebelión puede identificarse como el sucesor del líder de otra rebelión que sucedió siglos atrás. El héroe de un ciclo, un siglo o un milenio es el héroe de todos los tiempos y puede mencionársele utilizando el nombre de cualquiera de estos como si fueran el mismo personaje pero con distintos nombres. Sin embargo, esto no significa que los mismos eventos o individuos pudiesen contribuir a la transformación de la estructura narrativa introduciendo nuevos matices o elementos a la narración oral.

Lo más importante para esta concepción de la historia, es el mensaje estructural de la narración. Estos es, lo que interesa es cada acontecimiento en tanto su relación con los otros acontecimientos que forman parte del conjunto de la historia registrada en los mitos. Para Reifler los mitos mayas, como sistema de eventos que narran una historia, son la historia del conflicto étnico que es caracterizado por el estado de guerra, la muerte, la violencia, los soldados, las armas, la división de la gente en dos grupos, los conquistadores y los conquistados.¹⁴⁶ Esto no quiere decir sin embargo, que la historia maya sea una historia fija; los sucesos de cada ciclo comparten una estructura similar, aunque los sujetos que participaban en ellos no son los mismos, así como tampoco lo son los lugares que se fundan o se destruyen. Lo único predecible en cada ciclo es entonces el significado global de ciertos acontecimientos que se incluyen dentro de esta filosofía de la historia.

Es por ello, que Reifler critica a ciertos estudiosos que consideraron las crónicas del Chilam Balam únicamente como textos proféticos, ya que para ella estas crónicas son también historia más allá de que probablemente los mayas en algunos casos hubieran registrado, justo en la fecha correcta, sucesos que podían ser considerados equivalentes a los que ya habían sucedido en otros tiempos, más allá de que estos coincidieran en la realidad con la fecha que les correspondía estructuralmente. En este sentido debemos destacar el papel tan particular que desempeñan los mitos para la cultura maya, para la cual era posible predecir los acontecimientos y actuar de acuerdo a lo

¹⁴⁶ *Ibid.* p. 31

que estaba escrito que iba a acontecer. Los mayas intervenían en la historia para hacer que los acontecimientos coincidieran con sus mitos-profecías, adelantándose a los hechos de forma hasta cierto punto determinista. Como en la trágica historia de la conquista de los Itzáes, conquistados hasta el siglo XVII, que habiendo resistido a los constantes ataques españoles que en varias ocasiones habían intentado penetrar el territorio de los Itzáes, fueron derrotados, primero por el determinismo de una fecha y luego por las fuerzas invasoras. Sólo cuando sus profecías anunciaron que su ciudad sería destruída, tal como en otro ciclo les había sucedido, cedieron ante los españoles, resignados ante su destino predeterminado, cambiando su actitud hostil hacia los conquistadores invitándolos incluso, a penetrar en su territorio para que fuesen a convertirlos al cristianismo.

Una vez explicada la concepción cíclica que los mayas prehispánicos poseían del tiempo, todavía queda por resolver una cuestión para comprender la interpretación de los mitos de los mayas contemporáneos. ¿Cómo fue posible que a pesar de lo colonización y cristianización de los mayas estos conservaran una noción del tiempo y de la historia similar a la de sus antepasados? A diferencia de casi todos los autores dedicados al tema, para Reifler el problema no se responde apelando a la ambigua concepción de continuidad cultural que tantos otros autores han implementado para explicarse fenómenos de este tipo. El asunto se responde a través de la consideración de ciertas prácticas cotidianas que se conservaron desde la conquista y quizás son los que determinan cierta concepción del mundo. Para esta autora la continuidad cultural no es la continuación de una esencia cultural que se prologa en el tiempo, descontextualizada de los cambios sociales sufridos por los mayas tras la conquista y durante la época colonial, sino que es la respuesta social a fenómenos externos que apoyándose en la tradición se mantiene porque sigue teniendo un sentido social.

Para comprender porqué los mayas continuaban leyendo el Chilam Balam, necesitamos considerar primero el hecho de que este texto se mantenía vigente y vinculado a los hábitos cotidianos de la gente. Para Reifler, la coincidencia en la concepción cíclica del tiempo, tanto de mayas prehispánicos,

como coloniales y algunos contemporáneos es explicable si consideramos que el tiempo rural de los campesinos analfabetos, tal como lo eran y lo son muchos de los mayas de Yucatán y Chiapas, se rige por ciclos estacionales. Es decir para aquellos hombres que vivían en función de la siembra, el tiempo registrado para la cosecha era un ciclo con unidades cortas que rara vez sobrepasaba un año, una estación o una temporada, lo que conllevaba además, a la concatenación de diferentes momentos temporales en uno sólo.¹⁴⁷ Reifler ofrece una perspectiva diferente que resuelve el problema de la continuidad cultural en función de la continuidad de la vida cotidiana, aunque no se encuentra libre de algunas objeciones. Entre las que destaca, la consideración de que los mayas prehispánicos estaban divididos jerárquica y culturalmente; no todos eran campesinos, además de que no todos eran analfabetas. Como sabemos uno de los legados de la cultura maya fue la notación del tiempo en la cuenta larga, además de los conocimientos astronómicos para los cuales se requerían cálculos matemáticos de gran precisión. Por ello no podemos identificar como idéntica, la noción de tiempo cíclico de los sacerdotes mayas y la de los campesinos analfabetos, aunque a partir de esto si podemos preguntarnos sobre las diferencias entre ambas nociones de tiempo. Respuesta que a nivel práctico parece ser evidente. La noción de tiempo cíclico manejada por la cultura popular, a la cuál pertenecían los campesinos, sobrevivió después de la conquista y permeó también a los ladinos, que se sumaban a la vida rural.

Una vez resuelto el problema de la concepción del tiempo, lo que queda por comprender es el significado, que le atribuyeron los mayas coloniales y contemporáneos, a las rebeliones coloniales y del México independiente y la forma en que las insertaron dentro de su propia historia.

La Guerra de Castas: expresión de revitalización cultural

Como todos los historiadores que han tratado el tema de la Guerra de Castas, Reifler parte de ciertos supuestos generales

¹⁴⁷ *Ibid* p.29-31

frente al suceso. Para esta autora, las rebeliones indígenas de Chiapas, Guatemala y la península de Yucatán pueden ser interpretadas como "movimientos de revitalización". Es decir movimientos, que como nos dice Anthony Wallace, son "esfuerzos deliberados, organizados y conscientes por parte de los miembros de una sociedad para construir una cultura más satisfactoria."¹⁴⁸ Para interpretar adecuadamente dicha definición debemos de tomar en cuenta que Wallace concibe a la sociedad como una organización de "materia viviente", donde cada uno de sus miembros se encuentra intercomunicado entre sí, y en donde los eventos que afectan a un estrato de la sociedad inciden necesariamente sobre todos los demás. La cultura según esta óptica, es el conjunto de patrones de comportamiento aprendido, caracterizados por ciertas partes del organismo social. Cada individuo perteneciente a una sociedad tiene una imagen de conjunto de ésta, en el momento en que esta imagen de identidad colectiva es amenazada, ocurre una reacción que puede llevar a la movilización social. El objetivo de los movimientos de revitalización es la transformación de la imagen que tiene la sociedad de sí misma consiguiéndolo por medio de los cambios perpetuados en la realidad.¹⁴⁹ La revitalización es además un fenómeno vinculado a la religión y que se desencadena cuando los miembros de una sociedad están fuertemente presionada por un agente externo y existe una desilusión o desesperanza colectiva. Este concepto se aplica bien la situación maya, donde la necesidad de reinterpretar los símbolos del mundo católico impuestos por los conquistadores españoles, con el objeto de transformarlos en algo más acorde a la experiencia indígena, es lo que promueve la lucha armada. De ahí que la revitalización maya representada por el surgimiento de la Cruz Parlante es concebida por Reifler, como un intento por quitarse de encima aquello que los cruzob consideraban como el yugo de la dominación extranjera y establecer su propio gobierno basado en el modelo español.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Anthony Wallace "Revitalization movements", en *American Anthropologist*, 1956, 58. p.260.

