



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

LA ACCION POLITICA MAYA *MÁASEWAL*. DINÁMICAS DEL PODER Y EL
CONTRAPODER EN SU DEVENIR HISTÓRICO

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
HILDA DEL CARMEN LANDROVE TORRES

TUTORES
DRA. MARÍA ISABEL MARTÍNEZ RAMÍREZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
DR. FEDERICO NAVARRETE LINARES
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

COMITÉ TUTOR
DRA. REGINA LIRA LARIOS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
DRA. VALENTINA VAPNARSKY
ECOLE DE HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES (EHSS)

CIUDAD DE MÉXICO, OCTUBRE 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

INDICE

AGRADECIMIENTOS	4
INTRODUCCIÓN	5
Capítulo 1. UNA BREVE HISTORIA DEL PUEBLO MAYA MÁASEWAL	33
1.1. Preámbulo.....	33
1.2. Tiempos de esclavitud y de guerra	38
1.3. Perder y recuperar el territorio.....	62
1.4. Los mayas <i>máasewalo'ob</i> y el Estado de Quintana Roo	80
Capítulo 2. LA CRUZ	96
2.1 Nace una Cruz.....	96
2.2 La identidad de la Cruz	107
2.3 Las cruces y los centros ceremoniales.....	132
2.4 La comunicación de la Cruz.....	153
Capítulo 3. UNA POLITICA, TAMBIÉN, HUMANA	161
3.1 La Fiesta	161
3.2 La movilización de la acción para la fiesta.....	182
3.3 La jerarquía militar y religiosa	194
3.4 Los dilemas de la negociación.....	213
3.5 El Conflicto por el Gran Consejo Maya.....	224
Capítulo 4- LA DIMENSIÓN TERRITORIAL DEL PODER POLÍTICO	249
4.1 Territorio y territorialidad	250
4.2 La ruptura de 1929 y la “intermediación” de Francisco May	266
4.3 Una “comunidad de pueblos”: El proceso de otorgamiento de los ejidos.....	287
4.4 Fragmentación y multiplicación. Cómo operan contra la concentración del poder	306
4.5 El Tren Maya y la integridad territorial	315
CONCLUSIONES	336
ANEXOS	349
Anexo 1 - Carta de Juan de la Cruz al gobernador de Yucatán Miguel Barbachano, 11 de agosto de 1851.	349
Anexo 2 - Mensaje de Juan de la Cruz - Sermón de Chumpón.....	351
Anexo 3 – Carta de Juan Bautista Vega al presidente Lázaro Cárdenas. 11 de julio de 1938	357

Anexo 4 – Documento leído ante el Congreso internacional “Una guerra sin Fin”. 1997	385
Anexo 5 – Carta del comisariado ejidal de Xmaben y Anexos a Andrés Manuel López Obrador sobre la indemnización de la carretera 307 Felipe Carrillo Puerto – Tulum. 8 de diciembre de 2019	389
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.....	390

AGRADECIMIENTOS

A la UNAM, universidad pública cuya existencia misma hace posible la existencia de proyectos de investigación como este. Sirva el agradecimiento también como testimonio de la utilidad de una universidad pública de calidad y del reconocimiento de la responsabilidad que implica haberme beneficiado de sus posibilidades. A CONACYT, sin cuyo apoyo hubiera sido imposible sostener la investigación y al PAPIIT (IN404220), que apoyó el proyecto de Laboratorios de Historia Indígena, cuya contribución con mi formación y la investigación misma, resultó fundamental.

A la familia que me trajo y preparó para ser y estar en el mundo de la manera más digna posible, en particular mi madre, y a la familia que me acompaña en el camino de la vida. Cada vida es una urdimbre de otras vidas; de una manera u otra, ellas están presentes en esta tesis y en todo lo que la circunda.

A mi Comité tutorial. Contar con ellas convirtió la investigación en un proceso lleno de descubrimientos. Son un ejemplo de que el conocimiento y la humildad no son sólo reconciliables sino imprescindibles para que lo que hacemos por intentar dar sentido a la realidad que habitamos, sea sostenible y fructífero.

A Marcos, Don Pablo y Doña Sofía, por acogerme. Su amistad es uno de los regalos que más atesoro de este proceso que va llegando a su fin. Así mismo, a todas las personas que conocí en campo y sin las cuales la investigación misma no tendría sentido alguno.

A la Santísima y sus hijos, y a su inextinguible anhelo de libertad.

INTRODUCCIÓN

La tesis que el lector o lectora comienza a leer en este momento, tiene como sujeto protagónico al pueblo maya *máasewal* del centro de Quintana Roo y, como objeto de estudio, la manera en que este entiende y ejecuta la política en una mirada que abarca el pasado y también el presente. Los mayas *máasewalo'ob*¹ se encuentran distribuidos en un conjunto de pueblos que conforman la conocida Iglesia Maya. Cinco centros ceremoniales -Tulum, Tixcacal Guardia, Chanchah Veracruz, Chumpón y Cruz Parlante- constituyen los nodos de una red de comunidades que se identifican por el culto a las Santísimas, cruces-santos, y por la integración de un sistema de guardias rotativas en los santuarios realizadas por grupos de *nukuch máako'ob* (“grandes hombres”), conformados en compañías de estructura militar. Este grupo se identifica también por una historia particular que les permitió constituirse como colectivo diferenciado en un proceso de etnogénesis en los comienzos de la denominada historiográficamente Guerra de Castas.²

En 1847, un complejo entramado de discrepancias políticas, presiones sociales y económicas sobre el sector más desfavorecido de la población (los campesinos de origen y lengua maya), y una creciente diferenciación entre ‘indios’ y ‘vecinos’ o *máasewalo'ob* y *ts'ulo'ob*³ dio lugar al estallido de una guerra que duraría 54 años y que constituye el alzamiento indígena más duradero de la historia de México y América. Durante ese período, los mayas rebeldes establecieron un territorio de relativa autonomía sustentado materialmente en las exitosas negociaciones que sostuvieron con autoridades y comerciantes de Honduras Británica (actual Belice) para la obtención de armas y municiones a cambio de la renta de porciones de selva para la extracción de maderas preciosas.

¹ *Máasewalo'ob* es el plural de *máasewal*

² Este término será discutido analíticamente más adelante.

³ *Ts'ulo'ob* significa “extranjero” y se utilizaba en la época para identificar a los yucatecos blancos.

En el ámbito social, el grupo *máasewal* o *kruso'ob*,⁴, se constituyó en un movimiento mesiánico cuyo eje rector fue lo que la historiografía conoce como Cruz Parlante, una entidad con capacidad enunciativa que escribía Proclamas (*almaj t'aan*, “mandamientos”) y cartas firmadas por Juan de la Cruz, que durante casi dos décadas (entre 1850 y 1863) se expresó oralmente en las ceremonias a través de un representante. El movimiento alrededor de la Cruz creó una forma de organización social propia que emulaba la estructura de la milicia yucateca en su organización por compañías y en el sistema jerárquico de grados (desde cabo hasta general), a la vez que instituía la obligación de las compañías (compuestas por hombres provenientes de diversos pueblos) de realizar guardias rotativas en los centros ceremoniales. El primero de estos centros fue Chan Santa Cruz (actualmente municipio de Felipe Carrillo Puerto) y durante la guerra surgieron además con esta categoría Chumpón, Tulum y San Antonio Muyil.

La Guerra de Castas “concluyó” -según los yucatecos- en 1901 con la toma de la ciudad capital de Chan Santa Cruz por parte del ejército de Porfirio Díaz. Desde al menos una década antes, la penetración en el territorio *máasewal* se había servido de la entrega de concesiones territoriales a emprendedores capitalistas y de la delimitación final de la frontera entre México y Honduras Británica, acompañada de la exigencia de no entregar armas y municiones por vía comercial a los rebeldes.

A la ocupación de la ciudad capital siguió una etapa de persecución y desplazamiento que confinó a los sobrevivientes a dispersarse por la selva, al menos hasta 1915 cuando el gobernador del Territorio Quintana Roo, Salvador Alvarado, devolvió la antigua capital rebelde a sus dueños. La etapa que siguió estuvo marcada por la participación en el negocio del chicle de las décadas de 1920 y 1930 y, aunque con desavenencias que condujeron a fragmentaciones internas, a lo que se conoce como “integración” al proyecto nación mexicano. La “integración” consistió también en la aceptación final, no exenta de tropiezos y

⁴ Esta denominación aparece en cartas escritas durante la guerra y es común para este período. Los *máasewalo'ob* no suelen utilizarla, aunque recientemente su uso está sido retomado por algunos de ellos, para remitir a una continuidad histórica y reivindicar un sentido de pertenencia.

resistencia, de la introducción en la zona de escuelas y del proceso (acelerado durante el gobierno de Lázaro Cárdenas) de constitución de ejidos, comenzado en la década de 1930.

Las dotaciones ejidales, cuyas delimitaciones fueron todavía cambiantes hasta al menos los finales de la década de 1950, dieron forma definitiva a la distribución territorial en la zona central de Quintana Roo y determinaron también el establecimiento de instituciones que, a partir de ese momento, convivirían con el sistema de guardias, compañías y celebraciones rituales en los centros ceremoniales y sus pueblos asociados. Estas fueron la Asamblea ejidal con sus autoridades y las cooperativas. Con ellas, llegó también la imposibilidad de tomar decisiones al margen de las instituciones estatales y la obligación de negociar con ellas.

En 1974, Quintana Roo pasó de ser un Territorio Federal (condición que perdió y recuperó en dos ocasiones) a un Estado de la República mexicana. Esto implicó una serie de cambios que, bajo el llamado de la “modernización del agro” se tradujeron en mayor incidencia estatal en las comunidades a través de la implantación de megaproyectos como la explotación maderera y la ganadería extensiva. Uno de estos megaproyectos con mayor impacto en todo Quintana Roo y en particular en las comunidades mayas *máasewal’ob* fue el desarrollo del turismo. El proyecto emblemático de este megaproyecto fue Cancún, iniciado en el mismo año de 1974. A Cancún le siguieron Tulum, Playa del Carmen y otros enclaves, hasta conformar lo que se conoce hoy como Riviera Maya. Los impactos de estos proyectos pueden medirse de acuerdo con los efectos del desplazamiento de una gran parte de población joven que se fue entonces y continúa yendo hoy a trabajar en los polos turísticos, y que no encuentra lugar en la agricultura de subsistencia de la milpa que practican los campesinos de la región, pero tampoco en las posiciones subordinadas que ocupan en el emprendimiento turístico de la zona.

A estos grandes procesos es necesario sumar, a partir de 1998 con la firma de la Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Quintana Roo,

un enfoque estatal respecto a los pueblos indígenas marcado por el “reconocimiento” de usos y costumbres y un recrudescimiento del clientelismo supeditado a la obtención de beneficios mínimos y la negación en la práctica -a pesar de una retórica de inclusión y reconocimiento- de los derechos de auto representación y autodeterminación.

La existencia *kruso'ob* dentro de estos grandes procesos no ha implicado en ningún caso la completa ocupación de la posición de subordinación a la que han sido conminados sistemáticamente. Durante los poco más de 150 años de historia, el devenir histórico *kruso'ob* ha sido también una búsqueda y ejecución de mecanismos y dispositivos que permitan contrarrestar los efectos de la dominación estatal sobre su modo de vida y reproducir su existencia social de acuerdo con sus propias premisas. Un indicador de tal empeño es, probablemente, el hecho de que el funcionamiento de los centros ceremoniales con su calendario de fiestas, peregrinaciones e intercambios, la imbricación misma de la existencia del pueblo *máasewal* con sus Santísimas y, hasta cierto punto, el sistema de guardias y compañías, continúan constituyendo el atractor principal de la vida en las comunidades.

La reproducción de una forma de vida maya *máasewal* no opera sobre las mismas premisas de la historia estatal en la que con frecuencia suele subsumirse. Los *kruso'ob*, por ejemplo, reflexionan sobre los macroprocesos en los que han estado involucrados a través de la díada libertad-esclavitud y las ambigüedades y complejidades que pueden elaborarse a partir de ella (Sullivan 1991[1989], Martos Sosa 1994). La memoria histórica es producida en formas de reproducción-creación particulares expresadas en las artes verbales y a partir de teorías nativas como la “historia prospectiva” (Vapnarsky 2017) o la especulación profética (Sullivan 1983, 1991[1989]).

La tesis que el lector o lectora encontrará a continuación es un intento -y corresponderá al lector evaluar en qué medida tal empresa resulta exitosa- de comprender la política maya *máasewal* a través de su historia desde un enfoque antropológico. Tal objetivo la sitúa en un primer momento en el campo de la

antropología política, aunque de acuerdo con las reflexiones del sociólogo Moacir Palmeira (1991) podría ubicarse más bien el campo de la antropología de la política. Según este autor, en la antropología de la política la política no es entendida como un dominio que pueda ser definido exclusivamente desde el exterior sino que busca investigar fenómenos relacionados con lo que el punto de vista nativo entiende como político (ver y Goldman y Palmeira 1996).

En un desarrollo de esta idea, el antropólogo Marcio Goldman apunta que una intención tal no debe entenderse como “quedar atrapado en elaboraciones locales” sino en producir teorías etnográficas que sigan tres objetivos fundamentales. El primero, librarse de cuestiones extrínsecas propuestas por reformadores sociales; esto por la relación estrecha -en política- entre producción científica e intervención social; el segundo, evitar la sustancialización y literalización de lo político al reconocer que lo que puede ser definido de tal forma está siempre en relación con el resto de las experiencias vividas por los agentes y el tercero, evitar el uso impositivo de categorías (Goldman 2006: 41). Todos estos objetivos conducen a abordar conceptualizaciones nativas aprehendiéndolas en sus modalidades concretas de actualización y utilización.

Un añadido a estas consideraciones que puede resultar pertinente se encuentra también de alguna manera en las preocupaciones que Marcio Goldman elabora en la introducción de su libro *Cómo funciona la democracia. Una Teoría etnográfica de la política*. Dar cuenta de un punto de vista nativo no significa renunciar a reflexionar de conjunto con autores que han dedicado su esfuerzo investigativo a contenidos afines, con categorías producidas para otros contextos y mucho menos con etnografías enfocadas en otros colectivos, sino permitir que las categorías propias -*máasewalo’ob* en este caso-, constituyan el material primordial para la reflexión sobre las acciones y las experiencias, poniéndolas en relación simétrica con las otras fuentes para la reflexión. El emprendimiento antropológico se define por un esfuerzo de traducción entre mundos, más que por uno de “devenir” nativo. El devenir sería, en todo caso, no una transformación de una identidad sustancial (la del investigador), a otra (la del agente o los agentes con los que trabajamos),

sino la apertura a la posibilidad de ser afectados “por las mismas cosas que afectan al nativo” (Goldman 2006: 33) para así poder establecer una cierta modalidad de relación que conceda un “estatus epistemológico a esas situaciones de comunicación involuntaria y no intencional” (Favret-Sada 2005: 160).

La observación de Favret-Sada resulta particularmente relevante para referirme a la manera en que ocurrió el acercamiento etnográfico con mis interlocutores. La naturaleza de los intercambios que sostuve en campo con don Pablo Chan y su familia, quienes fueron mis interlocutores más cercanos, pero también con varios de los dignatarios de la Iglesia maya que conocí, fue siempre marcadamente dialógica, tanto como fue marcadamente narrativa. De mi parte, no realicé entrevistas específicas ni intenté clarificar mis propios puntos de interés sino en la medida en que estos aparecían en las conversaciones. Grabé algunas de ellas y tomé notas de otras que, una vez revisadas, hicieron surgir otras preguntas. Este acercamiento, que fue premeditado, encontró eco y fue posible también porque mis interlocutores tenían un gusto particular por la conversación, la narración de historias de tiempos pasados y la especulación sobre el presente y el futuro, en muchos casos a través de profecías. Esas historias y especulaciones impactaron la relación que construimos y posibilitaron la exploración de asuntos disímiles en los que reconocíamos intereses comunes. Uno en el que pienso de inmediato como ejemplo, es el fin del mundo. Si para las sociedades del capitalismo tardío el fin del mundo ha venido a convertirse en un tema apremiante a partir de la crisis climática, para los mayas *máasewalo’ob*, el fin del mundo ha sido siempre un tema de interés, vinculado no solo a la expectativa del regreso de la guerra o una nueva emergencia mesiánica, sino a las reflexiones sobre la inestabilidad constitutiva del mundo. En el capítulo cuatro aparecerán algunas descripciones y reflexiones sobre estos temas.

Sin que mediaran preguntas concretas de mi parte, Don Pablo y otras personas de la familia, regresaban una y otra vez a las historias sobre tiempos antiguos y a la especulación sobre el futuro. Aunque en muchas ocasiones conversamos, y me involucré en problemas que se desarrollaban en torno a conflictos relativos al Gran

Consejo Maya y su alianza con los partidos políticos, el mal uso de los recursos colectivos, la crítica a la actuación de los generales o la respuesta al proyecto de construcción del Tren Maya (asuntos todos que aparecen a primera vista como más explícitamente políticos), muchas de las conversaciones en casa o en el centro ceremonial de Tixcacal versaban sobre tiempos anteriores a la humanidad, o sobre las profecías y las señales del fin del mundo. Estas son sin duda formas propias de reflexionar sobre la vida colectiva que no pueden ser eliminadas en un seccionamiento arbitrario de qué es político y qué no lo es. Más que eso, mi intuición inicial –derivada principalmente de la experiencia de intercambiar y dialogar con los amigos en campo- consistió en asumir que las historias de otros tiempos, así como las lógicas desplegadas en la acción ritual colectiva, constituían la materia prima de la reflexión política, y que era necesario atender la articulación entre unas y otra.

Este horizonte de investigación que busca una comprensión de la antropología de la política de los mayas *máasewalo'ob* es también testimonio de mi propia formación en el Posgrado de Estudios mesoamericanos de la UNAM y de las profesoras y los profesores con quienes me formé durante los años de mi vida en Posgrado. Se trata de investigadores comprometidos en su quehacer académico con una antropología que pueda dar cuenta de la cualidad de agentes teóricos de las personas con las que trabajamos en el proceso investigativo y no sólo cuando hacemos trabajo de campo etnográfico sino también, aunque de distinta manera, al hacer investigación histórica. Tal intención, marcada por la búsqueda de un protagonismo de las ideas, las experiencias y las prácticas de los interlocutores (en el caso del quehacer etnográfico) y de los sujetos históricos (en el caso del quehacer histórico), encontró sus propias dificultades tanto en el proceso de investigación como de redacción de la tesis.

En particular en los casos en que investigué procesos donde la acción maya *máasewal* aparece en relación -frecuentemente conflictiva- con los agentes del Estado nación, como en la llamada “mexicanización de los mayas masewales” o los conflictos alrededor del Gran Consejo Maya, me encontré con que mi atención

se encontraba con frecuencia siendo “capturada” por las múltiples descripciones y consideraciones de la historia estatal, así como por la complejidad de los detalles legislativos involucrados. Esto conducía a una indeseada revalidación de las razones estatales en los procesos históricos y reducía -en la medida en que las explicaciones contextuales remitían siempre al Estado- el espacio explicativo restante para las miradas de los mayas máasewalo’ob. Esto, que experimenté como una “captura” o dicho en otras palabras, una dificultad de escapar a los marcos de referencia del Estado y por tanto de hacer visibles los marcos de referencia de nuestros interlocutores -los mayas máasewalo’ob en este caso- fue uno de los temas de discusión permanente en la comunidad académica en la que me formé y condujo a explorar diversos escapes metodológicos. En su presentación en el ciclo *El historiador frente a la historia*, organizado por el Instituto de Investigaciones Históricas, Isabel Martínez (2022) se refiere, a partir de su experiencia al investigar la mirada rarámuri sobre la deforestación de la Sierra Tarahumara en el siglo XX, a la “captura académica del Estado” y reflexiona sobre las implicaciones de esta al infiltrarse en las metodologías, las técnicas y los procedimientos en la construcción de narrativas.

En mi caso particular, la experiencia de estar atrapada en las razones del Estado, y las reflexiones sostenidas en particular con Isabel Martínez sobre el tema, me permitieron articular como medida primera el reconocimiento de la atracción discursiva, para desde esa posición encontrar formas de evadirla y desplazar el foco de la atención hacia el pueblo maya *máasewal* y sus formas de acción política. Sin embargo, lo que me permitió redireccionar finalmente la atención de mi enfoque fue el hecho de comprender que, para los mayas *máasewalo’ob*, la pretendida fijeza de las instituciones del Estado no es tal. Por el contrario, éstas aparecen como mecanismos instrumentales que entran en juego en las relaciones, y están más a merced de la contingencia, los eventos, y las dinámicas de sus propias formas políticas que de las leyes y las reformas de leyes que son escritas para ellos.

Sin embargo, aunque estas comprensiones, que emergieron tanto de los aprendizajes en mi propia comunidad académica como del intercambio con mis interlocutores maya *máasewalo'ob* sirvieron para lidiar con la pulsión de quedar atrapada en una antropología de mirada estatal, no resultaron suficientes para realizar una investigación que pudiera presentar plenamente una mirada maya *máasewal*. Algo así requiere con frecuencia años de experiencia etnográfica o al menos una inmersión suficientemente profunda como para dar cuenta de las dinámicas y las lógicas internas. Tal inmersión no fue posible debido a la irrupción de la pandemia y la consecuente necesidad de rediseñar la composición final de la tesis para responder la pregunta de qué era realmente posible hacer. Este rediseño involucró poner más peso en el material histórico que tenía recopilado y orientar la escritura hacia un resultado que, sin perder historicidad o profundidad etnográfica, diera cuenta de una mirada *máasewal* de la política en relación - generalmente conflictiva- con sus “otros” (los ts’ules) y manifestada también en las dinámicas internas.

Una observación relacionada con la anterior, surgida de la investigación histórica de los sucesos de la década de 1990, marcados por la aparición de organizaciones que se conformaron como Organizaciones de la Sociedad Civil (OCS), se relaciona con la situacionalidad etnográfica. Respecto a ella, la inmersión etnográfica que había realizado, sí resultaba suficiente para comprender que muchas de las dinámicas políticas relevantes relacionadas con el manejo del poder, en particular aquellas asociadas al rumor, los comentarios en espacios informales, la construcción de opinión colectiva respecto a la labor de un jefe particular y dinámicas similares, podían ser mejor comprendidas en la escala de las relaciones de la vida cotidiana. Considerando esa situacionalidad etnográfica, entendida como las condiciones de observación de una posición particular en la experiencia etnográfica, las ideas y reflexiones recogidas en esta tesis, corresponden fundamentalmente a las que se generan y circulan en espacios no institucionalizados en la escala de la vida cotidiana. Si se observa la discursividad y los planteamientos de organizaciones como las que nacieron en la década de 1990 (en el epígrafe 1.4 se habla de ellas), o como el actual Gran Consejo Maya,

es posible reconocer una forma de participación política que recurre a representaciones de la identidad en un campo de disputa para articular críticas y/o para enunciar demandas concretas. Sin embargo, mi mirada privilegia los primeros espacios no solamente porque fue en ellos en los que me correspondió interactuar (a ellos me dirigieron mis interlocutores), sino también porque es en ellos donde son apreciables las formas de acción dirigidas a la limitación, disolución o escape del poder instituido. La observación de estas dinámicas hubiera resultado más difícil de no haber convivido el tiempo que pude hacerlo con los amigos de Chumpón, Tixcacal, Felipe Carrillo Puerto y fundamentalmente Señor.

Cuando en marzo de 2020 se declaró la pandemia, había realizado estancias cortas en campo y pretendía pasar una temporada de medio año en el siguiente verano, lo cual no fue posible. Había visitado la zona en diferentes ocasiones, la primera de ellas para la fiesta de Chumpón en mayo de 2018, y luego Tixcacal para la fiesta de agosto del mismo año. En 2019 estuve unos días en Chumpón en casa de Don Pablo y su familia y el último mes de ese año y el primero del siguiente, lo pasé viviendo con la familia, haciendo visitas en Felipe Carrillo Puerto y participando de las dinámicas internas de los *nukuch máako'ob* en su doble condición de dignatarios del centro ceremonial de Tixcacal Guardia y ejidatarios del ejido de Xmaben y Anexos. Estas incluyeron la visita al Senado de Quintana Roo y la participación en la reunión regional para la consulta sobre el Tren Maya.

No podría decir qué hubiera sido diferente si hubiera podido cumplir el plan de pasar la segunda mitad del año 2020 viviendo en el pueblo de Señor, conociendo más a profundidad la región y la vida cotidiana. Sin duda, hubiera sido otro el resultado, inicialmente con una mayor presencia de información etnográfica. Sin embargo, considero relevante resaltar aquí, puesto que el hecho incontestable es que las vidas de todos -la mía, la de mis compañeros, la de mis profesores, las de mis amigos en campo, todas las vidas- fueron detenidas y/o ralentizadas por la pandemia, es la manera en que pudimos encontrar alternativas para vivir en condiciones poco menos que óptimas, pero así y todo fructíferas.

En las comunidades mayas de la península de Yucatán, como en muchas otras zonas indígenas, muchas personas regresaron de forma más permanente al cultivo de la tierra y desarrollaron estrategias colectivas -de aislamiento, de toma de decisiones, de utilización más intensiva de las redes sociales- para enfrentar la pandemia. En las comunidades mayas *máasewalo'ob* del centro de Quintana Roo, muchos jóvenes que trabajaban en el servicio al turismo quedaron desempleados. Ese fue el caso de Marcos Chan, un joven del pueblo de Señor con el que hice amistad y con el que trabajé durante los meses de pandemia en un emprendimiento que, aunque no está directamente vinculado con la investigación que encontrarán en estas páginas, es necesario mencionar pues da cuenta de lo que fue posible hacer en la virtualidad a la que fuimos lanzados y que si bien tiene muchas dificultades, también permitió encontrar maneras de mantener la comunicación durante tiempos en que era imposible encontrarse físicamente. Como parte del proyecto Laboratorios de Historia Indígena (PAPIIT IN404220), trabajamos a través de *WhatsApp* y *zoom* en una investigación local sobre percepción local del COVID y la memoria de las epidemias. Esta es una zona en la que epidemias previas en la segunda década del siglo XX provocaron una disminución de la población, mayormente la más anciana, que dio lugar a un cambio de liderazgos. Es posible que el proceso que se conoce en la historiografía como “mexicanización de los mayas rebeldes” haya sido influenciado, entre otras causas, por dicho relevo generacional a consecuencia de las epidemias.

Los resultados de dicha colaboración no aparecen directamente en esta tesis, pero la colaboración misma es relevante porque creó la posibilidad de abrir un canal de comunicación sobre un tema que nos preocupaba y en el que podíamos ejercitar esa vocación por la traducción cultural cuyo espíritu, espero, sea parte de esta tesis. Don Pablo, su padre, amigo, dignatario maya miembro de la iglesia maya integrante de una de las compañías de estructura militar que da servicio en la iglesia de Tixcacal, participó de esta conversación y me mantuvo al tanto de la vida cotidiana y los principales sucesos en la región.

La pregunta central que recorre la presente investigación, no fue sin embargo cambiada por los avatares de la realidad pandémica. Siguió siendo -y lo es incluso después de haber atisbado algunas posibles respuestas- cómo han entendido y ejecutado los mayas *máasewalo'ob* la acción política a través de su historia y en el presente. Lo que cambió fue el peso que la inmersión etnográfica tuvo dentro del marco general de la investigación.

Asumir tal horizonte de investigación implicó abrir desde un primer momento la pregunta de qué es lo que los propios mayas *máasewalo'ob* podrían entender por acción política. Para que la investigación fuera posible, mi punto de partida fue una definición amplia que permitiera reconocer un punto de encuentro entre mis propios análisis y los análisis que sobre su historia y su devenir colectivo realizan los propios *máasewalo'ob*. Entiendo la política como las formas de acción (incluidas como tales la reflexión y la especulación) que atañen a la construcción de lo colectivo y al papel que juega en ella el poder político, entendido en un sentido amplio como la capacidad de mover a los otros a la acción. Este movimiento puede implicar a su vez un rango de posibilidades, desde el poder coercitivo a la autoridad basada en el prestigio, todas ellas son reconocibles en la acción política maya *máasewal*.⁵

Una definición tal incluye necesariamente desde la manera de tomar decisiones, las formas de producción, distribución y limitación del poder, los conflictos internos y los términos de la relación con la alteridad (humana y no humana). El riesgo de una definición tan amplia es que cualquier cosa termine pareciendo como política, volviendo inasible el propio objeto de la investigación. Esto coincidiría con una visión formalista, donde la política se ve como un aspecto de cualquier relación social, opuesta a una sustantivista según la cual la política es un subsistema social específico (Goldman 2006: 39). El peligro de una visión formalista es justamente

⁵ El entendimiento del poder político como ejercicio de la coerción ha sido cuestionado en múltiples ocasiones y a partir de la propuesta de Pierre Clastres, confrontado con la existencia de un tipo de poder no coercitivo que se funda más bien en la negación de toda potencialidad efectiva a un poder basado en la imposición (Clastres 1978: 25, 52).

una reificación de la política que vería todos los aspectos de la vida a través de las relaciones de poder.

Más que intentar una definición previa más precisa entonces, preferí partir de una que me permitiera considerar varios aspectos de la historia y el presente del pueblo maya *máasewal* y explorar de qué manera llegan o no a constituir un campo de acción política. Así, lo que emerge como político en un primer acercamiento es aquello que aparece como recurrencia tanto en la vida colectiva hacia lo interno como en relación con agentes externos. Estas recurrencias son develadas en una revisión de la historiografía (en la cual incluyo las narrativas etnográficas) y en mi propia experiencia de convivencia y diálogo con una familia de la comunidad de Señor, Quintana Roo, así como con un grupo de personas relacionadas directa o indirectamente con la Iglesia *máasewal*.

En la experiencia etnográfica, las primeras indicaciones sobre qué pudiera constituir lo político y cómo se materializa en términos pragmáticos, aparecieron durante la fiesta de Chumpón en la que participé en agosto de 2018 a partir de la observación de dos posiciones contrapuestas entre los dignatarios mayas. Los dos *nojoch máak* que inicialmente conversaron conmigo, se diferenciaban particularmente en su postura respecto a las autoridades municipales y del Estado. Durante mi estancia allí, una delegación del Municipio de Felipe Carrillo Puerto llegó al centro ceremonial a hacer entrega de la remuneración que se le paga a los dignatarios, arroz, frijoles y azúcar como contribución a la fiesta. La entrega fue acompañada por un discurso sobre la importancia de los mayas para Quintana Roo y el respeto que el Estado de Quintana Roo les tiene. Este tipo de discursos, que se hacen acompañar siempre de la entrega de recursos, es característico de la performatividad política estatal hacia los mayas *máasewalo'ob*. Uno de estos *nojoch máak* se mostró durante la visita a favor de una relación con dichos agentes; me comentó directamente lo importante que era estar en buenos términos con los políticos y en su actitud era evidente que buscaba aprovechar una oportunidad para conversar con ellos. Su interés fundamental, para el que buscaba apoyo, era el de impulsar la propuesta de vender tierras ejidales.

El otro *nojoch* con el que hice amistad y con cuya familia viví durante mis estancias en campo, tenía una actitud opuesta. Mirando desde la distancia, comentaba en tono despectivo sobre la farsa de las autoridades estatales. “Nada más andan buscando votos”, me dijo en varias ocasiones. Tiempo más tarde comprendí un poco más estas posiciones, y creí reconocerlas, como intento demostrar en esta investigación, como posturas en pugna a través de las cuales se articulan, entre otras líneas, las concepciones sobre el mejor modo de lidiar con los políticos estatales y el posicionamiento respecto al asedio al territorio.