¹⁴⁹ *Ibid.* p 268

¹⁵⁰ Reifler, *op.cit.*

Sin embargo los movimientos de revitalización no siempre mantienen un vínculo con su pasado histórico y por ello Reifler a diferencia de Barabas y Bartolomé, construye un concepto de la etnicidad maya que no se fundamenta tanto en la idea de que las tradiciones constituyen la esencia del ser indígena. Mientras que para los autores de *La resistencia maya* la idea de resistencia étnica implica la lucha indígena en contra de la imposición de una cultura esencialmente diferente a la suya, para Reifler la misma resistencia en contra de la aculturación o para resistir la usurpación de las tierras es una respuesta fuertemente modelada por las instituciones coloniales. Esto quiere decir que la etnicidad indígena no se construye sino a partir de la Conquista y que el ser indio tiene poca o ninguna conexión a las formas socioculturales precolombinas. De acuerdo con este argumento la misma resistencia étnica se convierte en la característica más destacada de la etnicidad indígena maya y consiguientemente el punto central de su investigación. Para Reifler la revitalización supone la creación de un nuevo sistema cultural profundamente sincrético, hallando la evidencia a esta afirmación, reflejada en el folclore maya acerca del conflicto étnico que contiene abundantes elementos de dos tradiciones culturales diferentes en donde los mayas se identifican con los verdaderos cristianos y los españoles pueden ser incluso, tachados de ateos.¹⁵¹

Reifler sin embargo no ignora el hecho de que existan paralelos cercanos entre los movimientos religiosos de los siglos XVIII y XIX y algunos actuales, ni descarta la cuestión acerca de cuáles han sido los mecanismos que le han permitido a esta tradición cultural perpetuarse por tanto tiempo, sugiriendo que el esquema aborígen de revitalización religiosa en lo esencial se ha mantenido intacto durante más de 250 años. La respuesta ofrecida por esta etnohistoriadora, es interesante, porque de nuevo, igual que en su análisis sobre el tiempo cíclico maya actual, presenta atención a la experiencia de vida que finalmente es lo que conforma a la herencia cultural maya. Es decir Reifler destaca el ambiente cultural cotidiano como posible explicación a la continuidad de ciertos elementos culturales. Porque si

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 334

pensamos que dentro de una comunidad maya siempre han existido esos cultos, entonces los indígenas que desean patrocinar nuevos, no necesitarán retroceder demasiado en el tiempo para encontrar un modelo en el cual basarse y tomar como modelo.¹⁵² Esto sin embargo, no elude la posibilidad de que los movimientos de revitalización, representen la supervivencia de algunas tradiciones mayas antiguas, pero si implica que estas viejas tradiciones han sido adaptadas a las nuevas circunstancias generando un nuevo folclore con la misma estructura.¹⁵³ Es interesante señalar además, que Reifler permitiéndonos comprender el suceso de la Guerra como un acontecimiento que fue vivido simultáneamente en dos contextos culturales disímolos no olvida mencionar que la Guerra de Castas de Yucatán comenzó un posterior Katún 9 Ahau, que según la predicción del *Libro de Chilam Balam de Chumayel* era la fecha en que el yugo extranjero desaparecería, augurando la llegada de Jesucristo que salvaría a los suyos.¹⁵⁴ Esto nos lleva a suponer que quizás muchos de los mayas rebeldes conocían dicha profecía, y por ello interpretaron la Guerra que se estaba desarrollando dentro de un contexto de lucha trascendente entre cristianos y no cristianos. Muy distinta a la interpretación de los ladinos para quienes lo que estaba en juego era el triunfo de la civilización contra la barbarie.

La Guerra de Castas como tema de la pasión.

Reifler encuentra las causas concretas de la rebelión, consignadas en varias cartas escritas por cabecillas del movimiento. Desde el punto de vista indígena los motivos parecen muy claros y concisos: la contribución religiosa que pesaba sobre los mayas y que no fue eliminada a pesar de que se les había prometido hacerlo; la imposición discriminatoria de honorarios para la realización de los sacramentos, que solo afectaba a los indios; el deseo de abolir la ley que permitía emplear a indios deudores como peones de hacienda; la propuesta de establecer que la tierra cultivable estuviera a

¹⁵² *Ibid.*, p. 328

¹⁵³ *Ibid.*, p. 329

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 65

disposición de todos.¹⁵⁵ Bajo esta perspectiva, Reifler nos muestra que en un primer momento la rebelión indígena fue una revolución social cuyo objetivo fue el de eliminar las distinciones de castas. Las causas de la Guerra se explican en los cambios económicos y sucesos políticos que empujaron a ambos grupos étnicos a lanzarse en un conflicto armado que posteriormente se convertiría en un movimiento de revitalización.¹⁵⁶

Pero a diferencia de muchos otros textos anteriores, lo que en realidad le interesa a Reifler descubrir no es lo que verdaderamente sucedió en la Guerra, ni tampoco comprender el suceso desde las dinámicas de la lucha étnica como lo hicieron Barabas y Bartolomé, sino que lo que esta investigadora norteamericana persigue, es la comprensión del fenómeno desde la estructura narrativa, construida por los mayas para darle un sentido dentro de su historia global. Siendo el núcleo religioso de la Guerra la clave para la comprender el fenómeno, ya que como recordaremos, la lucha maya devino con el tiempo en una nueva religión con su propia iglesia, credo y culto.

Reifler por ello, otorga gran importancia a Juan de la Cruz, que según la tradición maya fungió como mensajero entre Dios y los hombres, además de que interpretó el papel desempeñado por Jesucristo. En este sentido Reifler también ofrece una visión novedosa, ya que como argumenta en su artículo "The Caste war of Yucatan", Juan de la Cruz efectivamente fue una personificación real de Cristo (en la medida en que los mayas así lo creyeron), que elude la necesidad de una jerarquía eclesiástica dominada por los ladinos, y no como muchos autores han expresado, una mitificación o distorsión de la historia a través de la cual la tradición oral maya asoció a este individuo el título divino. Su análisis, dirigido a la tradición oral maya, saca a relucir además divergencias con las historias mestizas, como por ejemplo, la poca importancia prestada a José María Barrera, que en cambio

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 183

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 186

en las versiones ladinas ocupa un papel distinguido, ya que es a él a quien se le atribuye el "invento" de la Cruz Parlante.¹⁵⁷

Victoria Reifler muestra entonces, cómo es que Juan de la Cruz logró, en su proclama lanzada a los habitantes de Chan Santa Cruz de 1850, que la pasión de Jesucristo adquiriera sentido en función del conflicto étnico representado por la Guerra de Castas. La trascendencia de este acto, que a nuestra vista resulta insignificante, radica en que para los mayas, Jesucristo se transforma en el protector personal de los indios en lugar de ser el símbolo que enarbolan los opresores. De esta manera la Guerra de Castas se identifica con la historia de la pasión de Cristo en donde los judíos y los españoles son asociados como personajes que desempeñan el mismo papel, mientras que los indios y los cristianos, se ven identificados como los justos, que luchan del lado divino.

Una vez ubicado el sentido de la historia narrada por los mayas, Victoria Reifler nos hace comprender las múltiples realidades históricas, que acomodándose al contexto cultural de cada sociedad, permitieron el surgimiento de movimientos de resistencia cultural. La Guerra de Castas se configura así, en función de los propios marcos de realidad indígena, que posee la misma validez y congruencia intrínseca, como aquellas historias narradas por los ladinos.¹⁵⁸

Y ya que tenemos en mente el contexto en el cual se inserta a la Guerra de Castas, podemos descartar la idea de que las tradiciones indígenas sean confusas o míticas (en el sentido de ficticias) ya que Reifler demuestra que una de las razones por las que el tema de la Pasión aparece en la tradición oral maya es porque los mayas lo convirtieron en parte de su propia historia.¹⁵⁹ Es decir, el valor que se le debe otorgar a la historia oral y por lo cual se le debe de considerar, en vez de descartar en la reconstrucción histórica, radica en que lo que se recuerda es aquello que tiene sentido dentro de una metanarrativa que si se analiza proyecta el ethos de un grupo social.

¹⁵⁷ Victoria, Reifler Bricker, "The Caste war of Yucatan: The history of a myth and the myth of history", en Grant, Jones (ed), *op.cit.*

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 305

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.306

Reifler también demuestra, que la distorsión atribuida a este tipo de narraciones y por las cuales se las descartaba hasta ahice no mucho tiempo, no es exclusiva de ellas, sino que también sucede en las versiones escritas sujetas a la interpretación de los autores. La historia como nos dice Vansina es un calculo de posibilidades, y por esta razón las tradiciones orales son tan válidas como las escritas. Por ello, para los estudios actuales el interés despertado por la tradición oral no recae tanto en saber lo que la gente hizo en el pasado, sino lo que quisieron y creyeron hacer, así como lo que en el presente piensan que hicieron. Es por ello que Victoria Reifler se preguntó no sólo por la historia en sí misma sino que intentó revelar, a través de la estructura narrativa, aquella relación mantenida entre el hablante y su historia. Siendo la memoria colectiva y la etnicidad asumidas, más como mecanismos dinámicos en los que se crean constantemente nuevos significados para los eventos, que como contenedores de esencias y eventos inmutables.¹⁶⁰

El acercamiento hacia el otro; una larga conversación restablecida.