La segunda indicación de qué constituye lo político -y la somera descripción de la fiesta que aparece en el capítulo tercero intentará dar cuenta de ello- fue la comprensión de la manera en que la vida social se reproduce en la movilización para la organización de la fiesta. Es justamente allí, y no necesariamente (aunque también) en las confrontaciones entre facciones o intereses internos o con las fuerzas foráneas, donde lo político encuentra su expresión directa. Dinámicas como la subjetividad activa (Magazine 2015), la manera en que el trabajo colectivo es asumido de forma personal para lograr cumplir la promesa grupal, el respeto por la jerarquía militar o la responsabilidad personal en el cumplimiento de los deberes religiosos, hacen posible la organización de la fiesta y son la materia prima de lo que, en una mirada desde el exterior, podría ser considerado acción política. Varias de las acciones que constituyen la fiesta (el rol burlesco del *chi'ik*, “tejón” o la forma de presentar los cargos y sus funciones durante las ‘elecciones’), aluden a una concepción del poder en el que la pretensión de ejercer un poder coercitivo es subvertida a través de la burla y se representa como una imposibilidad, pero la autoridad que emerge del prestigio y la capacidad de incitar a otros a la acción, manifiesta otra posibilidad de una forma de poder no coercitivo que apela a la construcción colectiva. Durante la fiesta se crean y recrean relaciones de trabajo y espacios en los que es posible articular posicionamientos que se manifiestan también en formas de disolución o erosión del poder en las negociaciones con el Estado de Quintana Roo o cuando es necesario limitar el poder de las autoridades locales, en particular sus figuras cimera, el General y el Patrón.

A partir de la investigación histórica otras dinámicas, observables en un marco de referencia diacrónico, indicaban la persistencia de una tendencia a la fragmentación y la multiplicación, fundamentalmente de los centros ceremoniales pero también de formas menos explícitas (como la más reciente de reproducir en algunos pueblos las fiestas de los centros ceremoniales), así como de formas de acción política que denomino a lo largo del texto dispositivos políticos, orientadas a disminuir, contrarrestar e incluso el negar el poder de figuras políticas locales.⁶

Estas dinámicas aparecen en muchos casos asociadas a discusiones sobre la legitimidad o no de negociar con los foráneos; una cercanía demasiado estrecha e incluso el intento de negociar con ellos (en particular durante la guerra con autoridades yucatecas) ha sido la razón esgrimida detrás del no reconocimiento, el abandono, la destitución e incluso el asesinato (en tiempos de la guerra) de los jefes *máasewalo'ob*. Esto despertó la pregunta de cómo entender a las figuras foráneas dentro de las disputas políticas al interior de las comunidades. Es un tema relevante en tanto que los *máasewalo'ob* son un colectivo que se constituyó en circunstancias de guerra a través de una diferenciación radical con el “enemigo” y donde el tema de cómo relacionarse con los políticos (los del nivel municipal y estatal de Quintana Roo actualmente) sigue discutiéndose, como me mostró inicialmente la observación de dos posiciones diferenciadas hacia los políticos que llegaron a hacer campaña política a la fiesta de Chumpón.

Otro punto de atención que emergió de inmediato como parte de la investigación histórica fue el momento fundacional en el que una Cruz Parlante, en el cenote de un pequeño poblado en la selva maya del Oriente de la península de Yucatán, anunció a su pueblo que había llegado la hora de levantarse contra la opresión e instaurar un nuevo orden. La imagen de una Cruz que transmite un mensaje

⁶ Utilizo la noción de dispositivo político para referirme a formas de acción y también a concepciones sobre el poder y sus agentes, que aparecen tanto en las dinámicas internas como en la negociación y el conflicto con agentes externos. Con ello me refiero entonces a formas de acción y discurso que son ejecutados en un sistema de relaciones. Los dispositivos políticos pueden ser afectados por las transformaciones históricas pero su principal característica es que son reconocibles a través de esas transformaciones, y permiten dar cuenta de dinámicas que se repiten en circunstancias y momentos disímiles.

rebelde a un pueblo que se constituye a partir de las consecuencias y los devenires del emprendimiento derivado de dicho mensaje, llenó mi imaginación desde ese momento como supongo ha llenado la imaginación de todos los foráneos que se han dedicado a estudiar el tema, y por supuesto también de los propios mayas *máasewalo'ob* pero de maneras radicalmente diferentes. La imagen misma de una Cruz con capacidad enunciativa, con una identidad compleja que podía hacer confluir en sí identidades diversas y producir una autoridad desde un sitio de enunciación sólo parcialmente humano, anunciaba por exceso un potencial analítico.

Introducía una dimensión que ha sido estudiada bajo las denominaciones de milenarismo o mesianismo (véase Barabás 1974, 2008; Bartolomé 1976) pero que no se agota con ellas. La emergencia mesiánica no puede ser completamente explicada. El intento de volverla inteligible conduce con frecuencia a la reducción del fenómeno a nuestro propio entendimiento del mundo. En ese entendimiento las epifanías no provienen nunca de Dios o entidades no humanas sino que son en el mejor de los casos representaciones de pretendidas manifestaciones de la divinidad para un proyecto en el que los seres humanos son los protagonistas. Quienes viven de primera mano la emergencia mesiánica no la describirían nunca de acuerdo a una lógica funcionalista sino, por el contrario, de acuerdo al reconocimiento pleno de la agencia de actores no humanos con la capacidad de determinar los destinos humanos. Eludir la necesidad de encontrar una verdad objetiva del tipo ¿cómo “hablaba” realmente la cruz? que además desacredita como merca creencia o representación la experiencia mesiánica me llevó a considerar más bien la forma en que los campos de lo ritual y lo político se configuran mutuamente, obedeciendo a lógicas que no requieren ser evaluadas de acuerdo a su veracidad sino a partir de su capacidad de constituir experiencias sociales.

Para ello acudí a la ayuda de autores que toman en cuenta la articulación entre narrativas de origen, acción ritual y formas de ejecutar la política, considerándolos

en relaciones de co-constitución y no a partir de su entendimiento como transferencias o desplazamientos de campos sociales diferenciados.⁷

Por mencionar algunos ejemplos, Regina Lira propone que la aparente inconstancia visible en la inestabilidad de las alianzas dentro de la acción política *wixárika* apunta hacia “una manera alterna de [...] hacer política que se aprende y se transmite en la práctica ritual” (Lira 2018: 124). Alessandro Questa (2019) ha trabajado entre los nahuas sobre cómo el “recordar” constituye una categoría asociada al conocimiento de los fundamentos sobre cómo el mundo llegó a ser tal cual es y sobre la práctica de sostener el mundo a través de las relaciones con entidades no visibles. Alejandro Fujigaki Lares (2020) argumenta cómo el caminar-caminos y el “sostener el mundo” presentes en narrativas de origen conforman una reflexión sobre la participación en el destino del mundo entre los rarámuri e Isabel Martínez (2021) desarrolla la propuesta sobre el caminar entre los rarámuri como fundamento de un modo de existencia y de proyectos políticos. En un sentido más amplio, el universo de los estudios de política amerindia insiste en la interpenetración entre el dominio de las relaciones humanas y el de las relaciones entre los humanos y un “otro mundo” extra humano o sobrenatural (Sztutman 2013). Las formas en que una articulación de este tipo puede presentarse entre los mayas *máasewalo’ob* aparecen primeramente en el protagonismo de las Cruces (las Santísimas) en la vida social, constituyendo nodos de agenciamientos. Este tema es tratado en el segundo capítulo.

Meses después de mis primeros acercamientos al momento de emergencia del movimiento conducido por la Cruz Parlante, la realización del ejercicio propuesto

⁷ El denominador común de varias conceptualizaciones es que el mesianismo es un fenómeno que combina, de diversas maneras, los campos religioso y político en situaciones de conflicto colonial; una forma de respuesta que los colonizados elaboran ante los regímenes de opresión en que habitan. Por ejemplo, Alicia Barabás al interpretar el Culto de la Cruz Parlante sigue a Balandier (1973: 69), para quien la relación entre lo religioso y lo político ocurre en términos de una transferencia que opera del campo de la política al campo de la religión: los movimientos religiosos de tipo milenarista y mesiánico surgirían allí donde es imposible estructurar una respuesta propiamente política debido a la situación colonial (Barabás 1974: 609). Esta relación puede ser concebida, sin embargo, de diversas maneras. La idea de la transferencia es posiblemente una que se hace necesario desechar pues presupone que la religión tendría sentido únicamente para cubrir una imposibilidad y que existiría en una dimensión intocada por la política.

por Marilyn Strathern sobre el “momento etnográfico” me permitió clarificar que mi “deslumbramiento” inicial -categoría que Strathern utiliza para referirse al efecto de la intuición del potencial analítico de una imagen etnográfica que puede desenvolverse posteriormente como “develación” en el proceso de escritura- no correspondía a una afección particular limitada a mi experiencia y a las primeras lecturas que realicé para acercarme al tema (Strathern 1999: 8-11). Era algo de lo que daban cuenta también las narrativas mismas. La cruz es en efecto una entidad generativa en un sistema de relaciones complejas que puede ser entrevista a través de la observación de los efectos en esas relaciones, y requiere de la existencia de lógicas de escondimiento y opacidad para poder existir como nodo central de la vida maya *máasewal*.

Así, las temáticas salientes que emergieron de la investigación histórica y etnográfica y que consideré necesarias para un acercamiento a la acción política pueden enunciarse de la siguiente manera: 1) la Cruz como un agente protagónico en la vida de un colectivo que, de hecho, emerge y se configura bajo su influencia; 2) los mecanismos de acumulación y limitación del poder que producen como efecto una tendencia a la fragmentación y la dispersión en pugna con tendencia a la concentración del poder, 3) las concepciones del poder político y su expresión en diversas esferas de la vida social, en particular en la relación con los agentes y 4) la dimensión territorial de la acción política. Estas características salientes están imbricadas en formas de acción y reflexión en torno a categorías propias.

Transvasadas en la estructura general de la tesis estas temáticas son tratadas en cuatro capítulos. El inicial, “Una breve historia del pueblo maya *máasewal*”, consiste en un recorrido panorámico que nos permitirá ubicar los principales procesos y transformaciones acontecidas en poco más de 150 años de historia. El capítulo segundo está dedicado a las Santísimas, considerándolas como nodos de agenciamientos disímiles y revelando su presencia en la vida maya *máasewal* como protagonistas de dinámicas sociales a través de la historia. El tercer capítulo explora concepciones y prácticas sobre el poder político a partir de su representación en la fiesta, los grupos que las organizan, la jerarquía militar-

religiosa y el caso del reciente conflicto sobre el Gran Consejo Maya. El capítulo cuarto final explora la dimensión territorial de las dinámicas tratadas en los tres capítulos anteriores.

El objeto de estudio de la presente tesis, en tanto sujeto protagónico de la investigación -los mayas *máasewalo'ob*- no es nuevo. Una novedad posible de la presente investigación radica probablemente en la integración de información histórica y etnográfica para dar cuenta de los movimientos constituyentes de la acción política y una reinterpretación, para tal fin, de información previamente publicada. En ese sentido, utilizo fundamentalmente material de fuentes históricas primarias y secundarias y fuentes etnográficas, a las que sumo mi propia experiencia etnográfica. Realicé trabajo de archivo en el *Archivo General de la Nación*, en el *Archivo General de Quintana Roo*, los *National Archives* en Londres y la *Hemeroteca Nacional de México*; sin embargo, la documentación que utilizo de estos archivos es mínima en comparación con la que he obtenido a través de investigaciones históricas. Probablemente el documento más relevante resultado del trabajo de archivo sea la carta de Juan Bautista Vega envió a Lázaro Cárdenas en 1938, y que cuenta la historia de su vida. Puesto que no tengo conocimiento de que se encuentre publicada íntegramente, la transcribí en Anexos.

Mi interpretación de la acción política maya *máasewal* hubiera sido imposible sin la existencia de un extenso corpus previo, fundamentalmente para el período de guerra. *La guerra de castas*, de Nelson Reed (1971), *El machete y la Cruz. La sublevación de campesinos en Yucatán*, de Don Dumond (2005[1997]) y *Raza y tierra. La guerra de castas y el henequén*, de González Navarro (1970) son estudios fundamentales que sistematizan una gran cantidad de datos históricos provenientes de fuentes documentales. Un análisis antropológico de profundidad histórica es *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas* de Victoria Bricker (1989) que analiza los fundamentos históricos del mito en movimientos mesiánicos y alzamientos coloniales en la zona maya. Así mismo, *Hierofanía combatiente: Lucha, simbolismo y religiosidad en la Guerra de Castas*, de Careaga Viliesid (1998) es relevante pues analiza la

importancia política y estratégica del culto de la Cruz en su doble carácter de institución religiosa y militar.

En el campo etnográfico, la primera referencia a mencionar es *Los Elegidos de Dios*, de Alfonso Villa Rojas, etnografía clásica que logró sistematizar una descripción del modo de vida *kruso'ob* después del fin de la guerra (Villa Rojas 1987 [1945]). Por su valor etnográfico, de documentación histórica y fundamentalmente por ubicarlos en procesos históricos y sistemas de relaciones más amplios, *Conversaciones inconclusas* de Paul Sullivan es referencia obligatoria. Sullivan estableció de manera definitiva que los *máasewalo'ob* no eran un pueblo cerrado en sí mismo sino inserto en un contexto geopolítico desde el inicio mismo de su historia (Sullivan 1991[1989]). *Xuxub must die* logra, a partir de una historia particular exhaustivamente investigada, ligar varias escalas en el análisis histórico (Sullivan 2004). *Contemporary Yucatec Maya Prophecy* es no solo un excelente estudio de la profecía entre los *kruso'ob* entendida como profecía nativa para especular sobre el presente y el futuro sino también un notable ejemplo de la reflexividad necesaria en el trabajo etnográfico y antropológico (Sullivan 1983).

Los trabajos de los lingüistas son también fundamentales pues han permitido conocer, a través de la lengua, las formas en que construye la memoria histórica el pueblo *máasewal*. En este sentido, un trabajo seminal es el de Allan Burns, *An Epoch of Miracles* (1983). Así mismo, las contribuciones de Valentina Vapnarsky han permitido profundizar en el universo de la memoria *kruso'ob* e identificar los caracteres básicos de las artes verbales. Cualquier investigación antropológica estaría incompleta sin esta perspectiva (Vapnarsky 1995b, 2001, 2008, 2017).

La exhaustiva investigación de Ueli Hostettler sobre la creación del ejido de Xmaben y Anexos es probablemente la mejor documentada sobre un período vital en la historia *kruso'ob*. A través de su lectura es posible comprender la complejidad de procesos que condujeron a las primeras dotaciones ejidales en el centro de Quintana Roo, y metodológicamente es un excelente ejemplo de cómo

es posible integrar en una sola narrativa la investigación documental y la información etnográfica (Hostettler 1996).

Antecedentes básicos son las investigaciones de carácter antropológico basadas en datos etnográficos, o que entretengan etnografía e historia, con temas como la tradición profética y su expresión lingüística (Vapnarsky 1995a, 1996; Sullivan 1983), los contenidos y las formas de la tradición oral (Burns 1983, 2002), la peregrinación (Konrad 1991b), la percepción interna del cambio social (Hostettler 1996; Burns 1983), el carácter de lucha autonómica del movimiento (Bartolomé 2001), su forma milenarista y mesiánica (Barabás 1974, 2007; Bartolomé 1976, 1988) y sus particularidades como movimiento de revitalización (Bricker 1989) y etnogénesis (Barabás 2008). El trabajo de Gabbert (2004) pone en cuestionamiento las categorizaciones étnicas y la necesidad de no asumirlas como dadas. Le Guen (2003, 2009) ha trabajado el espacio y las relaciones con las entidades sobrenaturales. Hanks (1990, 1993, 2010) es un antecedente insoslayable por sus exploraciones sobre el lenguaje ritual y las relaciones de alteridad.