Continuando con este novedoso interés por la construcción de la historia social conservada en la memoria colectiva, nos enfrentamos a una inquietud centrada ahora, en los interlocutores de ese diálogo establecido entre quien relata y quien escucha.

Esta nueva perspectiva reconoce que el estudio de otra cultura se basa en un ámbito de intersubjetividad humana. Cuando se entabla una conversación el significado del mensaje intercambiado depende de lo que cada interlocutor piensa del otro, además de la situación en la que se establece el diálogo. Lo cual supone un concepto de cultura mucho más dinámica que los que hasta entonces habían sido concebidos, siendo capaz de incorporar los vaivenes de la realidad social en la explicación del cambio cultural. La idea de diálogo sugiere que las culturas continuamente se están produciendo, reproduciendo y revisando

¹⁶⁰ *Ibid.*,

en los diálogos llevados a cabo entre los miembros de una sociedad, de la misma forma en que el lenguaje lo hace. La lógica de esta tendencia radicaliza los conceptos antropológicos de actor social o escenario cultural y convierte al antropólogo en un espectador-actor de esta representación (performance) llevada a cabo dentro de coordenadas sociales e históricas específicas.¹⁶¹ Para los etnógrafos de la representación que se interesan por el diálogo como fenómeno social, cada hablante es un actor de la representación cultural, aunque el significado del papel representado se condensa conjuntamente a través de la acción de todos los participantes del evento. Los antropólogos que se introducen al trabajo de campo con dicha concepción de cultura, consideran al participante social bajo cuatro ámbitos de interacción social cuando se aproximan a él en su investigación. Primero, los roles de la participación son creados en la representación verbal a través de recursos lingüísticos como son los comentarios dentro del diálogo. Segundo, cada representación verbal se desarrolla continuando un modelo o estructura previamente conocida por los miembros de la sociedad, indispensable para su éxito como evento social. Tercero, los participantes son actores socialmente situados, que encarnan vectores de poder y autoridad reposicionados durante la representación. Y por último, los participantes son siempre individuos específicos que tiene sus propias historias de interacción con los otros participantes de la representación. La relación entre el etnógrafo y el sujeto de su investigación es construida a través de la representación cultural estando sujeta a las mismas contingencias que hemos señalado. Por eso para estos antropólogos norteamericanos como Dennis Tedlock o Allan Burns, la etnografía es una forma de creación cultural ya que el etnógrafo se ve involucrado en la hermenéutica nativa que esta llevándose acabo mucho antes de que el investigador haya llegado ahí.¹⁶²

Sin embargo este nuevo enfoque también ha sido sujeto a críticas ya que para algunos antropólogos, la antropología

¹⁶¹ Dennis Tedlock, Bruce Mannheim, *The Dialogic Emergence of Culture*, Chicago, The University of Illinois Press, p. 9

¹⁶² *Ibid.*, p.17

dialógica, como se le llama a este tipo de enfoque, no propone precisamente un método de estudio, sino más bien sólo un modo discursivo que no oculta la manera en que el antropólogo se acerca a su sujeto de estudio.

La desconfianza hacia aquella aspiración de objetividad frente al Otro se ha visto compensada por una extrema consideración hacia lo que este tiene que decir al respecto, y en el caso de la tradición oral maya el asunto no ha pasado desapercibido. Los antropólogos se han preguntado ahora, por lo que los mayas tienen que decir sobre su pasado y esto se aplica no sólo al contenido de su relato, sino también a la forma en que lo cuentan. Un estudio representativo de esta intención es *An epoch of miracles. Oral literature of the Yucatec maya*, publicado por Allan Burns en 1983, quien recurriendo a la tradición oral de aquellos mayas descendientes de los rebeldes cruzob, encontró gran cantidad de historias del pasado, incluyendo historias de la Guerra de Castas, que continúan siendo vigentes para los mayas de ahora. Lo interesante de este trabajo es que para comprender las historias de los mayas, Burns primero nos pone al tanto de lo que implica un conversación con los mayas que le cuentan la historia. Y esto es relevante porque no todas las historias pueden ser contadas en cualquier lugar, ni por cualquier persona; el contexto en el que se cuenta es parte esencial del significado del relato. Burns, que como Tedlock es un antropólogo de la representación, se fascina ante la tradición oral maya en dónde la narración de cualquier historia requiere de la participación no sólo de quien relata la historia sino también de quien pregunta y estimula la narración. Los mayas llevan a sus últimas consecuencia la idea de diálogo y por ello leen el Chilam Balam con dos lectores que mutuamente se contestan. El libro de Burns entonces, no solo trata de historias, sino que se convierte él mismo en un evento en proceso, un evento, que como dice Tedlock en el prefacio del libro, tiene sentido para todos los estudiosos del mundo maya y también para todos aquellos interesados en las artes verbales y de la representación.

Para comprender mejor la dinámica sobre la cuál se desenvuelve la literatura oral maya, Burns la compara a una forma poética del habla en donde la representación es una

característica dominante. Como la poesía, la tradición oral maya, no se apoya en descripciones largas y detalladas del contexto de los eventos, sino que más bien asume que el contexto puede ser comprendido a través de elementos de la prosa, tales como la calidad de la voz, y la repetición de las palabras, las frases y los gestos.¹⁶³ Burns afirma que los cuentos populares al ser interpretados a manera de recital se parecen más a lo que en Occidente se entiende por representación teatral que al género de la novela o la historia. Descubriendo así que los mitos mayas y otras formas narrativas son concebidos como un tipo de conversación que surge de pronto para responder a una pregunta o incluso para suscitar la discusión. Para lograr comprender mejor estas conversaciones, Burns las clasifica de manera que sean más instructivas a ojos occidentales. Los cuentos, por ejemplo, son conversaciones contadas para entretener y divertir, a diferencia de los secretos que son contados para instruir. Los mitos son otra forma, mucho más formal de conversación, y se distinguen de las llamadas *historias*, que conservan una cronología histórica. Los mitos o historias son depósitos de tradición que va más allá del individuo, siendo por lo tanto una forma de conversación impersonal.

Burns ubica las historias de la Guerra de Castas, en la clasificación de *consejos*, que son narraciones de tipo histórico pero que no guardan ninguna cronología. Con ello sugiere que las historias son contadas con el fin de transmitir una moraleja o recomendación como cuando, algún jóvene quiere abandonar el servicio dedicado al Santo Patrono o a la Cruz, y se le cuanta algún episodio de la guerra que lo sensibilice a la necesidad de continuar con las obligaciones instauradas desde la Guerra. Por otro lado los consejos y las narraciones que se refieren a los eventos pasados no son registros invariables, sino que son reformulaciones creativas de historia mezclada con oración. Las historias sobre la Guerra son entonces, reinterpretaciones de

¹⁶³ Allan Burns (trans), *An epoch of miracles. Oral literature of the Yucatec maya*, Austin, The University of Texas Press, 1983, p.7

eventos, ideas y posibilidades que conforman un elaborado sistema filosófico del pensamiento maya.¹⁶⁴

Las historias que Burns recopila en su libro, son historias que hasta entonces habían sido descartas como documentos inválidos para la elaboración de una historia, o simplemente pasadas por alto al ser consideradas como cuentos populares sin mucha referencia con la realidad (recordemos a Redfield y a Villa Rojas en sus investigaciones). Burns dejando atrás sin embargo, el concepto rígido de historia oral nos hace ver que a pesar de los prejuicios anteriores, estas historias pueden ser consideradas como mapas que redibujados y reinterpretados reflejan dónde es que los mayas piensan que han estado en el pasado, en el presente y en el futuro. Los mayas igual que nosotros, utilizan los eventos y personajes para generar explicaciones de cómo los individuos y la sociedad están vinculados entre sí. Así pues, los consejos tienen una función didáctica que establece un puente entre las creencias, actitudes y valores, y la discusión pública. De esta manera los personajes incluidos dentro de estos consejos representan modelos de buen o mal comportamiento. El género histórico no es exclusivo de los Consejos sino que también se encuentra consignado en el Chilam Balam que sigue siendo leído, como vínculo entre los mayas actuales y sus antepasados prehispánicos.

En este reconocimiento de otras formas narrativas mayas, Burns cae en la cuenta de que para éstos, la Guerra de Castas continua siendo un hecho recordado y vigente. Y más allá de que la lucha haya cesado, los mayas siguen estando preparados para ella, llevando a cabo las ceremonias dedicadas a la Cruz Parlante, además de las pertinentes guardias en trono a los lugares sagrados, y continúan discutiendo sobre el antagonismo entre México y la nación maya.

Al igual que Victoria Reifler, Burns encuentra una continuidad cultural en la forma de narrar las historias concernientes a la Guerra que como Consejos dados por los ancianos a los jóvenes guardan un gran parecido a las admoniciones atribuidas a la Cruz Parlante durante el siglo XIX.

¹⁶⁴ Alan Burns, "The Caste war in the 1970's: Present-day accounts from the village Quintana Roo, en Grant, Jones (comp), *op.cit.*, p 260

Y como en algunas ocasiones ha sucedido, los narradores pueden ser poseídos por los símbolos culturales de la Cruz parlante de tal forma que la Cruz puede empezar a hablar a través de ellos. La Cruz Parlante es concebida por Burns, como una idea cultural y no como un objeto material, que puede tomar la forma de muchas otras cosas como gente, pedazos de madera o papel escrito,¹⁶⁵ y que involucra no sólo a los mayas sino también a mestizos como los soldados enviados por el gobierno para controlar la zona. La Guerra de Castas vista por Burns no es una creencia esotérica perpetuada únicamente por los ancianos, sino que es un asunto que concierne a la gente de toda el área. Es por esto que para la concepción maya la guerra aún continua y los mayas con quien Burns conversa todavía se sienten identificados como pertenecientes al grupo antagónico de los "españoles", considerando como posibles aliados a los norteamericanos e ingleses. Es decir el acceso al diálogo con Burns no es casual sino que los mayas esperan algo de él, relacionando su presencia con la de otros tantos que también se involucraron consciente o inconscientemente con la guerra de Castas de los mayas.

Los mayas frente a nosotros

Teniendo en cuenta que ningún acto cae en el vacío cuando estamos frente al Otro aún nos queda una duda por responder. De todos aquellos sujetos que ajenos a la sociedad maya por alguna razón, en algún momento de su vida interactuaron con los mayas rebeldes podemos preguntarnos ¿Qué intensiones tenían unos frente a los otros? ¿qué fue lo que lograron y cómo en el cruce del camino se alteró de alguna manera el curso de la historia? Para el caso concreto de aquellos antropólogos que convivieron con los cruzob, ¿cómo se entremezclaron los intereses subjetivos del autor, con los resultados objetivos de la escritura de su libro?, ¿qué factores circundantes fueron determinantes para la cohesión de las ideas que lograron trascender en la escritura de su texto? La respuesta de estas preguntas y la continuación del análisis de Burns la tenemos en el libro de Paul Sullivan, *Conversaciones*

¹⁶⁵ Burns, 1983, *op. cit.* p.73

inconclusas. El postulado sobre el cual se construye la trama de esta historia se basa en la idea expuesta antes por Malinowski, según la cual, lo que se debía estudiar en el trabajo de campo antropológico, era la larga conversación que se entablaba entre la gente a quien se estudiaba y que con quien finalmente se establecían vínculos que iban mucho más allá de su mero estudio.¹⁶⁶ El libro de Sullivan narra la conversación establecida por distintas generaciones de mayas y extranjeros iniciada con la Guerra de Castas. Intentando descubrir a lo largo de la investigación, lo que se dijo y se sigue diciendo en dicha conversación que revela cómo somos vistos por los mayas y qué expectativas, temores y esperanzas les despertamos.¹⁶⁷

Sullivan intenta tomar en cuenta la perspectiva india que generalmente queda oculta cuando los antropólogos escriben. Y para ello captura en papel, las opiniones indígenas, afrontando para esto, los obstáculos siempre presentes en una conversación intercultural. Su historia es además una forma de poner en evidencia todos los malentendidos entre los interlocutores extranjeros y los mayas mismos, que inevitablemente surgieron, y que incluso en algunas circunstancias perjudicaron.

Es por esto que el libro de Sullivan podría ser considerado como una antropología de la antropología, que se preocupa por lo que los mayas tiene que decir al respecto pero además por los recursos de diálogo utilizado en las investigaciones etnográficas. Su objetivo de estudio no es ya, la sociedad como objeto posible de ser estudiado, sino la etnografía como género literario por un lado, y el antropólogo como escritor por el otro.

Como vemos el asunto principal a tratar es el de la comunicación referida a las preguntas que elaboramos cuando nos acercamos a un tema dado. Partiendo de la premisa que supone que la escritura de la historia es una forma de delimitar nuestra propia identidad, comprendemos que la experiencia personal es un factor determinante en este proceso de creación, sin importar el tema que en algunas ocasiones, aborda a culturas

¹⁶⁶ Maurice, Bloch, "The past and the present in the present" en *Man*, Vol. 12, Nº12, 1972.

¹⁶⁷ Sullivan, *op.cit.*, p. 14

muy distantes. Se escribe y se investiga descubriendo en los otros aquello que habla de nosotros. Sullivan lo sabe bien, y desde las primeras páginas narra como los primeros exploradores que escribieron historias de sus expediciones a Yucatán lo hicieron para hablar de sí mismos, y no de los mayas de quienes sabían muy poco. El enfoque dado en estos primeros libros recaía en el coraje de los pioneros de la investigación científica; en el occidental como aventurero que "descubría". Enfatizando el peligro que implicaban los mayas rebeldes que representados por estos extranjeros como figuras siempre borrosas estaban siempre tras el continuo acecho, poniendo a prueba la valentía de los exploradores que se regodearían en anécdotas sobre los riesgos de su viaje. Ejemplos de estos libros de aventura son *Incidents of Travel in Yucatan* escrito por John Lloyd Stephens en 1843 o *Ma dernière expédition au Yucatan* escrito por Desiré Charnay en 1887. Las especulaciones de estos primeros encuentros jamás quisieron ser confirmadas a través del diálogo con el Otro y al menor indicio de presencia humana en las Costas de Tulum las suposiciones sobre las intenciones de ese Otro se desplegaban en exageradas historias de crueldad, hostilidad y ferocidad por parte de los indios.¹⁶⁸

Esta primera experiencia ciertamente ingenua, de las investigaciones de exploración fue superada bajo el rigor de las ciencias sociales, que establecían parámetros donde la experiencia personal no jugaba un papel y donde era posible el conocimiento objetivo de ciertas características concretas de otras culturas que sintetizaban la esencia del Otro, como la vida social, los cultos, la raza, el lenguaje, la religión y la historia. Sullivan continua entonces su investigación narrando la historia de Silvanus Morley y su proyecto en Chichen Itzá a causa del cual la investigación de los cruzob realizada por Redfield y Villa Rojas fue posible. La imagen que nos presenta este antropólogo norteamericano, es la de un juego de intereses cruzados. Los mayas de Chan Santa Cruz entre 1920 y 1930 sin perder la idea de rebelarse permiten la entrada a estos estudiosos con el objeto de establecer una alianza. Así, mientras que la búsqueda central de los indios era la de adquirir armas y complicidad en contra de

¹⁶⁸ *Ibid.* p. 43

los mexicanos, el objetivo de los científicos sociales era el de retratar las costumbres de estos pueblos "tradicionales" que estaban en inevitable tránsito hacia su disolución dentro del mundo moderno. Por ello, Villa Rojas omitió mucha información sobre los mayas de Quintana Roo que los describía como un grupo integrado a la sociedad global. Villa Rojas por ejemplo, no dijo nada sobre los esfuerzos de los oficiales mayas para conspirar junto con Morley, a quien veían como el representante de los Estados Unidos contra los mexicanos. Por lo que en esta primera investigación no es posible percibir las tensiones, dudas y temores que ambas partes sentían, o sea se encubre la sustancia misma de las interacciones cotidianas de Villa Rojas con los oficiales mayas. Villa Rojas en la delimitación de su sujeto de estudio elaboró consecuentemente una descripción de características aparentemente fijas y comunes, manteniendo para ello un tono romántico e idealista.

Por su parte Redfield, basándose en los datos de Villa Rojas, seleccionó, ensambló e interpretó datos, para formar con ellos un retrato de la sociedad tradicional con prodigiosa hazaña de imaginación y negación sobre todo en lo concerniente a las relaciones de los mayas con extranjeros como él.¹⁶⁹ Y de esta forma para que Tusik (el pueblo que representaba la fase más tradicional de su modelo) se acomodara al modelo de cambio cultural, planteado por Redfield, fue preciso ignorar el largo contacto de los mayas con otros portales de la influencia externa, quitándole importancia a la comunicación de los mayas con los representantes locales del mundo exterior, como Morley y Villa Rojas.¹⁷⁰

La historia como un discurso de identidad, pudo esconderse tras este intento de veracidad absoluta. Y por ello, Sullivan considera importante cuestionar la validez de la metanarrativa antropológica que realiza intentos de totalización, consiguiendo así, penetrar en las fisuras de este gran supuesto, invitándonos a nosotros, lectores, a acercar el oído a las confidencias de aquellos investigadores que parecían guardar toda acepsia con respecto a los "objetos" de su estudio.