Investigaciones recientes (Avilez Tax 2010 y Buenrostro-Alba 2013 y 2015) marcan un área de interés en la investigación: la autonomía y el derecho indígena en relación con las políticas estatales. El nuevo modelo social desarrollado en las selvas de Quintana Roo, basado en una estructura militar de 'compañías' y 'guardias', ha sido descrito por algunos cronistas y viajeros, y estudiado por distintos autores, Villa Rojas (1987[1945]), Reed (1971), Bartolomé y Barabás (1977), Dumond (1986) y Sullivan (1991) entre otros; así como las condiciones y los procesos históricos que condujeron al culto de la Cruz Parlante (Restall 1997 y Clendinnen 2003).

Varias propuestas tratan de establecer una continuidad en el devenir histórico del pueblo *kruso'ob* de forma retrospectiva, apelando a los rasgos que les han otorgado cohesión (Lizama Quijano 1995), la lucha por la autonomía y el territorio (Avilez Tax 2010; Aviña Cerecer 2007) o bien son exploraciones etnográficas que responden a preguntas o intereses particulares como la historia oral (Jaramillo

1988), el parentesco (Estrada Lugo 2005), la conceptualización de la historia (Martos Sosa 1994) o las formas de autogobierno en el marco del pluralismo jurídico (Ríos Zamudio 2008).

Para el estudio del culto de la Cruz Parlante y la forma de organización social que se creó a su alrededor son fundamentales los estudios que lo ubican en el universo teórico de los movimientos de revitalización y el mesianismo (Bricker 1989; Careaga 1998). La comunidad emergida del movimiento ha sido entendida como un ejemplo de etnogénesis (Barabás 1974, 2008) y el movimiento mismo como la irrupción de una forma particular de religiosidad (Zimmerman 1963). Igualmente son referencia necesaria aquellos autores cuyos modelos sirvieron para teorizar los contenidos mesiánicos y revitalizadores, como los de Balandier (1969) sobre antropología política y Hill (1996) sobre etnogénesis. Autores como Grant Jones (1974) y Don Dumond (1985) han analizado la dimensión política interna del conflicto bélico, mostrando algunas de las tendencias que caracterizaron las prácticas organizativas durante cincuenta años de enfrentamientos militares.

Los autores y autoras que he mencionado, conforman en sí mismos una conversación de la que esta investigación participa de manera más o menos indirecta según los temas que han tratado. Sin embargo, el enfoque del análisis de la acción política *máasewal* debe mucho a Pierre Clastres y su concepción de la sociedad contra el Estado (Clastres 1978). Su propuesta de que algunas sociedades han desarrollado formas de acción política que evitan deliberadamente la concentración de las decisiones y los recursos en una persona o grupo, concentración que conllevaría a la conformación del tipo de poder centralizado y jerárquico del Estado, proveyó un marco explicativo dentro del cual analizar las dinámicas que los mayas *máasewalo'ob*, como muchos pueblos y comunidades indígenas, han desarrollado para contestar y limitar la estabilización de un poder centralizado. Esto no significa que a lo largo de su historia no sea posible ver también movimientos hacia la concentración del poder y por tanto la propuesta de Clastres no es entendida aquí como la referencia que permita una clasificación

definitiva de los mayas *máasewalo'ob* como “sociedad contra el Estado”, sino en el sentido de una apertura del análisis a la consideración de los dispositivos contra estatales dentro de las lógicas de la acción política.

Pierre y Helene Clastres dirigieron la observación hacia las dinámicas de dispersión y concentración del poder, igualitarismo y jerarquización en procesos de larga duración, como en el caso de las migraciones a la “tierra sin mal” (Clastres 1978), un ejemplo de que los episodios mesiánicos permitían la abolición de todas las formas de poder al abandonar las estructuras sociales funcionales a la vida sedentaria. Las observaciones iniciales de los Clastres abrieron un campo que ha sido sistemáticamente enriquecido en los estudios de política amerindia y extendido a investigaciones sobre acción política de colectivos al interior de los regímenes políticos estatales (ver por ejemplo Sztutman 2012b). La investigación sobre sociedades contra estatales no se limita, por tanto, únicamente a las sociedades indígenas. Lo contra estatal, entendido como una serie de dinámicas y dispositivos de contestación y limitación del poder centralizado, puede reconocerse en cualquier sociedad, incluso en una en que la forma Estado, con su fuerza homogeneizadora, haya cristalizado. De igual forma, en las sociedades contra estatales es también posible distinguir “tendencias que “buscan” el Estado, tanto vectores que trabajan en dirección del Estado, como movimientos en el Estado, o fuera de él, que tienden a separarse de él, a defenderse de él, o bien hacerlo evolucionar, o ya abolirlo: todo coexiste, en constante interacción” (Deleuze y Guattari 2004: 438).

Como comenta Ana Claudia Marques al reflexionar sobre la violencia en un estudio etnográfico sobre Pernambuco, Brasil, es posible “reencontrar socialidades contra-Estado en el seno mismo de las sociedades con Estado y así buscar formulaciones que ayuden a trasponer el abismo que las separa” (Marques 2011: 649).

Esta propuesta doble, que considera como un tema fundamental de toda política amerindia las dinámicas que pueden entenderse como contra estatales y a la vez no limita su existencia a las mismas, permite eludir la necesidad de clasificar a los

mayas *máasewalo'ob* de acuerdo con las categorías que han sido utilizadas para referirse a la organización de su sociedad; cacicazgo la más socorrida de ellas. Primeramente, porque se trata de una sociedad que, en los casi 200 años que son objeto de análisis en la presente investigación, ha tenido tanto momentos y períodos marcados por la dispersión, como momentos y períodos caracterizados por la concentración del poder; sin embargo, ninguno de ellos ha sido duradero. Una observación a la vez sincrónica y diacrónica provee más una imagen de tensión y permanente conflicto entre una y otra tendencia. Por otra parte, una clasificación estabilizaría una situación cuya mayor potencia radica probablemente en la dificultad de cristalizar de forma definitiva las fuerzas internas en pugna.

El reconocimiento de que las dinámicas contra estatales existen en todas las sociedades, pretende también reconocer las formas de acción política de los mayas *máasewalo'ob* sin que estas puedan ser redireccionadas a los imperativos de la identidad -ella misma vulnerable a la reducción a la lógica de la representación operada por el Estado-. Pretende también evitar ser reabsorbida en los esfuerzos clasificatorios que preocupan a los Estudios Mayas y en sentido más amplio a los Estudios Mesoamericanos, marco de referencia inmediato en el que tales esfuerzos se ubican.⁸ Permite, a la vez, observar las particularidades de un pueblo con una historicidad propia y maneras particulares de contrarrestar la tendencia hacia la centralización y concentración del poder -expresadas por ejemplo en las escenificaciones del poder durante la fiesta o en la existencia de dos concepciones diferenciadas del poder, cuyo análisis aparece en el tercer

⁸ Como propone Ana Luisa Izquierdo (2004), las interpretaciones sobre la organización política de los pueblos mayas, desde la época prehispánica hasta el presente, se han movido entre el centralismo y la segmentaridad. La interpretación centralista privilegia la existencia del Estado, caracterizado por una alta densidad poblacional, marcada diferenciación social, estructuras jerarquizadas y un cuerpo burocrático y administrativo. La interpretación segmentaria privilegia una mirada que reconoce la relevancia del parentesco, donde de un linaje principal se desprenden los demás grupos de parientes entre los que se distribuye el poder en distintos grados (Izquierdo 2004: 58). En general, la investigación de la política de las poblaciones indígenas en México ha sido fundamentalmente la investigación sobre las estructuras políticas y sobre la distribución del poder en la geografía política y ha beneficiado un enfoque clasificatorio sobre las mismas. Años más tarde, Izquierdo profundizó en el tema al historiar las principales discusiones sobre estructuras políticas de las sociedades mayas (Izquierdo 2011: 11-17). Estas han tomado forma en torno a dicotomías como sociedades democráticas vs aristocráticas, estado vs cacicazgo, o estado centralizado vs estado descentralizado.

capítulo- y hacer dialogar esas maneras con otras experiencias históricas y presentes. Esta posibilidad se hizo más evidente en conversaciones con algunos dignatarios que, curiosos por la realidad cubana, me pedían que les contara qué pasaba realmente en Cuba. De mis propias explicaciones y sus observaciones extraíamos comparaciones entre una y otra realidad alrededor de variables como la imposición del poder, el control, o las restricciones a la posibilidad de actuar libremente. Tales conversaciones no aparecen reflejadas en el texto, pero informaron sin duda mi acercamiento al tema y crearon un espacio de diálogo.

Llegado a este punto, considero necesario comentar respecto al tratamiento que he dado a las acciones y reflexiones de mis interlocutores que aparecen en la presente investigación. Durante meses lidié con la pregunta de si debía utilizar nombre reales o seudónimos para las personas a las que me refiero a lo largo del texto. Informada por las respuestas directas que hice al respecto, por el deseo de que lo que pudiera aparecer en el texto no se constituya en motivo de conflicto, y por el conocimiento de aquello que los *máasewalo'ob* consideran que no debe ser compartido con el mundo exterior, tomé una decisión mixta, utilizar en algunos casos los nombres reales y en otros, seudónimos. Utilizo nombres reales en aquellos casos en los que tenía un consentimiento claro o en los que otras fuentes hacen reconocible la persona en cuestión por su cargo y posición política (como por ejemplo miembros del Consejo Maya o dignatarios con presencia pública por su participación en reuniones y otros eventos con autoridades políticas de Quintana Roo). Utilizo seudónimos en aquellos casos en los que la respuesta misma sobre si querrían aparecer con sus propios nombres no era clara o en los que yo misma consideré que supondría algún tipo de riesgo para la persona en cuestión. Confío en que esta solución resulte, si no óptima, al menos adecuada para las diversas inquietudes que el manejo de las identidades de los interlocutores implica en el trabajo etnográfico.

Un protagonista fundamental de la presente investigación es Don Pablo Chan Chablé, dignatario maya de la iglesia de Tixcacal Guardia, a quien conocí en Chumpón en 2018 y me invitó a la fiesta que meses después se realizaría en

Tixcacal Guardia y a quien agradeceré siempre haber tenido la confianza y la apertura necesaria para convertirnos en amigos. Fue primeramente con él con quien aprendí lo indispensable para entrar a la iglesia y sumarme a los rezos que hacen parte de la fiesta y la vida religiosa de las comunidades maya *máasewalo'ob*. A su familia toda debo aprendizajes y lazos que no se agotan en una investigación de doctorado y demandan el compromiso necesario que la reciprocidad exige.

Cuando llegué por primera vez a la zona maya *máasewal*, en Chumpón, uno de los dignatarios que conocí me dejó claro uno de los reclamos que tienen sobre los investigadores que han llegado con ellos a través de los años; que después de terminar lo que les interesa, ya no regresan más. Espero que mi nombre no termine añadido a la lista de quienes han hecho eso, aunque soy consciente que la ausencia de esos investigadores (de algunos al menos) no se debe solamente a un utilitarismo que tiene en el olvido su lado oscuro sino a razones a veces mucho más pragmáticas. Por otra parte, esas amistades y toda la riqueza que habita en la amistad y el encuentro, son material fundamental de esta investigación. Como nos dijo hace unos años en un evento en el Instituto de Investigaciones Históricas el arqueólogo y antropólogo Cristóbal Gnecco, la etnografía es el registro y la descripción de encuentros significativos. Si bien la magnitud de una investigación doctoral trasciende en alcance esos encuentros significativos, tampoco podría existir sin ellos. Mi deseo final, antes de que el lector o la lectora se adentre en la lectura de los capítulos, es que de alguna manera esa intención se trasluzca en las páginas que siguen. Eso significaría que he cumplido el objetivo subyacente de la investigación: honrar la lucha sostenida de los mayas *máasewalo'ob* por conservar una forma de vida frente a las fuerzas que pretenden eliminarla, apropiársela o cosificarla. Y que lo he hecho honrando también la amistad que me une a las personas cuyas voces ocupan el espacio de una investigación que, con todo derecho, les pertenece.

Cierro esta introducción con un pequeño relato que pueda aprehender el reclamo al que he intentado dar alguna respuesta y el ánimo con el que intenté hacerlo. Un

día antes de regresar a la Ciudad de México desde Chumpón, Don Pablo me presentó a uno de los jóvenes de su grupo de trabajo. Al conocerlo, me interpeló directamente: “¿Por qué estás aquí?”. Cuando le di la respuesta más básica, y cierta, que quería conocer a los herederos de quienes protagonizaron la guerra me respondió: “¿Y eso a nosotros de qué nos sirve?”. Era una pregunta fundamental para la que en aquel momento no tenía respuestas. Le dije que sus antecesores habían hecho una cosa muy “chingona”, luchar contra el gobierno y gobernarse por sí mismos y que eso era algo que valía la pena dar a conocer más de lo que se conoce. No fue seguramente una buena respuesta e inmediatamente respondió: “Lo que nosotros queremos es que se sepa que los mayas existimos”. Me sorprendió la expresión. Hasta donde alcanzaba a entender, los mayas eran muy conocidos. Leía constantemente sobre ellos. Había programas de televisión, documentales, miles de páginas de internet. Pero tenía razón. Cuando decía “los mayas” se refería a ellos, los mayas *máasewalo’ob*, y la “no existencia” implícita en su declaración tenía todo el sentido y podía entenderse como una descripción y una percepción exactas.

Los mayas *máasewalo’ob* valen, significan, existen, ante el Estado que diseña y ejecuta las políticas que condicionan su existencia, por lo que no son. Pueden ser “aludidos”, pero la supuesta reificación de su identidad, anunciada estridentemente en la Ley de Derechos, cultura y organización indígena de Quintana Roo de 1998, es la reificación de una imagen creada a tono con las necesidades del Estado para celebrarse a sí mismo. Considerando todo esto, su expresión adquiere sentido. Él, como tantos otros entre los mayas *máasewalo’ob*, es perfectamente consciente de la asimetría estructural responsable de su “inexistencia”. El deseo de querer que se sepa de su existencia no es uno de promoción o de presencia pública. Se existe ante y con el otro, como parte de una relación. Y existir es por tanto tener una voz, y una voz solo existe en un diálogo, algo imposible de tener con quien trata constantemente de impedirla. Espero también que esta tesis sea una respuesta, aunque sea inevitablemente parcial e incompleta, a ese reclamo.

Fue también durante los días en que se produjo esa conversación, en varios de tantos momentos en que caminaba por el pueblo, que algunos señores se me acercaron a preguntar qué hacía. *Chen xímbal*, “solo visitando”, respondía. Cuando la conversación se extendía un poco, terminaba casi siempre con la persona que me había preguntado diciendo: “Ah, entonces puedes contar en tu pueblo cómo es la fiesta aquí, y así tus amigos van a querer venir.” Lo que leerán a continuación no es un diario de viaje, pero intenta, al menos en ciertos fragmentos, lograr eso que las personas en Chumpón y Tixcacal imaginaron que podría ser mi recuento de los días compartidos con ellos: una historia de cómo es la fiesta -la vida- allí, para que mis amigos, y quizás los lectores, quieran ir de visita a conocer directamente.

Que las ausencias del texto -que son muchas porque mis propios ojos no alcanzan a mirarlo o contarlo todo- sirvan como un espacio de opacidad inevitable que invite al encuentro. Los *kruso'ob* siguen teniendo, como ha sido a lo largo de su historia, preocupación con que las imágenes de su vida más íntima, de la relación y la complicidad con la Santísima, no sean compartidas. Pero esta preocupación no es un secretismo que impide el encuentro, más bien llama a un encuentro situado, de experiencia directa. Es también un tipo de encuentro que comienza en el reconocimiento de un límite y requiere, para realizarse, de una dislocación; comienza aceptando entrar en el rejuego de visibilidades y ocultamientos de la que participa toda la vida. Cualquier otra cosa, sería extender a ese encuentro la pretensión de un exotismo inútil y prepotente.

Capítulo 1. UNA BREVE HISTORIA DEL PUEBLO MAYA *MÁASEWAL*

“Si es que se están levantando los macehuales es porque fueron los ts’ules los que lo iniciaron, porque ya no existe el Señor Dios Jesucristo en sus palabras... jamás el pensamiento de los extranjeros es que las cosas acaban así en paz, porque así está escrito dentro del libro de Chilam Balam, como así también fue la orden dejada por el señor Jesucristo sobre la tierra”

Proclama rebelde aparecida en el pueblo de Tabi al inicio de la guerra
(Bartolomé 1988 citado en Barabás 2000: 192).

1.1. Preámbulo

El pueblo maya *máasewal* ocupa actualmente la porción central del Estado de Quintana Roo, fundamentalmente los municipios de Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos (ver ilustración 1). *Máasewal* es la autodenominación utilizada desde al menos el siglo XIX y hasta el presente. Durante el período de la guerra fueron llamados también *kruso’ob*, identificados así por su devoción a la Cruz Parlante. Esta denominación aparece en dos cartas escritas durante la guerra y es una identificación utilizada mayormente en la historiografía, que utilizaré también con frecuencia a lo largo del texto, pero cabe advertir que los propios *máasewalo’ob* no la utilizan actualmente. Se llamaron a sí mismos también *cristiano’ob* (“cristianos”), *otsilo’ob* (“pobres”) o *máasewalo’ob* (“masewales”). Herederos de los protagonistas de la Guerra Social Maya durante la segunda mitad del siglo XIX, habitan un territorio que se constituyó durante el conflicto bélico y adquirió su forma actual a través de dotaciones ejidales entre las décadas de 1930 y 1960. Los poblados *máasewalo’ob* se organizan en forma de red alrededor de Centros Ceremoniales que albergan las Santísimas, cruces-santos que se convirtieron, a partir de la aparición de la primera Cruz Parlante, en el centro de una religión que vertebra la vida comunitaria y convive actualmente con la institucionalidad de la municipalización estatal y la autoridad ejidal.

Compañías constituidas por hombres de los pueblos cercanos y organizados de acuerdo con una jerarquía militar adoptada en el período temprano de la guerra organizan las festividades de la Cruz, con una periodicidad de ocho meses, y realizan guardias rotativas en las iglesias de Tixcacal Guardia, Chumpón, Cruz Parlante (en la cabecera municipal de Felipe Carrillo Puerto), Tulum y Chanchah

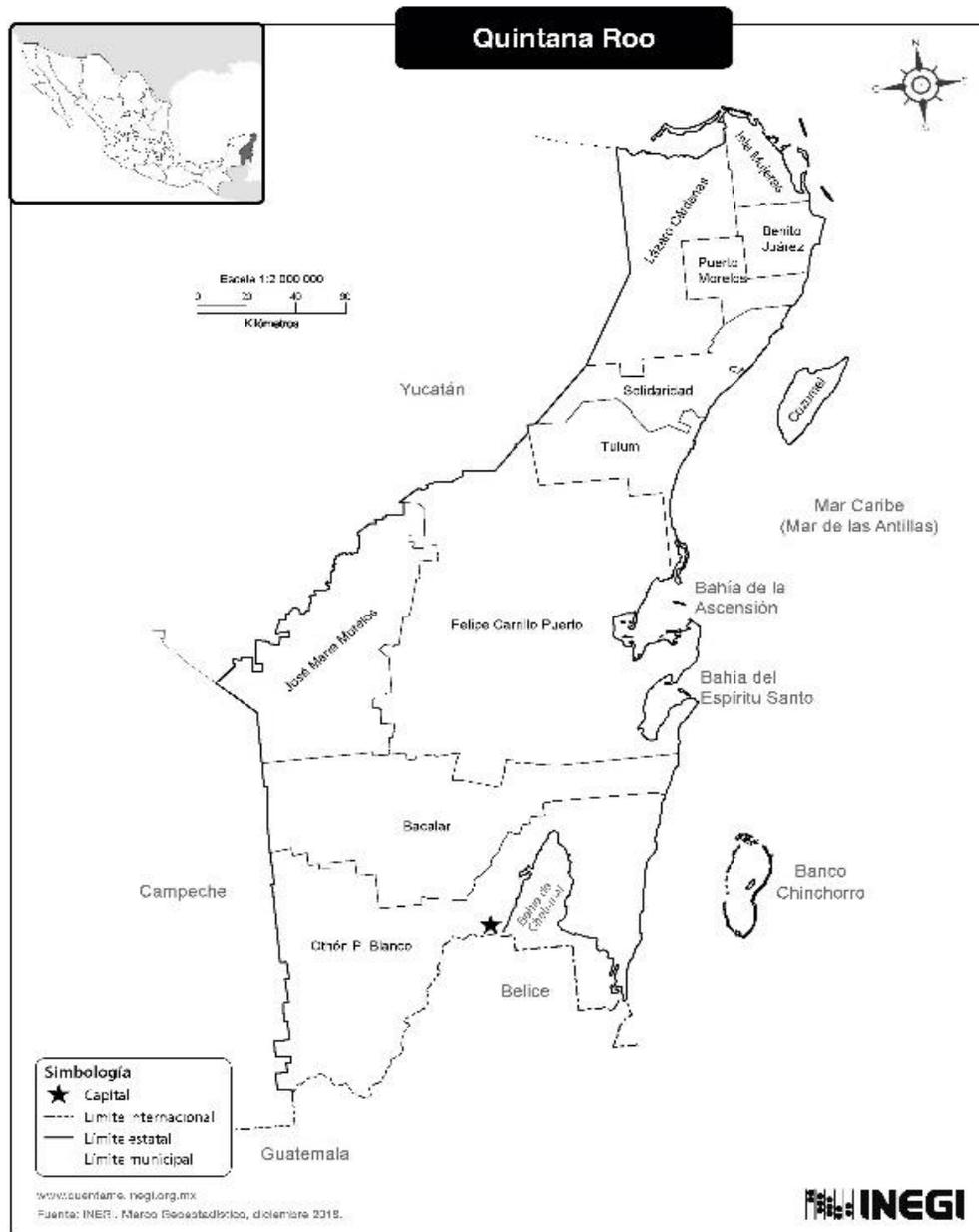


ilustración 1 Mapa de los municipios del Estado de Quintana Roo

Veracruz. Durante esas guardias (cuya duración es siempre de varios días) los miembros de las compañías viven en alguno de los ‘cuarteles’⁹ del Centro Ceremonial¹⁰ y realizan las actividades rituales cotidianas: misas, rosarios y aquellas que sean solicitadas por los vecinos en ocasiones especiales.

Estructuralmente, los miembros de la Iglesia Maya, que la ley consigna como ‘dignatarios mayas’¹¹ --título que han llegado a utilizar para autodenominarse-- se organizan según un sistema de cargos que surgió durante la guerra y que sigue una jerarquía militar. La figura cimera es el General, a quien siguen en la jerarquía el comandante, capitán, teniente, sargento, cabo y vaqueros. La estructura militar convive con la religiosa, a la cabeza de la cual se encuentra el Patrón, y los rezadores, que forman parte de las compañías y participan en las guardias para cubrir los requerimientos rituales y litúrgicos. A este sistema se añaden los escribanos y los especialistas rituales, *jmen*.

Esta forma de organización es distintiva de los mayas *máasewalo’ob* y fue el resultado de un proceso histórico iniciado con el levantamiento autonómico que la historiografía denomina todavía hoy Guerra de Castas y los mayas *máasewalo’ob úuchben ba’ate*, “guerra antigua” o simplemente “la guerra”. El término ‘Guerra de castas’ perpetúa la concepción de los historiadores del siglo XIX, quienes atribuían la razón del alzamiento a un odio atávico de los mayas hacia los blancos. En los últimos años, ‘Guerra social maya’ ha ganado aceptación y es incluso el término utilizado en el Estado de Quintana Roo para dar nombre a las celebraciones conmemorativas que se organizan en Tihosuco desde 2014, pero es también

⁹ Aunque generalmente los masewales usan el préstamo “cuartel” también es posible utilizar el término maya, *Majan Naj*, “casa prestada”, porque no se vive ahí sino durante los períodos de las guardias y las fiestas. Al preguntar cuál sería el término maya para Iglesia, la familia con la que conviví en estancias en campo, me respondió que no había una palabra en maya pero que era posible inventarla. Así, un equivalente sería *ukúuchil payalchi*, “lugar donde se reza”.

¹⁰ Centro Ceremonial es un término que aparece en la Ley de derechos, cultura y organización indígena del Estado de Quintana Roo (1998) y se utiliza para referirse a los pueblos donde se encuentran las iglesias principales. Estos se denominan también *Santo Kaj*, “pueblo santo”.

¹¹ Según la Ley de derechos, cultura y organización indígena del Estado de Quintana Roo (1998), se trata de “los indígenas que tienen cargo y representación en un Centro Ceremonial de acuerdo a sus usos, costumbres y tradiciones.” En la práctica, se trata de todos los miembros de la Iglesia, con independencia de su grado o cargo. El título propio que corresponde parcialmente a este es *Nojoch Máak* (“gran hombre”), en plural *Nukuch Máako’ob* (“grandes hombres”). Se trata de una categoría cuyo reconocimiento no está basado exclusivamente en el cargo sino en el prestigio.

inexacta. La discusión sobre cuál es la denominación más adecuada no es una que pueda darse por terminada y continuará siendo atravesada por disímiles perspectivas e incluso por los procesos de apropiación de la historia que son consustanciales al Estado nación.¹² Para los propios *máasewalo'ob*, las denominaciones remiten a la antigüedad de un período fundacional de su historia (*úuchben ba'ate'*) y a la trascendencia del suceso; “la guerra” se distingue como punto relevante en la historia maya *máasewal*. Aunque requeriré del uso de las diversas denominaciones, dependiendo de los autores o tendencias a los que me refiera, utilizaré mayormente “la guerra” para referirme al levantamiento autonómico en armas que enfrentó a *máasewalo'ob* y yucatecos durante la segunda mitad del siglo XIX.

En los primeros años del conflicto, el levantamiento armado tomó la forma de un movimiento que varios estudiosos han calificado de mesiánico milenarista (Bricker 1989; Careaga 1998) y, de acuerdo con algunos de ellos, ha devenido en la etnogénesis (Barabás 1974, 2008) de un nuevo colectivo, el cual es parte de una tradición cultural de larga data e innovador en su intención y capacidad de crear una nueva forma de existencia.¹³ En el devenir histórico no sólo fueron configurándose distribuciones territoriales y formas de organización, sino maneras particulares de ejecutar la acción colectiva hacia lo interno y hacia lo externo. Se trata de formas de acción inextricablemente ligadas a la toma de decisiones, el poder y las relaciones con los foráneos, por lo que se entiende en este texto como formas de acción política.

Al ofrecer un panorama de la historia de los mayas *máasewalo'ob*, pretendo dar cuenta de un devenir inmerso en los procesos de transformación del sureste mexicano desde la segunda mitad del siglo XIX y hasta el presente. En esos procesos, los mayas *máasewalo'ob* tuvieron posiciones protagónicas que no han sido, aún hoy, suficientemente reconocidas dentro de la historia de la nación

¹² Para un acercamiento general a la discusión y algunas de las referencias más importantes de la misma, véase Gilberto Avillez Tax (2014).

¹³ La etnogénesis remite siempre a la producción de “new peoples and new kinds of peoples” (Schwartz y Salomon 1999).

mexicana. Durante los poco más de ciento y ochenta años de historia, el devenir histórico *kruso'ob* ha constituido también un esfuerzo colectivo por conservar un modo de existencia en un territorio particular y marcado por reclamos autonómicos, en pugna con las pretensiones de subordinación a las que han sido sistemáticamente conminados.

Los *kruso'ob* no reflexionan sobre los macroprocesos en los que han estado involucrados (la transformación liberal del siglo XIX, la guerra, el negocio del chicle, el nacionalismo indigenista, la territorialización ejidal, la municipalización y finalmente el turismo y los megaproyectos extractivistas) como etapas de una evolución lineal que conducen inevitablemente a su incorporación a la nación, sino a través de la diada libertad-esclavitud y las ambigüedades y complejidades que pueden elaborarse a partir de ella (Sullivan 1991[1989], Martos Sosa 1994). La memoria histórica *máasewal* es producida y recreada en formas particulares expresadas en las artes verbales y a partir de teorías nativas como la “historia prospectiva” (Vapnarsky 2017) o la especulación profética (Sullivan 1983, 1991[1989]).

El panorama de la historia que presento a continuación no sigue las premisas de la memoria y la especulación histórica de los mayas *máasewalo'ob*. Un recorrido tal es sin embargo útil en otro sentido: permite reconocer, en un período que abarca poco más de ciento y ochenta años, los dispositivos de la acción política que han permitido la reproducción de una forma propia de existencia. Esta ha sido sostenida en permanente disputa con fuerzas foráneas que han pretendido integrarla --por asimilación o cooptación-- a un proyecto de nación homogénea, sin lograrlo completamente.

Aun así, no sería posible establecer una división tajante que involucre contar una historia del pueblo *máasewal* sin atender a las premisas de su propia memoria y reflexión histórica, de modo que el panorama que sigue intentará lograr una convivencia de ambas miradas, o al menos reconocer y dejar irrumpir la perspectiva *máasewal*, en los puntos donde sea necesario. Adicionalmente, la narrativa de este capítulo tiene otra finalidad: proveer un contexto general que

permita posteriormente seleccionar momentos particulares de la historia para el análisis de los dispositivos de la acción política.

1.2. Tiempos de esclavitud y de guerra

En 1847, un complejo entramado de discrepancias políticas, presiones sociales y económicas sobre el grupo más desfavorecido de la población de la península de Yucatán (los campesinos de origen y lengua maya), y una creciente polarización de las tensiones entre 'indios' y 'vecinos' o *máasewalo'ob* y *ts'ulo'ob*¹⁴ dio lugar al estallido de una guerra que, desde la perspectiva de la historiografía mexicana, duraría 54 años y que constituye el alzamiento indígena más duradero de la historia de México. El fin del período de guerra es marcado por la toma de la capital rebelde Chan Santa Cruz en 1901 por parte del ejército mexicano pero, para muchos mayas *máasewalo'ob*, ésta no ha concluido sino que se ha desarrollado por otros medios y tomado otras formas.¹⁵ La reedición de la guerra es una posibilidad latente expresada como expectativa profética. Durante el período transcurrido entre 1848 y 1901, los *máasewalo'ob* establecieron y sostuvieron un territorio de relativa autonomía materialmente sustentado en las exitosas negociaciones con comerciantes y autoridades de Honduras Británica (actual Belice) para la obtención de armas y municiones.¹⁶

El levantamiento armado que comenzó en 1847 y adquirió carácter mesiánico en 1850 con la aparición de la Cruz Parlante, requiere ser ubicado en la continuidad con sus antecedentes. Estos serían, en primer lugar, los movimientos previos

¹⁴ *Ts'ulo'ob* es el plural de *ts'ul*, "extranjero". Se trata de una categoría de alteridad que se opone a *máasewal*, un préstamo del náhuatl del centro de México que significa 'plebeyo'. *Ts'ul* remitía al origen étnico (mayormente yucatecos de origen hispano), pero tenía también otras connotaciones que no pueden ser reducidas a "blanco". El *ts'ul* era también alguien con solvencia económica, y de una posición social más elevada. La categoría *ts'ul* será examinada más en detalle en el capítulo tercero.

¹⁵ El último enfrentamiento armado ocurrió en 1933 en el poblado de Dzula entre un grupo de sus habitantes y oficiales del ejército mexicano.