¹⁶⁹ *Ibid.* p. 175

¹⁷⁰ *Loc. cit.*

En este sentido el libro de Sullivan puede ser comprendido como el comienzo de una nueva forma de escribir etnohistoria. La necesidad del diálogo se hace evidente ya que "el carácter no subjetivo e interactivo del lenguaje solo puede ser pensado en términos de situaciones discursivas específicas. Sullivan demuestra la inexistencia de palabras y frases neutras, monológicas, privadas, demostrando cómo toda conversación esta cargada de intenciones y acentos.¹⁷¹ Además de que aclara cómo "la práctica de la etnografía no es tan desinteresada y distanciada respecto de las luchas sociales, económicas y políticas de nuestro tiempo".¹⁷² En el libro de *Conversaciones inconclusas* es posible palpar cuán comprometida está la experiencia personal del antropólogo, dado que el trabajo de campo requiere cooperación para reunir datos, a través de los actos de venta e intercambio, la convivencia, la participación de las tareas de la vida cotidiana y la explicación reiterada de las razones de su presencia."¹⁷³ Es decir Sullivan no esconde o disimula que, en muchos casos, la información obtenida en el trabajo de campo se logra a través de intercambios materiales, compra y venta de la información que es facilitada por algún individuo a costa de las prohibiciones de su comunidad. Y por ejemplo, narra cómo es que todos los investigadores que ahondaron en el tema de la Cruz Parlante lograron conseguir la "Proclama de Juan de la Cruz", que para los cruzob era muy preciada y sobretodo confidencial, pero que sin embargo fue facilitada en distintas ocasiones, como una estrategia de alianza con los extranjeros.

El interés por los mayas tiene una historicidad y la manera de manifestarlo también. Esto es algo que aprendemos a través de la lectura, sorprendiéndonos que este interés también sea determinado por los objetos que se convierten en sujetos actuantes y que incorporan a los antropólogos como individuos que se involucran no sólo en razones sino también en pasiones.

Para intentar entonces, comprender la Guerra de Castas hay que ponerse en el lugar de ese Otro. Sullivan nos narra lo

¹⁷¹ Reynoso, *op.cit.*, p. 25

¹⁷² Sullivan, *op.cit.*, p. 24

¹⁷³ *Ibid.*, p. 23

que sucedió con aquellas comunidades mayas después de la Guerra de Castas que conformadas por cien mil rebeldes y fugitivos se mantuvieron autónomas durante las primeras décadas de este siglo, enfatizando las sobrevivencias de una cosmovisión ajena e independiente, pero en contacto con la "cultura occidental". La Guerra para estos indios mayas, además de ser en la práctica, una revolución social, formó parte del plan histórico de su Dios verdadero. Al igual que Reifler y Burns, Sullivan parte de la idea de que la historia de cada grupo humano, posee una estructura propia, que constantemente se esta transformando. Y por ello sólo podemos comprender la Guerra de Castas desde el momento presente de los sujetos para la cual es significativa. Para los mayas contemporáneos la idea de guerra es una idea apocalíptica, el fin del mundo es inminente y está predestinado por su propia filosofía de la historia. La Guerra de Castas continua pero ahora es vista como una guerra de clases, entre los trabajadores y quienes les niegan los medios de supervivencia y el voto.

Así, aunque Sullivan se interese principalmente por la relación establecida entre el antropólogo y los grupos humanos estudiados por él, abre nuevas rutas de análisis para la historia, que nos permiten preguntar ¿cuál es la historia relevante, digan de recordarse para los mayas actuales?, y ¿qué fin tiene intentar construir una historia que ignora la perspectiva del Otro y que confiada en la totalización de sus alcances (se escribe todo lo que es posible saber, como si un acontecimiento pudiera ser resumido por un solo individuo) ignora la subjetividad y diálogo que sincrónicamente a la escritura del texto se están fraguando entre el escritor y su objeto de su estudio?

El libro de Sullivan nos confirma, más allá de las incertidumbres, que la dinámica generada en la interacción autor-tema, es precisamente, el motivo por el cual una misma historia nunca puede terminar de ser contada.

Conclusiones

La conclusión a la que llegamos tras el análisis minucioso de algunas historias de la Guerra de Castas, desemboca desconcertantemente, en una serie de respuestas múltiples que no logran atrapar en una sólo definición a quienes se sublevaron en la Guerra de Castas. Y nos conducen a la reiterativa incógnita que demanda responder ¿quienes fueron y han sido, los cruzob? Además de ¿qué motivos los llevaron a sublevarse?

Podríamos respondernos primeramente, con la certeza, paradójicamente relativista, según la cuál toda interpretación depende de la perspectiva que tengan aquellos que observan a estos individuos de quienes a veces sentimos poseer tan sólo una imagen o representación fluctuante. Sin dejar de lado la consideración, de que los marcos conceptuales predisponen la comprensión de otros hombres y otras culturas.

Sin embargo, ¿cuántos marcos o utillajes mentales existen?, y ¿cómo los podemos reconocer? De la gran cantidad de libros escritos sobre la Guerra de Castas desde el momento mismo en que ésta estalló, diseccionamos en cuatro variantes las posiciones tomadas por quienes relataron el acontecimiento de la lucha, resultando no obstante, evidente que "ni están todas las que son, ni son todas las que están".

Nuestra atención se centró primeramente en aquellas historias que ilustraban representaciones del indio originales (es

decir concepciones, que por su particularidad, proponían una nuevo punto de vista) y que consiguientemente encarnaban posiciones antagónicas, pero a veces también complementarias. De ahí la decisión de no incluir en nuestro análisis a libros que narrando la Guerra de Castas solo destacan entre los otros por la riqueza de información manejada. Como es el caso del libro de Moisés González Navarro, *Raza y tierra*, en donde el concepto de indio es bastante cercano al de Carlos Menéndez; o el más reciente libro de Don Dumond, *The Machete and the Cross* escrito en 1997, que a pesar de ser el más extenso análisis sobre la Guerra de Castas, se mantiene cercano a la interpretación de Robert Patch o Terry Rugeley, para quienes la Guerra de Castas fue una rebelión campesina.

El resultado de nuestra selección de textos, nos condujo a incluir libros, que no siempre tuvieron por tema principal la Guerra de Castas pero, que sin embargo, la abordan desde otra perspectiva que en ocasiones, podría ser atribuida a la percepción maya del tiempo y la historia. Tal es el caso del último capítulo, en donde los acontecimientos ocurridos durante la Guerra cobran un sentido muy particular acorde con el pensamiento maya; esto es vinculados, por ejemplo, a una idea cíclica del tiempo, o a una forma narrativa interesada únicamente en relatar ciertos aspectos que resultan instructivos y edificantes a las jóvenes generaciones. Es decir las historias que incluimos pierden por completo el esquema occidental acostumbrado para contar una historia, además de que dejan de lado aquellos aspectos que sólo resultan de interés si la pregunta formulada es ¿qué es lo que verdaderamente ocurrió en la Guerra de Castas?

En este sentido, nuestra hipótesis inicial es confirmada, ya que las narraciones sobre un mismo acontecimiento varían radicalmente en función de los conceptos bases que las sostienen. Los mayas rebeldes fueron siempre el elemento clave por desentrañar, aunque no siempre figuraron como la línea conductora de la investigación, más allá de que como concepto hubieran definido el carácter de ésta. Y por ejemplo vimos, que los indios identificados como campesinos encaminaron la pregunta hacia el problema agrario, mientras que cuando éstos fueron identificados como un grupo étnico con sus fronteras

bien delimitadas, la pregunta se enfocó hacia la problemática de la resistencia cultural. Los indios vistos como parte integral de un sistema global y no encerrados dentro de su comunidad también transformaron la perspectiva de la Guerra, además de que al tomarlos como sujetos activos y no pasivos, que mostraban su resistencia de múltiples formas más allá del levantamiento armado, se abre la posibilidad a un panorama mucha más activo y complejo. Las distintas historias contemporáneas escritas sobre la Guerra ya no son antagónicas ni intentan revelar lo que "verdaderamente" sucedió, sino que más bien son complementarias.

El indio en la actualidad es un concepto lo suficientemente complejo, portador de toda una carga de definiciones que no siempre se excluyen y que permite planteamientos como los de Victoria Reifler o Allan Burns, en donde los indios son sujetos activos creadores de su propia historia, que sólo pueden ser comprendidos desde una perspectiva multidisciplinaria, que incluye lo que ellos mismos tiene que decirnos al respecto.

No es casualidad entonces, que el primer asunto que nos interesara tratar en nuestra investigación fuera la historia, que escrita como un discurso de la identidad o apología del yo (cultural, más que individual), construye la descripción de los indios mayas de Yucatán en relación inversamente proporcional a lo que los blancos pensaban de sí mismos. Esto no quiere decir, sin embargo que esta premisa solo sea aplicable a las historias decimonónicas, sino que es en estas, en donde se refleja de forma más nítida y obvia. Como recordaremos las historias de este periodo recrearon una guerra de bandos bien definidos en donde el enemigo central era aquel sujeto claramente identificable e incomprensible, En contraposición, de las historias escritas a partir de los años 70, donde las posiciones asumidas por los autores eran el reflejo de una posición teórica más que de una idiosincrasia. En el capítulo tercero incluimos por ejemplo, el libro de Alicia Barbas y Miguel Bartolomé quienes escribieron desde una posición teórico-política en donde la historia implicaba la toma de conciencia de los oprimidos y explotados, que en este caso eran los indios. Sus ideales son proyectados, como recordaremos,

cuando hacen su distinción entre quienes son los indios y quienes no lo son, implementando el concepto de identidad negativa para designar a aquellos indios que, desde su perspectiva, se habían "desindianizado". Para estos autores de izquierda, la indianidad parece ser la síntesis de una serie de valores revolucionarios como la solidaridad comunitaria que lleva aparejada la negación del sistema capitalista.

Escribir en los años 70 y 80 sobre los indígenas de México, suponía entonces, de algún modo, un compromiso social y de causa. De la misma forma que en los años 30, autores como Villa Rojas y Redfield convencidos de sus ideales liberales, aceptaron que la incorporación de los cruzob a la nación mexicana sería un avance en la calidad de vida de los mayas. La paradoja creada al sumar una posición teórica más una ideológica resulta ineludible; manifestándose en autores como Redfield que llegan incluso a la más obvia contradicción. Ya que como recordaremos en su primera investigación, Redfield asume una visión escéptica del cambio, concibiendo a la modernización como un proceso de individualización, desorganización y secularización, que son presentados como fenómenos más negativos que positivos. No obstante, en su siguiente libro que habla de Chan Kom, 30 años después, el cambio es visto como un cambio positivo, rumbo al progreso. Nuestra sorpresa ante este giro de enfoque sólo es explicable si consideramos que una teoría antropológica puede coincidir con ciertos valores políticos. En este caso, la visión funcionalistas del cambio social a la cual se adscribe Redfield, implica que el cambio social sucede siempre de forma recíproca, es decir a través del intercambio de unas cosas por otras: los mayas perdían algunos aspectos positivos de su cultura tales como la unión de la comunidad, pero ganaban otros, como las comodidades y salud que la tecnología les brindaban. El progreso tiene su lado bueno y malo, sin embargo Redfield no puede negar los ideales post-revolucionarios, que promovían la consolidación del estado mexicano y la homogenización cultural de sus habitantes.

La historia como discurso de identidad no es siempre tan fácil de localizar. Los motivos por los cuales escribieron algunos autores, muchas veces parecen producto de un simple afán

erudito y por eso únicamente podríamos pensar en términos muy generales, como por ejemplo Nelson Reed, quien asume el lado de ciertos valores liberales que se contraponen a la barbarie de la Guerra. O el excepcional caso de Charlotte Zimerman quien escribe desde el punto de vista de una cristiana fervorosa interesada en descubrir qué tanto era posible que el cristianismo mantuviera su esencia a costa de las transformaciones e interpretaciones dadas por cada cultura, tal como sucedió con el culto a la Cruz Parlante.

Finalmente, la identidad es asunto clave en nuestro último capítulo, porque como recordaremos, la tendencia de los libros incluidos aquí, tiene por supuesto fundamental la identificación entre el antropólogo y el maya con quien se entabla una conversación. El mismo método etnográfico toma en cuenta la convivencia que como en el caso de Burns y Sullivan los lleva a pasar dos o mas años de estancia con los mayas de quienes aprenden su lengua y algunas de sus costumbres, llevando a los investigadores a tomar partido, un poco como si ellos mismos pertenecieran a la comunidad que los "adopto".

Por otro lado a través del análisis de muchas historias pudimos observar cómo un concepto es también sujeto al cambio histórico. Y si para el siglo XIX el indio solo podía ser concebido en términos de raza y evolución, en la actualidad es asumido desde su propia autodefinición, que permite su constante recreación. Los mayas cruzob, son considerados como un grupo étnico capaz de transformarse y adaptarse a la vida moderna conservando su propia identidad aunque hablen español o incorporen nuevas costumbres o valores. Poseedores además, de una tradición histórica que aunque difiere en gran medida de la tradición occidental, le da legitimidad a su forma de vida.

El cambio sufrido por el concepto de indio no fue un proceso autónomo y no puede ser entendido sin considerar el debate despertado en la antropología para definir lo que implicaba el cambio cultural y por consiguiente lo que era una cultura. En este sentido el concepto de aculturación resultó clave en nuestro análisis, ya que es a partir de éste, que el concepto de indio con un carácter esencialista se disgrega y complejiza. Sin embargo en nuestro análisis no incluimos las transformaciones

que también el concepto de aculturación ha ido sufriendo a través de los años y si en un primer momento éste solo consideraba el cambio de manera lineal y en un sentido, en la actualidad encontramos que es un concepto que también ha ganado en complejidad.

Los cuestionamientos respecto a cómo se concibió el concepto de cultura y la forma en que esta categoría determinó el acercamiento hacia el otro se suman a las insistentes preguntas que también se formularon diversos investigadores respecto al quehacer historiográfico y antropológico. Las nuevas tendencias en ambas disciplinas se caracterizaron por incluir la interpretación del otro en la comprensión de un fenómeno histórico, apoyándose en sus propios marcos conceptuales. Y dado que la realidad cultural en donde se inserta un acontecimiento está necesariamente arraigada a una interpretación subjetiva, ya no es suficiente y ni siquiera factible una visión única de la realidad y del acontecimiento específico. Si la historia es reconocida por estar construida a partir de los horizontes de realidad particulares a determinados contextos culturales, estaremos de acuerdo en que la perspectiva de los actores deberá ser tomada en cuenta para lograr una historia más rica en enfoques.

Sin embargo aún nos aguarda una paradoja generada con la institucionalización de la historia, que no sólo nos permitió la creación de una historia multicausal, sino que también favoreció el distanciamiento entre el público lector y la obra terminada. Después de haber analizado una serie de historias que como hemos venido diciendo tocan de alguna manera el mismo tema, nos hemos dado cuenta que los objetivos por los cuales estas fueron escritas se transformaron, y que con este cambio de objetivo, también se dio un cambio de lector. A medida que la historia se convierte en el discurso generado por una disciplina bien delimitada, los lectores de las narraciones se reducen. Las primeras historias escritas, tuvieron por objetivo conservar La Gran Historia de Yucatán como un legado a todos los yucatecos y también a todos los mexicanos interesados por su conocer propia historia. Y en tanto que la historia era la maestra de vida, que recuperaba los errores cometidos por los antecesores de tal forma que no volvieran a ser cometidos en el futuro, la narración

Apéndice

Acontecimientos relacionados con la Guerra de Castas de Yucatán

1821

México logra la independencia de España, cerrándose el comercio con España y sus colonias como Cuba afectando directamente a ganaderos yucatecos: El capital de inversión yucateca se transfiere a la producción interna de azúcar.

1825

Promulgación de la ley que facilita la adquisición de tierras en la zona azucarera.
La introducción de las plantas azucareras al este y sur de Yucatán causó profundos cambios en la vida de los mayas que habitaban esas regiones y preparó el camino para la Guerra de Castas.

1835

Durante el siglo XIX el federalismo es más compatible con los intereses de los yucatecos. En varias ocasiones Yucatán prefirió la separación de México, antes que aceptar los principios de un gobierno centralista.
Santa Ana se convierte en centralista

1839

Rebelión fracasada organizada por Imán en contra del centralismo.

1840

Imán recluta indígenas para su ejército prometiéndoles que si su revolución llega a triunfar se reducirían las contribuciones exigidas por la Iglesia.
El ejército de Imán toman con éxito Valladolid

histórica estaba condicionada a un esquema que poseían un final que invariablemente cerraba como moraleja. Las siguientes historias en cambio, escritas durante este siglo, a excepción del notable caso de Reed, se inscriben en una discusión alejada del público en general, donde el desenlace final pierde importancia. La conclusión se encuentra ahora, no en cómo es que terminó la guerra, sino en la demostración de la problemática inicial sobre la que se desarrolla la obra, y consecuentemente, las últimas investigaciones sólo alcanzan a los especialistas. Esto no quiere decir que en nuestra época la historia haya perdido su función moralizante (pensemos en la hegemonía del discurso histórico nacionalista), sino que más bien ahora, conviven múltiples historiografías que cumplen con objetivos muy precisos y a veces distantes entre sí, pero que, no obstante, representan brechas abiertas sobre un mismo terreno, como en el caso de este análisis que ha intentado repensar la historiografía de la Guerra de Castas, constituyéndose así, en otro episodio de la inconclusa Guerra de Castas.