¹⁶ En 1893 se firmó el Tratado de Límites Mariscal-Spencer, que estableció los límites entre el territorio de Honduras Británica y México. Una de las condiciones para la firma del Tratado consistió en la prohibición de la venta de armas y municiones a los mayas *kruso'ob*. Aunque tal prohibición sería todavía evadida durante los siguientes años, el comercio de armas fue cesando progresivamente, dejando en desventaja a las tropas rebeldes frente al avance del ejército mexicano en su territorio (Tratado de límites Mariscal-Spencer firmado en 1893 y Convención adicional y ratificación de 1897, citado en Careaga 1990, I: 346-350).

(rebeliones, levantamientos) que hoy llamamos indígenas y campesinos. Se trata en todo caso de movimientos que pudieran denominarse socio-religiosos (Barabás 2000) debido a la dificultad de separar en ellos lo religioso de lo político. Propongo, luego de una lectura detenida de la historiografía, que en ellos es posible reconocer formas de acción que parecen manifestarse plenamente en la emergencia mesiánica de 1850. Esas formas están por ejemplo en la identidad compleja de sus figuras principales¹⁷, en la apropiación de la alteridad para ser reincorporada al servicio de las lógicas propias¹⁸, el ocultamiento al servicio de la enunciación ritual de la figura extrahumana en el centro del Culto¹⁹ y las fragmentaciones internas y el surgimiento de sedes rivales. Particularmente relevante para el Culto de la Cruz es la tradición de los “ídolos parlantes”, cuya existencia es testimoniada desde los primeros momentos del régimen colonial.²⁰ A lo largo de la historia colonial, estos movimientos explicitaron siempre una voluntad de separación de la organización social religiosa colonial.

¹⁷ En el caso del movimiento *kruso'ob*, la Cruz Parlante es a la vez la Cruz, Jesús Cristo y Juan de la Cruz, su componente humano. En el caso de la rebelión de Cancuc de 1712 María Candelaria se presenta como “procuradora de la Virgen Santísima” pero cuando escribe llamando a la rebelión, es la Virgen quien enuncia en primera persona. En el caso de la rebelión liderada por Jacinto Canek en 1761, este se constituyó como una persona compleja al renombrarse Jacinto Uc de los Santos Moctezuma y autonombrarse rey de Yucatán, esposo de la Virgen y encarnación del último rey Itzá. Para profundizar en la rebelión de Cancuc ver Ximénez (1931) y de Vos (2011). Sobre la rebelión de Jacinto Canek ver Bracamonte (1994) y Bartolomé (1978).

¹⁸ En la rebelión de Cancuc los obispos y vicarios eran ordenados a través de un ritual que consistía en permanecer arrodillado durante 24 horas rezando el rosario y ser rociado luego con agua bendita. En el conjunto de prácticas asociadas al Culto de la Cruz, tal apropiación se multiplicó en una apertura a la alteridad que funcionó en varios ámbitos; un ejemplo de ello podría ser la adopción de los cargos de las haciendas en la organización de la fiesta en homenaje a las cruces.

¹⁹ La Virgen María en el caso del levantamiento de Cancuc y la Cruz Parlante en el caso *kruso'ob*.

²⁰ La referencia más antigua es de la isla de Cozumel. “Este ídolo [...] era muy diverso y extraño de los demás, su materia era barro cocido, la figura grande y hueca, pegada a la pared con cal. Había a las espaldas una como sacristía, y de ella tenían los sacerdotes una puerta pequeña oculta abierta a las espaldas del ídolo, por donde uno de los sacerdotes se entraba, y de allí respondía a las demandas que le eran hechas” (López de Cogolludo 2007[1688], Libro 4, capítulo 9: 298). Al comentar sobre esta tradición de “ídolos parlantes”, de la que hay reportes durante todo el período colonial, Bricker refiere también a la emergencia de un fenómeno similar en Zinacantán en la década de 1950. Los antecedentes del mismo estarían en mitos de génesis asociados con las iglesias en el centro ceremonial. En este sentido, una manera de comprender la continuidad en la tradición estaría en su existencia previa como mito. Las materializaciones del mismo (que son aquellas instancias descritas en las fuentes coloniales) corresponderían a la realización de lo que el mito establece como modelo para los movimientos de revitalización (Bricker 1989: 329). Esta propuesta es similar a lo que Manuela Carneiro da Cunha, basándose en su estudio del movimiento Canela, denomina mito-praxis (Carneiro Da Cunha 1973).

Lo que emergió, de manera fragmentaria antes y en su potencia manifiesta con el Culto de la Cruz Parlante, permite decir que el carácter inventivo y renovador del movimiento *kruso'ob*, nacido y consolidado en la guerra, tenía raíces en una tradición cultural compartida entre los maya hablantes de las regiones de Chiapas y Yucatán. Si bien dicha tradición ha sido explorada en sus significantes simbólicos, por ejemplo en la manera en que la Cruz católica puede haber sido asimilada por la similitud de sus significados simbólicos con la Cruz de los rumbos (Aguilera 2002, Valverde 2000), el énfasis está aquí en los elementos comunes que indican una continuidad en la pragmática cultural. Es una pragmática que operaba en los movimientos que pretendían crear configuraciones sociales al margen del régimen colonial (y en el caso *kruso'ob*, del liberal) o bien enfrentaban directamente dichos regímenes. Esto se debe a que, aunque las líneas de continuidad son claramente reconocibles en movimientos anteriores, con la Guerra de Castas emergió un colectivo humano que creó una nueva situación existencial sosteniéndose sobre la experiencia colectiva previa.

La guerra fue una situación fundadora en más de un sentido. En la memoria maya máasewal, el periodo de la guerra es referido en un esquema de temporalidad que corresponde a la creación de un mundo. La guerra marca no solo un período histórico particular sino también una condición latente; una forma de relación con el enemigo a la que habrá de regresar cuando la esclavitud sea insostenible. Es a través de la diada libertad-esclavitud que los mayas máasewalo'ob reflexionan sobre su pasado, su presente y su futuro y, en esa reflexión, lo que hace la guerra inevitable es la condición de sometimiento y opresión.²¹

Fue la situación de esclavitud lo que llevó, en la década de 1840 en Yucatán, a la explosión social que crearía y sostendría un territorio autónomo durante medio siglo. Este territorio se convirtió en 1902 (vía intervención militar) en un Territorio

²¹ La complejidad de estas categorías será explorada más adelante. Baste decir por el momento que no se utilizan tanto para constituir temporalidades históricas precisas sino para reflexionar sobre las condiciones de vida y lo que ellas implican. En esas reflexiones, sin embargo, hay cierto acuerdo en que lo que conllevó a la guerra fue encontrarse viviendo en una situación de esclavitud, como recogió Martos Sosa (1994) entre los *nukuch máak'ob* ("grandes hombres").

Federal y más tarde --en 1974-- en el Estado de Quintana Roo.²² Esclavitud no es el término que los historiadores de la época ni los posteriores han usado para resumir el agravamiento de las condiciones de vida de la población campesina que se denominaba entonces legalmente “india”.²³ Ello se debe probablemente al no reconocimiento, hasta el presente, de lo que Andrés Reséndez denomina “la otra esclavitud”. Se refiere con esa expresión a la esclavitud indígena, practicada desde los comienzos del período colonial, sobreviviente a la atribución de ciudadanía a los miembros de comunidades indígenas a inicios del siglo XIX e incluso durante el siglo XX en la forma del peonaje por deudas. Esta esclavitud no era practicada de forma directa sino a través de formas de trabajo que, con otros nombres, tenían rasgos análogos a la esclavitud africana: “traslado forzoso de las víctimas de un lugar a otro, imposibilidad de abandonar el lugar de trabajo, violencia o amenaza con violencia para obligar a trabajar y un pago simbólico o inexistente” (Reséndez 2019: 20). El término ‘esclavitud’ no es solo coherente con esta concepción, sino que reconoce la veracidad de la percepción maya máasewal sobre las condiciones de vida que condujeron, en gran medida, al estallido de la guerra.²⁴ Como comenta Lorena Martos Sosa:

La conciencia de la opresión *ts’ul* sobre los mayas no se expresa en la enumeración de prácticas sociales como el peonaje por deudas, el racismo o la exclusión política, sino mostrando cómo estas prácticas se manifiestan en los sentimientos íntimos de dolor de los máasewalo’ob. Imágenes como el gato insomne, la vestimenta miserable, el sentido de la muerte y el animal domesticado, son desarrolladas para crear empatía por el dolor que sus antepasados experimentaron como mano de

²² La condición de Territorio Federal fue interrumpida entre 1931 y 1935 con la reintegración a Yucatán.

²³ En la segunda mitad del siglo XIX, los términos de uso legal diferenciaban ‘indios’ de ‘vecinos’. Estas categorías no equivalían a una identificación étnica, y distinguían básicamente a los detentores de derechos en el orden colonial de los que no tenían acceso a ellos. Los ‘indios’ correspondían tendencialmente a una población hablante de maya, de apellidos mayas y concentrada en zonas más rurales mientras que los ‘vecinos’ correspondían a españoles, criollos o hijos de ‘indio’ y ‘vecino’ que ocupaban una posición privilegiada en el orden social. Wolfgang Gabbert (2000) ha estudiado detalladamente estas categorías del ‘indio’ y el ‘vecino’ en la sociedad yucateca del siglo XIX y ha llegado a la conclusión de que se constituían no tanto sobre una distinción fenotípica sino considerando principalmente los apellidos, el vestido y la posición social. Se trataba de una clasificación dicotómica que hacía equiparable la categoría legal con la étnica, pero sin corresponderse completamente.

²⁴ Estudios amplios sobre las causas de la guerra pueden encontrarse en Rugeley 1997, 2010; Lapointe 1994.

obra cautiva y para sugerir fuertemente una transgresión del poder.²⁵ Además, el elemento disciplinario de la esclavitud se hace explícito no sólo en la breve mención de los azotes, sino en la descripción detallada de las agotadoras rutinas de trabajo, la violencia sexual y el asesinato compulsivo de los compañeros *máasewal'oob* (Martos Sosa 1994: 217)

La perspectiva maya *máasewal* es fundamental para reevaluar procesos históricos que implicaron un terrible costo humano. Esta perspectiva aporta además críticas elaboradas sobre los proyectos sociales -la colonia y el liberalismo- que comparten lógicas de explotación humanas a pesar de las diferencias radicales en su constitución. Ellas pueden ser reveladas fundamentalmente a través de la perspectiva de quienes tuvieron que sufrirlas, en este caso la población maya que sirvió como recurso laboral tanto en la colonia como en el establecimiento del régimen liberal en Yucatán.²⁶

El Yucatán del período posterior a la independencia de 1821, fragmentado por los conflictos entre federalistas y centralistas que disputaban la decisión respecto a la separación o la unión a México, desarrollaba su camino a un liberalismo agrario que, en la región, se basaba principalmente en la creación e intensificación productiva de las haciendas de henequén y azúcar y la producción ganadera, emprendimientos estos que requerían tanto una gran cantidad de tierras como de trabajadores.²⁷ Ambos requerimientos fueron directamente en detrimento de las condiciones de vida de las poblaciones campesinas.

²⁵ Se trata de metáforas que aparecen en las descripciones de los tiempos de la esclavitud, como este caso: “En la época de la esclavitud nadie dormía. No te dejan dormir. Duermen como los gatos, puro trabajo... es más doloroso, no te dejan dormir, es esclavo así. Porque el tiempo más antiguo fue el esclavo” (Don Genaro citado en Martos Sosa 1994: 77).

²⁶ El término esclavitud sí es usado claramente en la historiografía para reconocer procesos que en su momento fueron denominados de otras formas. En particular, para referirse a la venta de prisioneros de guerra para servir como esclavos en Cuba, a partir de un decreto del 6 de noviembre de 1848 que permitía la expulsión de Yucatán de quienes no aceptaran la rendición (ver texto del decreto en González Navarro 1970: 322). Así mismo el peonaje por deudas, que hacia finales del siglo XIX se estableció como la forma fundamental de obtención de mano de obra en las haciendas, ha sido reconocido como una forma de esclavitud.

²⁷ Aunque este es un proceso aceptado como uno de los detonantes económicos de la guerra (Cline 1948; Reed 1970; Bartolomé y Barabás 1981: 20-22; Patch 1990: 45-95; Quintal 1983: 60-89). Guémez Pineda (2003) pone en cuestionamiento esta visión al destacar que los intentos privatizadores legislados en la Ley de colonización de 1841 no alcanzaron a ser realizados y quedaron truncados, en parte por la preeminencia

El liberalismo yucateco había producido también otro tipo de transformaciones; los ‘indios’ habían adquirido, en el nuevo régimen de ciudadanía, derechos que los convertían en iguales al resto de la sociedad yucateca y que en momentos de crisis eran retirados.²⁸ Así mismo, los Ayuntamientos municipales crearon espacios de disputa al régimen liberal y experimentos autonómicos que contribuyeron a una “politización rural”.²⁹ Una de las consecuencias de estos espacios de disputa consistió en la polarización entre los campesinos y las propias élites mayas (Rugeley 1997: 495).

Como señala Rugeley, “la Guerra de Castas emergió de un clima social y político considerablemente diferente a un mundo polarizado entre mayas y españoles” (Rugeley 1997: 473). Las constantes luchas políticas, en forma de violencia explícita a partir de 1840, estaban ubicadas principalmente en el contexto de las dos oposiciones que entraron en juego en Yucatán después de la independencia de España: las luchas interinas entre liberales y conservadores, agrupados respectivamente en los partidos políticos federalista y centralista, y la oposición entre Mérida y Campeche, que llegó al conflicto armado con la guerra civil en 1840 (Dumond 2005[1997]: 101).³⁰ Entre estas oposiciones, tomaron forma otras que

de las disputas políticas y en parte también por la resistencia de los labradores a través de los cabildos indígenas o las autoridades de las corporaciones municipales, combinada con formas de acción directa como la creación de ranchos furtivos en los montes.

²⁸ Por ejemplo, en la década de 1840 la participación en los diversos conflictos del momento implicaba la tenencia de armas. En 1844 sin embargo, comenzó un esfuerzo sistemático por desarmar a una población de composición multiétnica en la que tenía una participación destacada el sector “indio” yucateco (Rugeley 1997: 486). La primera de las medidas en esta dirección tuvo vida corta. En 1812, por influencia del Decreto de las Cortes de Cádiz de 1812, en enero de 1813 se había dispensado a los “indios” de los servicios personales y las obviaciones al clero. En 1815, tales medidas fueron abolidas.

²⁹ Después de un breve momento de dos años de experimentación con los Ayuntamientos, la Constitución yucateca de 1825 los institucionalizó, con la posibilidad de realizar elecciones. Aunque no funcionaron perfectamente, eran una forma de autonomía local que fue puesta bajo presión, particularmente en el período entre 1834 y 1840 cuando la participación yucateca en la guerra de México contra Texas demandó la movilización de una gran cantidad de hombres y avituallamiento y así mismo cuando tropas mexicanas desembarcaron por el puerto de Campeche en agosto de 1842.

³⁰ Entre 1825, después que fue establecida la Constitución Política del Estado de Yucatán, y 1847, centralistas y federalistas alternaron en el poder. Entre 1829 y 1832 el centralismo se impuso, vía golpe de Estado, al gobierno federalista. En 1832 el federalismo retomó el poder por corto tiempo hasta que los centralistas, aliados al poder central de México, se impusieron nuevamente en 1834. Bajo su dirección Yucatán debió aportar hombres para integrar el ejército mexicano en la Guerra de Texas. En 1840, a consecuencia del levantamiento que Santiago Imán había comenzado el año anterior, los federalistas llegaron a gobernar nuevamente. Esto desató la guerra entre Yucatán y México en 1842 y 1843. Santiago

crearon las condiciones para la eventual definición de una fuerza insurgente, una definición que no ocurriría con claridad sino hasta cuatro años después de comenzada la guerra.