Las obvenciones son abolidas y reemplazadas por las "contribuciones" mensuales que los indígenas entre 14 y 60 años tienen que pagar a los religiosos.

Yucatán se separa de México

1842

Los mexicanos invaden Yucatán y son derrotados por el ejercito yucateco que tiene en sus filas a muchos indígenas.

1843

Yucatán vuelve a unirse a México

1845

Nuevamente Yucatán se separa de México. Y nombra como gobernador provisional a Miguel Barbachano.

1846

México entra en guerra con Estados Unidos.

Yucatán se une a México, ya que Barbachano decide apoyar a México.

Muchos yucatecos no están de acuerdo con la reunificación con México y Domingo Barret dirige la rebelión en contra de Barbachano, reclutando indígenas en su ejército, con la promesa de reducir las "contribuciones".

Los indígenas desempeñaron un papel activo en los conflictos políticos que caracterizaron a l periodo de 1835 a 1847. Lo que recibieron a cambio de su participación no fueron tierras, ni la abolición de las cuotas eclesiásticas, ni la reducción de los impuestos estatales como se les había prometido, sino armas entrenamiento militar y experiencia de combate

1847

Trujeque jefe político subalterno de Peto forma un ejército de indígenas en Tihusuco. Pacheco hace lo mismo en Yaxcabá, tomando Tekax y Peto, marchando contra Valladolid con 3000 soldados indios, una gran matanza es cometida.

Autoridades comienzan a sospechar de movimientos indígenas próximos a Tihusuco. Se rumorea un complot organizado por Jacinto Pat, cacique de Tihusuco, Bonifacio Novelo, Manuel Antonia Ay cacique de

Valladolid y Cecilio Chi de Tepich, en contra de la raza blanca.

Ejecución de Manuel Antonio Ay

Las topas de Trujeque atacan Tepich y el rancho de Cecilio Chi

Ejecución de prisioneros indígenas en Tihusuco

Cecilio Chi ataca a los ladinos de Tepich

El coronel Cetina trata de reestablecer el gobierno de Barbachano

Los indios toman Tixcacalcupul, Tihusuco e Ichmul

1848

La Guerra de Castas se inicia en la parte oriental de la península, en la región en la cual los mayas habían gozado de la mayor libertad respecto del dominio español.

Los indígenas toman Peto

Cecilio Chi pone sitio a Valladolid

Jacinto Pat y Cecilio Chi inician negociaciones por la paz
Tregua rota

Evacuación de Valladolid

El Gobernador Méndez renuncia a favor de Barbachano

Tratado de Tzucacab firmado por Jacinto Pat, pero rechazado inmediatamente por Cecilio Chi

Evacuación de Ticul

Los indígenas se apoderan de Izamal y Bacalar

Los indígenas son contenidos

Los ladinos vuelven a tomar Yaxcaba, Valladolid, TeKax y Tihusuco.

Yucatán vuelve a unirse a México

1849

Al fracasar todas las negociaciones en el sentido de lograr una paz duradera, que los indígenas empezaron a considerar seriamente la posibilidad de dividir a la península estableciendo un Estado nativo en la región oriental.

Asesinato de Jacinto Pat y de Cecilio Chi

1850

Luego de las muertes de Chi y Pat el movimiento toma una nueva dirección. Mientras los indígenas ganaban las

batallas contra los ladinos, dependían de estrategias militares para el logro de sus objetivos. Pero cuando su suerte cambio y sus tácticas militares dejaron de ser eficaces, los jefes que reemplazaron a Pat y a Chi transformaron el movimiento en una cruzada religiosa, en la esperanza de que mediante sanción sobrenatural podrían repetir sus triunfos pasados.

Los nuevos jefes de los nativos eran Vennacio Puc, Floerentino Chan, José María Barrera y Bonifacio Novelo. Puc y Chan eran indígenas en cambio Novelo y Barrera eran mestizos.

El gobierno intenta renegociar con los indígenas. El cura ladino José Canuto Vela trata de negociar con Barrera, sin ningún resultado.

Barrera traslada su cuartel general a un cenote conocido como Chan Santa Cruz. Se cree que en el tronco de una de las caobas que crecía cerca de la cueva se había grabado una cruz, que dio origen al culto religiosos.

Los ladinos se apoderan de Kampokobché.

Chan Santa Cruz es encontrado.

Proclama de Juan de la Cruz en donde Dios les ordena a los indígenas proseguir luchando contra los ladinos.

1851

Los mayas atacan a Kampokobché, siendo derrotados a pesar de las promesas de Juan de la Cruz de que Dios los protegería conduciéndolos a la victoria.

Los ladinos se enteran del nuevo culto, confiscando la Cruz y dando muerte a Manual Nauat, ventríloco quien presumiblemente hablaba en nombre de la Cruz.

Después de la muerte de Nauat, la nueva Cruz que reemplazó a la que fuera confiscada, se comunicaba por escrito con la ayuda de Juan de la Cruz.

Cartas de Juan de la Cruz al gobernador Barbachano en donde la Cruz se queja de los ultrajes cometidos contra ella por soldados ladinos.

Los cruzob atacan Chinchina y sacan a los líderes a Chan Santa Cruz.

1852

Díaz de la Vega ocupa Chan santa Cruz

Muerte de José María Barrera

1853

El periodo que va de 1853 a 1870 fue el momento en que hubo más cohesión y unidad entre los rebeldes, sin embargo a medida que el dominio territorial iba afianzándose, la estabilidad de los rebeldes empieza a decrecer debido a las inherentes escisiones tanto sociales como políticas existentes dentro de los pueblos mayas. Durante este año el Culto a la Cruz llega a uno de sus puntos máximos de dominio político al mando de Venancio Puc.

Segundo tratado de Chichanhá firmado en Belice con el fin de hacer la paz, en donde se estipulaba que los indios debían proveer 400 hombres para ayudar a los yucatecos a derrotar a los cruzob.

1856

Los indígenas de Chichanhá conducidos por Luciano Tzuc invaden los aserraderos británicos de caoba que se hallaban en la frontera entre México y Belice

1857

Los cruzob invaden Tekax y matan a la mayoría de sus habitantes

1858

Los indígenas recuperan Bacalar y matan a los prisioneros ladino
Construcción de la Iglesia de Chan Santa Cruz
Los cruzob invaden Valladolid

1859

Los indígenas de X-Kantunilkín firman un tratado con el gobierno yucateco

1860

Los ladinos incursionan en Chan Santa Cruz
Los cruzob atacan a Chichanhá
Los indígenas de Chichanhá se trasladan a Icaiché
Muchos de los rebeldes no creían en la Cruz Parlante y, por ende se negaron a someterse a sus ordenes. Al no contar con la inspiración finalmente se cansaron de la guerra y por su cuenta concertaron la paz con el gobierno yucateco

-
- 1861**
Los indígenas de Yokdzonot firman un tratado con el gobierno yucateco
- 1862**
Los cruzob incursionan en Tunkás
- 1863**
Los indígenas de Icaiché conducidos por Marcos Canul invaden los aserraderos británicos de Caoba.
El golpe conducido por Dionisio Zapata y Leandro Santos da por resultado la muerte de Venancio, Anastasio, y Braulio Puc
A pesar de que el derrocamiento de Venancio Puc en 1863 desplaza a la Cruz Parlante de la cumbre política en la zona, Chan Santa Cruz no decae.
- 1864**
Zapata y Santos son destituidos y muertos por Bonifacio Novelo, Bernardino Cen, y Crescencio Poot
Juan Bautista Chuc reemplaza a Anastasio Puc como secretario de la Cruz.
- 1866**
Los indígenas de Icaiché conducidos por Marcos Canul incursionan en los aserraderos británicos de Caoba.
Aparece una Cruz Parlante en Tulum
- 1867**
Guerra entre Chan Santa Cruz e Icaiché
Indígenas procedentes de X-Lochhá emigran a Honduras Británica
- 1868**
Bonifacio Novelo deja de ser jefe supremo de Chan Santa Cruz
Indígenas de X-Lochhá abandonan su pueblo y se trasladan a Honduras Británica
- 1869**
Los Cruzob recolectan rentas a los cortadores británicos de Caoba.
Soldados de Icaiché desertan y se trasladan a Honduras Británica

-
- 1871** El interpreté de la Cruz de Tulum nombra a María Uicab. En 1872 indígenas de Icaiché conducidos por Marcos Canul incursionan en los aserraderos británicos de caoba. Rafael Chan sucede a Marcos Canul como jefe de Icaiché
- 1873** Los cruzob recolectan rentas a los británicos que viven en el lado mexicano en el Río Hondo
- 1874** Rafael Chan es destituido por Jose Luis Moo, como jefe de Icaiché pero recupera la posición con la ayuda de Eugenio Arana jefe de X-Kanhá Arana viaja a Honduras Británica
- 1864** Juan bautista Chuc y Aniseto Oul firman un tratado con Teodocio Canto en Belice Canto insulta a Oul y Crescencio Poot se niega a ratificar el tratado
- 1885** Oul toma el poder el Chan Santa Cruz Chuc es asesinado por Oul y le sucede Anastacio Caamal
- 1887** La Cruz continua hablando en Tulum
- 1888-1889** Molina visita Icaiché
- 1893** El tratado de Spencer- Mariscal resuelve el litigio fronterizo entre México y Honduras Británica.
- 1897** El Río Hondo es bloqueado por la barcasa Chetumal
- 1901** El general Ignacio Bravo ocupa Chan Santa Cruz
- 1902** Se establece el territorio federal de Quintana Roo
- 1915** Tropas federales abandonan Chan Santa Cruz

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, Obra Polémica, México, INAH, 1976.
- Ancona, Eligio, Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días, 4 vols., Mérida, Gob. De Yucatán, 1917.
- Baqueiro, Serapio, Ensayo histórico sobre las revoluciones de Yucatán desde el año 1840 hasta 1864, 3 vols, Mérida, 1879.
- Barabas, Alicia, Bartolomé, Miguel, Alberto, La resistencia Maya, México, INAH, 1977, (col. Científica, 53)
- Barabas, Alicia, Bartolomé, Miguel Alberto, La iglesia maya. Profetismo, milenarismo y mesianismo en las insurrecciones mayas de Yucatán, México, INAH, No. 5
- Barth, Frederik, Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales, México, FCE, 1976
- Bartolomé, Miguel Alberto, La Iglesia maya de Quintana Roo, INAH, 1976
- Bartra, Roger, El salvaje en el espejo, México, Era, 1992.
- Benjamin, Walter, El origen del drama barroco alemán, Madrid, Taurus, 1986.

1917

Comienzo del auge del chicle

1929

Máximo auge del chicle

Soldados federales regresan a Quintana Roo

Algunos cruzob emigran a Pachakán en Honduras
Británica

Otros cruzob se trasladan a Chancá y X-Cacal

1969

Muerte de los generales Juan Bautista Vega y Francisco
May

-
- Bloch, Marc, "The past and the present in the present" en Man, Vol. 12, Nº12, 1972.
 - Burns, Allan (trans), An epoch of miracles. Oral literature of the Yucatec maya, Austin, University of Texas Press, 1983
 - Carrillo y Ancona, Crecencio, Los mayas de Yucatán, Mérida, Ed. Yucatanense "Club del libro", 1950.
 - Certeau, Michel de, "La operación histórica", en Le Goff, Jaques (comp), Hacer la historia, trad. de Jean Cabanes, Barcelona, 6 vols. Ed. Laia, 1985.
 - Charnay, Desiré de, Viaje a Yucatán a fines de 1886, Mérida, Revista de Mérida, 1888.
 - Detienne, Marcel, , La invención de la mitología, trad. de Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Península, 1985.
 - Dumond, Don E., The Machete and the Cross, campesino rebellion in Yucatan, Lincoln University of Nebraska Press, 1997.
 - Escobar, Antonio, (coord), Indio, Nación y comunidad en el México del siglo XIX, México, CEMCA, 1993,
 - Farge, Oliver la, Byres, Douglas, The year bearer's peoples, New Orleans, The Tulane Univesity Press, 1931.
 - Fariss, Nancy, Maya society under colonial rule. The collective enterprise of survival, Princeton, Princeton Univesity Press, 1984.
 - Florescano, Enrique, El nuevo pasado mexicano, México, Cal y Arena, 1991.

-
- Friedman, Jonathan, "Myth, history and political identity", en Cultural Anthropology, 1992, no.7.
 - Grant, Jones (comp), Anthropology and History of Yucatan, Austin, The University of Texas Press, 1977.
 - Guemez Pineda, Arturo, "Everyday forms of mayan residence: Cattle rustling in Northwestern Yucatan, 1821-1847", en Joseph Gilbert (ed), Land, labor and capital in Modern Yucatan. Essays in regional history and political economy, Tuscalosa, The University of Alabama Press, 1991
 - Hewitt de Alcantara, Cynthia, trad. Felix Blanco, Imágenes del campo la interpretación antropológica del México rural, México, Colmex, 1988.
 - Hurbon, Laënnec, El bárbaro imaginario, trad. Jorge Padin, México, FCE, 1993.
 - Koselleck, Reinhart, Futuro y pasado. Para una semántica de los tiempos históricos, trad. Norberto Smily, Barcelona, Paidós, 1993.
 - Lanternari, Vittorio, The religions of the oppressed. A study of modern messianic cults, trad. Lisa Sergio, London, MacGibbon & Kee, 1963.
 - Lapointe, Marie, Los mayas rebeldes, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1983.
 - Lee Klein, Kerwin, "In search of narrative mastery", History and Theory, No 34, V.4, 1995

-
- Luque, Enrique, Del conocimiento antropológico, 2 ed., Madrid, Siglo XXI, 1990.
 - Malefijt, A de Waal, Imagen del hombre, trad. Zoraida Valcarcel, Buenos Aires, Amorrortú Editores, 1974.
 - Marcus, George, Fischer, E. Micheal, Anthropology as cultural critique. An experimental moment in the human sciences, Chicago, The Chicago University Press, 1986.
 - Matute, Alvaro (comp), La teoría de la Historia en México, México, Sep, 1974, (Sep setentas, 126).
 - Mercier, Paul, Historia de la Antropología, Barcelona, Península, 1969.
 - Molina Solis, Juan Fransico, Historia de Yucatán desde la independendencia de España hasta la época actual, 2 vols. Mérida, Talleres gráficos, de la Revista de Mérida, 1921.
 - Portelli, Alessandro, The death of Luigi Trastulli and other stories: Form and meaning on oral history, Albany, Suny, 1991.
 - Redfield, Robert, The folk culture of Yucatan, Chicago, The Univesity of Chicago Press, 1941.
 - Redfield, Robert, A village that chose progress. Chan Kom revisited, Chicago, The University of Chicago Press, 1950
 - Redfield, Robert, Foster, Chertudí, *et.al*, Introducción al folklore, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1978.

-
- Reed, Nelson, The caste war of Yucatán, Standford, The Standford Univesity Press, 1964.
 - Reifler Bricker, Victoria, El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas, México, FCE, 1989.
 - Reina, Leticia, Las rebeliones campesinas, México, Siglo XXI, 1980.
 - Reynosos, Carlos, (comp), La antropología posmoderna, México, Gedisa, 1991.
 - Rugeley, Terry, "Rural political violence and the origins of the Caste war", The Americas, 53, April, 1997.
 - Sierra O'Reilly, Justo, Los indios de Yucatán. Consideraciones históricas sobre la influencia del lemento indígena en la organización social del país, 2 vol., Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 1994.
 - Stocking, George, Race, culture and evolution. Essays in history of anthropology, New York, The Free Press, 1968.
 - Sullivan, Paul, Conversaciones inconclusas, trad. Carlos Gardini, México, Gedisa, 1991.
 - Tedlock, Dennis, Bruce, Mannheim, The dialogic emergence of culture, Chicago, The University of Illinois Press, 1995.
 - Vansina, Jan, La tradición oral, trad. Miguel María Longueras, Barcelona, Nueva Colección Labor, 1967.

-
- Veyne, Paul, Cómo se escribe la historia. Foucault revolucionaria la historia, trad. Joaquina Aguilar, Madrid, Alianza editorial, 1984.
 - Wallace, Anthony "Revitalization movements", en American Anthropologist, 1956, 58.
 - Warning, Rainer, (comp.), Estética de la recepción, Madrid, Visor, 1989, p. 83.
 - White, Hayden, El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica, Barcelona, Paidós, 1992.
 - White, Hayden, Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX., trad. Stella Mastrangelo, México, FCE, 1992.
 - Wolf, Eric, Peasant Wars of the 20th Century, London, Faber&Faber, 1969.
 - Zimmerman, Charlotte, "The cult of the holy cross: analysis of cosmology and catholicism in Quintana Roo", en History and Religions, 1963, vol. 3.

Artículos periodísticos

- "Yucatán", en *El Monitor republicano*, 5 de junio de 1848
- "Carta del pueblo de Hocaba", en *El Monitor republicano*, 1 de julio de 1848.