El inicio de la Guerra de Castas se marca por el ataque sobre Tepich del 30 de julio de 1847, bajo el mando del *batab* Cecilio Chi, uno de los líderes durante los primeros años del alzamiento.³¹ Sin embargo, este suceso era ya resultado de una escalada de eventos que, previos a este día, habían capitalizado las tensiones y multiplicado las divergencias acumuladas durante décadas. Por mencionar solo los más cercanos, baste referir que Manuel Antonio Ay, *batab* de Chichimilá, había sido arrestado por sospechas de conspiración y fusilado cuatro días antes en Valladolid.³² Jacinto Pat y Cecilio Chi, también sospechosos de conspiración, habían sido a su vez mandados a arrestar bajo el mismo cargo. El 28 de julio de 1847, con el objetivo de apresar a Chi, las fuerzas bajo el mando de Antonio Trujeque irrumpieron en Tepich y, aunque no lograron su objetivo principal, durante el registro del pueblo saquearon las casas de los indígenas, abusaron de sus moradores y violaron una niña (Baqueiro 1990, V.1: 233-236). Dos días después, Chi llegó con sus hombres y masacró a los habitantes ‘vecinos’ de Tepich, probablemente en represalia por los abusos propinados sobre los ‘indios’

Imán predicaba una ideología que, a diferencia de los yucatecos liberales, buscaba un consenso y una posible unión entre mayas y yucatecos. Su discurso era el de una tierra para todos y reflejaba más las condiciones de la parte oriental de Yucatán, que era para entonces un espacio de intersección cultural, étnica y de clase (Taracena 2013: 17).

³¹ El *batab* era el jefe máximo o cacique de los Consejos o Ayuntamientos de los pueblos, conocidos como Repúblicas de Indios, una institución de origen colonial que proveía una autonomía relativa a través de autoridades indígenas con potestad sobre el otorgamiento de tierras y la justicia local. “Los ayuntamientos de indios que se denominan repúblicas, se componen de un teniente de cacique; dos o más alcaldes; de regidores, por otro nombre alguaciles (llamados también *tupiles*), y de un escribano...” (Apolinar García y García, 2018 [1865]: XLI-XLII). Para referirme al plural de este término, utilizaré en lo adelante *batabes*. La figura del *batab* fue abolida con las Repúblicas de indios en 1867 (Rugeley 1995: 486-489).

³² La carta que fue mostrada como evidencia de la supuesta conspiración es, al parecer, falsa (Dumond 2005[1997]: 139-140), y corresponde más con el clima de pánico respecto a una temida sublevación de los indios, que a las verdaderas intenciones de Manuel Antonio Ay o cualquier otro de los “conspiradores”. Una oleada de violencia es descrita por el historiador yucateco decimonónico Eligio Ancona en los siguientes términos: “En las plazas de muchos pueblos se erigieron *picotas*, donde los indios eran cruelmente azotados a la menor sospecha, y se les conducía en masa a las cárceles, donde se les obligaba a declarar lo verdadero y lo falso por medio poco inferiores a los del antiguo tormento. Muchas personas se sintieron acometidas entonces de la fiebre de sorprender conspiraciones, y el menor indicio bastaba algunas veces para envolver en ellas a los menos capaces de tramirlas” (Ancona 1889, Tomo IV: 41).

los dos días anteriores (Dumond 2005[1997]: 139-143). A partir de este momento, comenzó una etapa de enfrentamientos sostenidos que permitieron a las fuerzas rebeldes avanzar hacia el Oeste llegando al año siguiente a las cercanías de Mérida (Ver ilustración 2).

Los reclamos fundamentales de la insurrección pueden ser observados a través de las propuestas de los frustrados Acuerdos de Tzucacab, firmados un año después del comienzo de la contienda bélica, en 1848³³. Además de la prohibición de la enajenación de las tierras baldías y de comunidad, y la suspensión de pagos de arrendamiento para la roza y establecimiento de ranchos en las tierras llamadas de comunidad y baldías (artículo tercero), se acuerda también:

- La abolición de la contribución personal, tanto para indios como para blancos (Artículo primero).
- La fijación del precio del derecho al bautismo (3 reales) y el derecho al matrimonio (10 reales), tanto para indios como para blancos (Artículo segundo).
- La devolución de todos los fusiles que habían sido confiscados (artículo cuarto).
- La gobernación de los pueblos “por sus propias justicias”.
- La dispensación de las deudas de todos los sirvientes adeudados (artículo séptimo).

³³ Los Tratados de Tzucacab fueron firmados el 19 de abril de 1848 por los comisionados José Canuto Vela, Felipe Rosado, Manuel Meso Vales, José María Pat, Francisco Cob, Pantaleón Uh y Juan Justo Yam y ratificados el 23 de abril por Jacinto Pat y el gobernador de Yucatán Miguel Barbachano. Aunque fueron firmados, fracasaron pues el resto de las fuerzas rebeldes, lideradas por Cecilio Chi, cuestionaron la posición de Jefatura máxima en la que los Tratados colocaban a Jacinto Pat y se negaron a aceptarlos. Este fue el más importante de los acuerdos de paz intentados durante la guerra. El texto de los Tratados puede encontrarse en Careaga (1990, I: 156-159).



Ilustración 2. Máximo avance rebelde hacia el oeste. Mayo de 1847 (Tomado y basado en Dumond 2005[1997]: Mapa 7)

Estos acuerdos evidencian la importancia del diferendo por la tierra, resultado de la presión del proceso de desamortización sobre las tierras comunales, pero también la que vendría a ser la expresión más radical del enfrentamiento, la búsqueda del autogobierno, al referirse al gobierno “por sus propias justicias”.

La narrativa sobre los inicios de la guerra ha sido impactada, hasta el presente, por la visión yucateca según la cual los rebeldes se proponían el exterminio de la raza blanca. Desde el primer momento, las publicaciones periódicas de la época mostraron la insurrección como un plan de exterminio de los “indios” sobre los blancos y exacerbaron su carácter bárbaro y sangriento, en un reforzamiento de la dicotomía entre la civilización y la barbarie al servicio de un proyecto liberal que se identificaba a sí mismo con la civilización y presentaba la “revuelta” india como un impedimento en el camino del progreso.³⁴

Durante el primer año de la guerra, las fuerzas insurgentes fueron tomando los pueblos de la península y para el segundo, la ofensiva yucateca empujó la línea del frente hacia el Oriente.³⁵ Durante este período inicial, las fuerzas insurgentes adoptaron la forma de compañías militares que perdura hasta hoy. Estas compañías seguían la organización de las milicias yucatecas en las que muchos de los combatientes mayas participaron previamente, como parte de las fuerzas involucradas en los conflictos de la década de 1840.³⁶ La organización militar fue complementada con una organización religiosa que emergería del Culto a las cruces parlantes en 1850 y sus desarrollos posteriores. En este período surgió también, como parte de la estructura, la figura del secretario alfabetizado tanto en maya como en español y responsable de las comunicaciones con el mundo exterior (Dumond 2005[1997]: 164).

El repliegue de las compañías rebeldes hacia el Oriente fue el inicio de un proceso de asentamiento que iría dando forma al territorio *kruso'ob*. Esta región se encontraba relativamente deshabitada. El único poblado al que llegaba la

³⁴ Véase al respecto Campos García 1996, West 2017 y Kazanjian 2016.

³⁵ En reacción al empuje inicial, el ejército yucateco comenzó una ofensiva que hizo posible que a finales de 1848, casi todas las ciudades y poblados ocupados por los rebeldes, fueran retomados, con excepción de la zona de los Chenes, en el Partido de Campeche (Dumond 2005[1997]: 22). A partir de ese momento las tropas rebeldes fueron desplazadas hacia el Oriente, y la guerra se estancó en escaramuzas eventuales en la frontera entre la zona habitada y lo que los ‘indios’ llamaban la montaña y los yucatecos el desierto, una zona de monte alto que funcionaba como región de refugio.

³⁶ Dumond señala que ya en 1848 este aparato militar rebelde estaba en formación (Dumond 2005[1997]: 163).

administración y las fuerzas militares en la zona más sureña era Bacalar.³⁷ Los conflictos de 1839 y 1840 habían mostrado que el Oriente de Yucatán era ya un espacio de confluencia colectivos diversos.³⁸ Aún más al Oriente, la península estaba conformada por un extenso bosque alto, llamado La Montaña (Taracena 2013: 36) y habitado por mayas seminómadas y cimarrones. Muchos de ellos, denominados huites, habían participado en las revueltas de 1839-1840 y 1842-43 al mando de Santiago Imán.³⁹ Más hacia el sur, el territorio se suponía vacío, aunque lo ocupaban diversas comunidades que habían vivido al margen del orden colonial y luego del orden liberal; no solo mayas y cimarrones sino también proscritos, produciendo para su propio consumo y en dinámicas interétnicas.⁴⁰

Este movimiento es recordado en la memoria *máasewal* como una migración fundacional (Vapnarsky 2009). Conllevó al establecimiento de un territorio

³⁷ En mayor de 1849, el ejército yucateco retomó Bacalar, que había caído en manos rebeldes y era el sitio privilegiado del incipiente comercio con Honduras Británica para obtener armas y municiones. Esto no impidió el comercio con los británicos, sino que este se desplazó a Chichanhá. En 1858, Bacalar fue nuevamente tomada por las tropas rebeldes y se mantuvo bajo su control hasta 1901.

³⁸ Desde finales del siglo XVIII esclavos que escapaban de Belice hacia Guatemala y la zona sureste de Quintana Roo se casaban con mujeres mayas (Lentz 2014). Más allá de la frontera colonial, las reacciones a los negros escapados, de parte de los mayas que vivían al margen del dominio colonial, eran diversas y no pasaban por las jerarquías construidas de acuerdo al origen y la religión. El artículo de Mark Lentz explora además las relaciones entre mesoamericanos y negros anglófonos que convivían en la frontera en disputa (entre España y Gran Bretaña), y de la Intersección entre el Caribe negro y la Mesoamérica indígena del sur.

³⁹ Es Nelson Reed, en su clásico *La Guerra de Castas* quien menciona primeramente a los huites (Reed: 139), diciendo que Chan Santa Cruz, donde apareció la primera Cruz Parlante, estaba ya habitada por ellos.

⁴⁰ Basándose en el relato de Karl Herman Berent, quien en 1867 hizo un recorrido por el Petén y conoció muchos refugiados que habían llegado a la región huyendo de la guerra, Kazanjian da cuenta de la existencia de economías de intercambio que habían sido forjadas de conjunto por 'indios' y negros; "indios y negros trabajaron juntos para forjar economías alternativas: cortando madera por su propia cuenta, que vendían en Belice, y cultivando milpas cuando los indios de Yucatán se establecían entre ellos" (Kazanjian 2016: 149). Este fenómeno de comunidades constituidas por personas de diferente origen social, que compartían formas de vida en los márgenes de los territorios controlados por la administración colonial, es común a los procesos coloniales y de constitución del Estado. En América Latina hay numerosos ejemplos de convivencia multiétnica (Schwartz y Solomon 1999: 467-471), o bien de identidades étnicas surgidas como resultado de la ocupación de una posición fuera del alcance del Estado. La observación de James Scott de que la etnicidad comienza "donde la soberanía y los impuestos terminan" (Scott 2009: 30) puede ayudarnos a pensar también el papel que la existencia de regiones en los márgenes de la administración colonial y posteriormente estatal, que el propio Scott denominó "regiones de refugio" (Scott 2009: 25), han tenido en la constitución de colectivos protagónicos de movimientos anti coloniales y anti estatales.

autónomo que impactó la división territorial de la península, constituyendo una de las fuerzas en pugna que condujeron en 1862 al nacimiento del Estado de Campeche, en 1893 a la firma del tratado de Límites (Mariscal-Spencer) que definió la frontera de México con Belice y en 1901 al nacimiento del Territorio Federal de Quintana Roo a través de la toma militar del territorio.

En 1850, en un pequeño poblado al parecer habitado por huites, las tropas de José María Barrera encontraron una cruz tallada al pie de un cedro que crecía al borde de un cenote. De este encuentro, de esta revelación, surgió un culto que cambió el rostro de la guerra. De un primer momento en el que los reclamos se circunscribían a demandas particulares y se consideraba como una posibilidad la convivencia con el mundo liberal a condición de que las restricciones a las formas de vida de los “indios” fueran levantadas y alcanzaran los mismos derechos que el resto de los yucatecos se pasó entonces, a través de la reubicación de la posición que los rebeldes ocupaban en el mundo, a la búsqueda de una autonomía radical.

La existencia de un territorio relativamente despoblado en el que establecerse permitió tal radicalización. Ayudó también el establecimiento de relaciones con comerciantes de la colonia de Honduras Británica que les vendían armas, municiones y otros productos necesarios para la vida, a cambio de la posibilidad de explotar las maderas preciosas.

Ese conjunto heterogéneo conformado por campesinos de ascendencia maya, pero también por mestizos, negros y otros grupos que se fueron incorporando posteriormente, pasó a denominarse en varios documentos de la época como *kruso'ob*, debido a su filiación con la Cruz Parlante. Por la revelación de la Cruz Parlante, se convirtieron en quienes el antropólogo mexicano Alfonso Villa Rojas denominó décadas más tarde “los elegidos de Dios”, para dar nombre a la etnografía que realizó en uno de los pueblos herederos de los *kruso'ob*.

El grupo inicial fue consolidándose al establecer una nueva forma de vida y distinguirse como colectivo, en un proceso de etnogénesis, por su identificación con la Cruz. La Cruz se comunicaba directamente con sus hijos a través de la enunciación oral en su lugar de nacimiento, que fue creciendo poco a poco hasta

convertirse en el centro de la actividad rebelde y el más importante de sus asentamientos: *K'ampok'olche' XBalam Naj Noj Kaj Santa Cruz*.⁴¹ Se comunicaba también a través de escritos cuya iteración primera ha pasado a la historia como la Proclama de Juan de la Cruz y por su nombre en maya, *Almaj T'aan* (“mandamientos”).

En el *Almaj T'aan* son los verdaderos cristianos, *cristiano cahex*, cristianos pueblerinos, los insurgentes, quienes han recibido ahora directamente la palabra revelada y el mensaje de Dios, y ese mensaje anuncia y llama a la guerra contra los ts'ules. *Tumen tkuch tu orail likbal masewal yok ts'uloob hum pulili* (“porque ha llegado el momento de una insurrección indígena contra los blancos” [...] *U kuchul tu orail tuhabil utial ulikbal, in sih sah masewalilo'ob llokol ts'ulo'ob*; “porque ha llegado el momento / De una insurrección máasewal / Contra los ts'ules” [...] “Ya, pues, han llegado la hora [y] el año / Para la insurrección de mis hijos / máasewalo'ob contra los blancos” (Bricker 1989: 348-349).⁴²

Sin embargo, no sería correcto pensar que la inversión que convierte a los *máasewalo'ob* en los verdaderos cristianos equivale a la explicitación de un plan de exterminio. En algunos pasajes, como en el que alude a la prohibición de matar a alguien si se encuentra rezando, se especifica que serán solamente desarmados y puestos aparte, *Ca ts'ulak ca boxak ca masewalak ca mulatoak / ca hen cen balace csah sih sabile*; “sean blancos, o negros, sean indios, o mulatos. Sean lo que fueren, son nuestros semejantes” (Bricker 1989: 352-353). (Bricker 1989:352-353). “¿Cómo podéis matar brutalmente a vuestros semejantes, mientras ellos se abrazan entre sí [y] se ponen la mano sobre los corazones para nombrar a mi Padre? [...] es pecado muy grave matar a un cristiano mientras se está arrodillado” (Bricker 1989: 352).

En la Proclama puede apreciarse también la extensión de un cuestionamiento sobre el cristianismo institucionalizado y sus prerrogativas. Este cuestionamiento

⁴¹ La construcción, en la década de 1860, de la iglesia que albergaba la Cruz y que ocupa hoy el centro del municipio de Felipe Carrillo Puerto, da testimonio de la importancia que adquirió el lugar.

⁴² El término que Bricker traduce como “blancos” es *ts'ulo'ob*, una categoría de alteridad que, como vimos anteriormente, no se corresponde completamente con una identificación racial.

crítico aparece antes de la emergencia del Culto de la Cruz en una carta redactada como respuesta a los intentos de llegar a un acuerdo de paz en 1848. El cura José Canuto Vela les había escrito, el 17 de febrero de ese año, apelando a que renunciaran a la violación de los santos preceptos de “no matarás”, así como también a “la discordia, el odio, el robo y el incendio, para que “alcancéis de Dios perdón de vuestros pecados” (citada en Careaga 1990, I: 153). La respuesta a las apelaciones de Canuto Vela llegaron de tres sitios insurgentes: Sotuta, Valladolid y Tihosuco

Una cosa les digo a ustedes y a los venerables santos curas. ¿Por qué no se acordaron o se pusieron alerta cuando nos empezó a matar el señor gobernador? ¿Por qué no se ostentaron o se levantaron en nuestro favor, cuando tanto nos mataban los blancos? ¿Por qué no lo hicieron cuando un tal padre Herrera hizo cuanto quiso a los pobres indios? Este padre puso la silla de su caballo a un pobre indio, y montado sobre él, empezó a azotarle, lastimándole la barriga con sus acicates. ¿Por qué no nos tuvieron lástima cuando esto sucedió? ¿Y ahora se acuerdan, ahora saben que hay un verdadero Dios? Cuando nos estaban matando, ¿no sabíais que hay un Dios verdadero? Todo el nombre del verdadero Dios os lo estuvimos encareciendo, y nunca creísteis este nombre, sino que hasta en las tinieblas de la noche nos estuvisteis matando en la picota. En todas las partes de este mundo que nos matabais, ¿por qué no recordasteis, ni dirigisteis vuestra consideración por el verdadero Dios, cuando nos hacíais este daño? Y ahora no acertáis, ni tenéis ánimo para recibir el cambio de vuestros azotes. Porque si os estamos matando ahora, vosotros primero nos mostrasteis el camino. Si se están quemando las casas y las haciendas de los blancos, es porque habéis quemado antes el pueblo de Tepich, y todos los ranchos en que estaban los pobres indios, y todo su ganado lo comieron los blancos. ¡Cuántos trojes de maíz de los pobres indios rompieron, para comer, los blancos, y cosecharon las milpas los mismos blancos, cuando pasaban por ellas, buscándonos para matarnos con pólvora! (Citada en Careaga 1990, I: 154-156).

El contenido y el tono de la carta, que enfatiza la discordancia entre los reclamos de paz de los yucatecos y las prácticas violentas que habían estado ejerciendo sobre los indios, revela los argumentos que vuelven legítimos el levantamiento

armado, y lo muestran como una reacción inevitable frente a las violencias múltiples que han sufrido. Explicita así una crítica no solo contra el orden liberal y el papel que les ha destinado como trabajadores explotados sino sobre la posición de la Iglesia al respaldar tal orden.

Además de esta crítica al orden social y religioso, el movimiento implicaba también una crítica interna, que se explicitaba en la construcción de un nuevo universo de sentido con nuevas formas de relación y una organización social coherente con el devenir de un colectivo auto constituido en un conflicto bélico.⁴³ En este sentido, la voz enunciativa de la Proclama, Juan de la Cruz, está del lado de los máasewalo'ob más miserables, y no de los generales: "Porque mi Padre [no] me envió / Entre aquellos que se quejan / de estar agotando su dinero. / Entre los pobres / Me ha enviado mi Padre. / Porque yo mismo soy pobre." (Bricker 1989: 362). Esta crítica interna es visible también en la manera en que en la memoria máasewal, la esclavitud está también asociada a los excesos de los líderes (Martos Sosa 1994: 10).

En los primeros años de la guerra, los batabes, miembros de la élite indígena, pasaron de ser reconocidos como participantes plenos de un sistema de relaciones en el que compartían derechos con los 'vecinos' --tierras, ciudadanía, y protagonismo en las disputas políticas del momento-- a ser vistos como enemigos en una guerra racial. Cuando los yucatecos eliminaron las prerrogativas de los batabes y fueron directamente en su contra, estos se radicalizaron y se pusieron del lado de los 'indios'. Es posible que la Proclama de la Cruz exprese también un intento de 'reubicar' la posición de esa élite dentro del movimiento, reduciendo sus prerrogativas al ordenar por ejemplo que no se trabaje sin pago para los generales. *Tulacal in familiaobe / bin meata Generalob y utakinob / tumen minan umental mix mac / Chen de CoCa.* "Todos aquellos que son mis iguales, / Que van

⁴³ Como señala Michael Brown, al proponer que el estudio de los movimientos milenaristas no debe limitarse a su interpretación como forma de resistencia frente a la opresión colonial sino también a partir de tensiones internas que preceden incluso al encuentro con los europeos, "[los movimientos milenaristas] pueden amenazar el *status quo* indígena tanto como desafían el poder de los fuereños" (Brown 1991: 389).

a servir a los generales / Por paga. / Porque nada hace nadie / por nada” (Bricker 1989: 364).

Esto no se logró completamente. Durante la guerra, algunos líderes militares tenían trabajadores a su servicio en sus propias haciendas o terrenos. Estos podían ser soldados *kruso’ob* pero también los prisioneros yucatecos eran con frecuencia destinados a estas actividades, en una lógica de economía de guerra que incorporaba a los enemigos a la producción y el sostenimiento de la vida en campaña. No obstante, la situación inicial en la que los batabes tenían una posición privilegiada entre las tropas fue transformándose. “La diferenciación social entre los *kruso’ob* disminuyó en los años tardíos [de la guerra]. La igualdad era apreciada en teoría, si bien no siempre en la práctica, como muestran los intentos de varios líderes de monopolizar ciertas ganancias” (Gabbert 2019: 262). Considero que el posicionamiento en la Proclama del lado de los *máasewalo’ob* más humildes muestra, desde el momento de emergencia del culto que vendría a constituirse en centro de la sociedad *kruso’ob*, una tendencia a la búsqueda de igualdad en las relaciones, en pugna con tendencias a la concentración del poder a lo largo de su historia.

En 1853, un pacto de paz con el gobierno yucateco condujo a una importante separación. Un conjunto de 18 comunidades rebeldes, que agrupaban unas doscientas mil personas, firmó un acuerdo de alianza “pacífica” que los separó del frente *kruso’ob*. Dentro de los propios “pacíficos”, como vinieron a ser llamados después del acuerdo, hubo desavenencias respecto a la independencia y en 1857 la comunidad de Chichanhá, que constituía el centro del grupo pacífico, se dividió a su vez en un grupo que apoyaba la propuesta de una independencia respecto al gobierno yucateco y otro que se mudó a Belice. El primer grupo se trasladó más tarde a Santa Clara de Icaiché (Sweeney 2006: 15).

El grupo de Icaiché no siguió el mismo rumbo que el de sus contrapartes rebeldes. Durante las décadas siguientes practicarían dinámicas de asaltos fronterizos en Honduras Británica y establecerían alianzas coyunturales e inestables con Yucatán y Campeche. Ellas contribuirían a consolidar su dominio territorial sobre

la zona sur y sostener una relativa independencia política que influenciaría a su vez en las políticas de la zona rebelde. El más importante de los asaltos fronterizos sobre Honduras Británica fue la ocupación de la ciudad de Corozal en 1868, la cual se depuso por el temor de la represalia de parte de los rebeldes, llamados también “indios de Santa Cruz” por la identificación con su capital. Este suceso ilustra la dinámica de las relaciones entre rebeldes y pacíficos y la colonia de Honduras Británica: los “pacíficos” realizaban asaltos sobre poblaciones de Honduras Británica y los “bravos” operaban como defensores del territorio beliceño para respaldar sus propias negociaciones con Honduras Británica. Las incursiones terminaron después de 1872 con la muerte del líder de Icaiché Marcos Canul, muerto en el ataque sobre Orange Walk.

El grupo de Icaiché mantuvo su independencia hasta 1902 cuando fue absorbido por el recién fundado Territorio de Quintana Roo (Sweeney 2006: 14). Años antes, en 1892, habían sufrido una epidemia de viruela que redujo la población de manera dramática. Cuando el explorador Karl Sapper visitó la zona en 1904, reportó que había un aproximado de 500 personas.⁴⁴

Hacia el Norte, en 1859 se creó otra zona de “pacificación” cuando los jefes José María Pérez y Francisco Dzib firmaron un acuerdo de paz el 2 de octubre de ese año con el gobierno yucateco. El acuerdo no concedió ninguna prerrogativa especial, más que la exención del pago de todas las contribuciones por tres años. Surgió así el grupo de “pacíficos” de Kantunilkin, denominados así por nombre del sitio en el que se asentaron por un año para posteriormente fundar allí un pueblo. (Macías Zapata 2016: 147-148). Kantunilkin convivió en una relación que se volvía belicosa por momentos con los mayas rebeldes. El 5 de julio de 1872 fue atacado por un ejército másasewal de 300 hombres provenientes de San Antonio Muyil, un pueblo que, según los reportes posteriores, era uno de los centros ceremoniales

⁴⁴ El trabajo de Lean Sweeney sobre los Icaiché (2006) resuelve en parte una deuda que la historiografía tenía con este grupo y que no había recibido, hasta entonces, la atención necesaria, considerando el impacto de sus formas de acción en varios de los más importantes procesos de la política peninsular de la segunda mitad del siglo XIX; por citar uno relevante en el contexto de este trabajo, “la batalla yucateca por poner un alto a la compra de armas británicas a cambio de licencias para cortar caoba y otras maderas en territorio *kruso’ob*, del flanco este de la península entre 1861 y 1902” (Sweeney 2006: 17).

máasewalo'ob, con un su Iglesia, cruces y cuartales, y que fue destruido en las acciones de represalia por el ataque a Kantunilkin (Dumond 2005[1997]. 481-483).

Las zonas de los pacíficos; al sur los de Icaiché y al norte los de Kantunilkin, funcionaron como fronteras en pugna que determinaron los límites del territorio *kruso'ob*. Gabriel Aarón Macías Zapata (2016) ha estudiado cómo estos grupos “pacíficos” lograron escapar a la privatización de las tierras comunales pues el respeto a la propiedad colectiva de la tierra constituía el beneficio que obtenían como resultado de su función geopolítica: contener el crecimiento del territorio *kruso'ob*. En ese sentido, su propuesta es que, aunque divididos por la posición diferenciada que tuvieron respecto al gobierno yucateco (y, habría que añadir, respecto a la adopción de la organización social nacida con el Culto de la Cruz), “rebeldes” y “pacíficos” de conjunto, constituyeron un frente de resistencia al proyecto privatizador de la tierra del gobierno liberal yucateco (Macías Zapata 2016: 21) (ver ilustración 3).

En la región que fue creciendo alrededor de Chan Santa Cruz, a través del control y la expansión por el territorio⁴⁵ se fue desarrollando una forma de existencia que implicó una diplomacia con comerciantes y autoridades de Honduras Británica para el sostenimiento material de las poblaciones rebeldes hasta finales de siglo y una persistencia en la confrontación con los mexicanos.

Hacia 1890, la relación diplomática y de negocios entre los *kruso'ob* y la colonia de Honduras Británica se había estabilizado al punto de que cada año una delegación visitaba la capital para recolectar el dinero obtenido por la renta de territorio para el corte de maderas preciosas y establecer los términos de las transacciones. La imagen más elocuente de tal relación proviene de una serie de fotografías tomadas en 1884, cuando Honduras Británica sirvió como negociador de unos acuerdos de paz entre el gobierno yucateco y los líderes *kruso'ob* (ver ilustración 4).

⁴⁵ Hechos relevantes son aquí la toma de Bacalar en 1858, que era el enclave administrativo y militar más importante de toda la región y la toma y destrucción de Tihosuco en 1867.

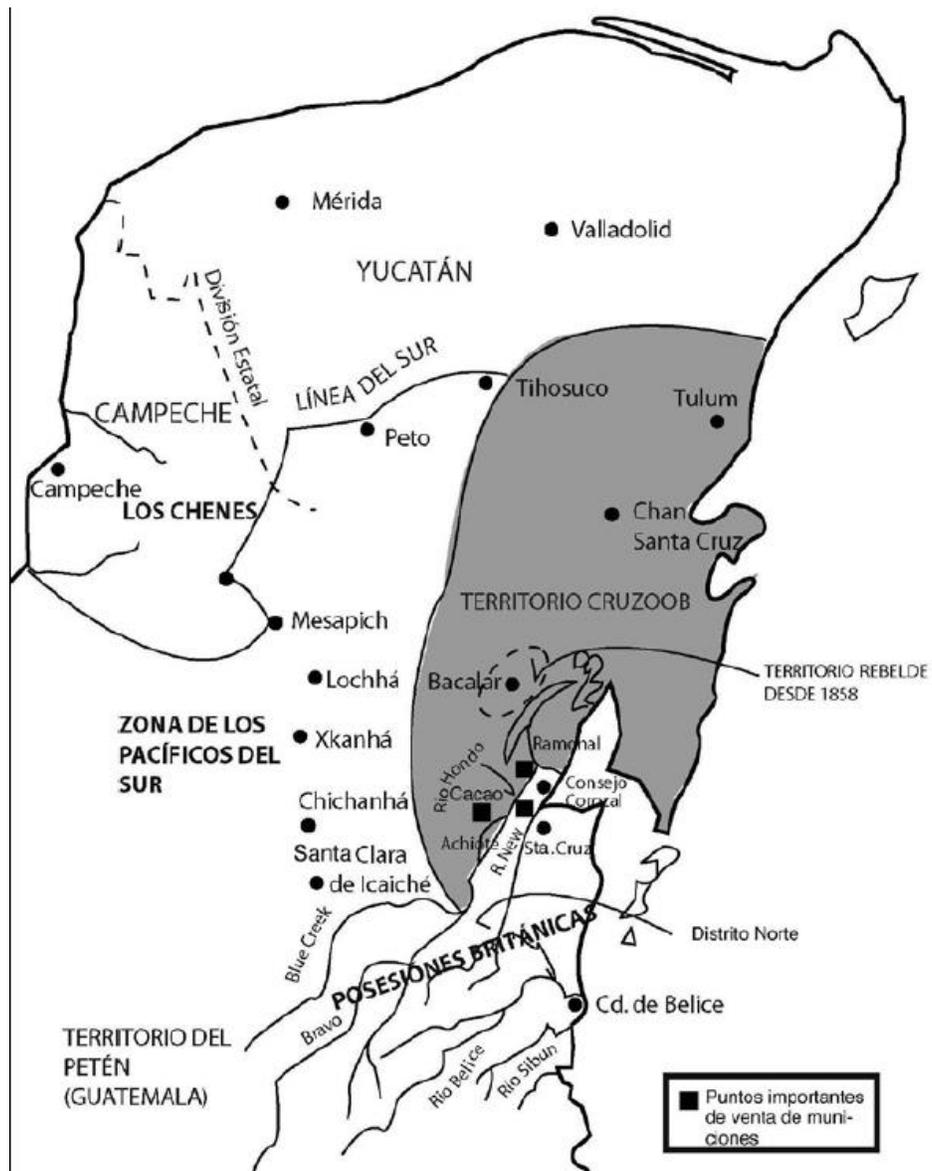


Ilustración 3. Mapa de los pacíficos del Sur (Tomado de Sweeney 2006, mapa 4, Los múltiples partidos del contexto fronterizo, 1849-1863).

En términos generales (aunque de manera más evidente en los primeros años), las fuerzas rebeldes funcionaban como un conjunto de compañías que actuaban con relativa independencia. Cuando algo como un mando estable llegó a tomar forma en la capital de Chan Santa Cruz, este se transformó en un gobierno autoritario que terminó abruptamente con el asesinato de su principal líder, Venancio Puc, en 1863.⁴⁶

Esta independencia relativa hacía más complicado el control de la guerra por parte de las fuerzas yucatecas y dificultaba sistemáticamente los esfuerzos de negociaciones, generalmente infructuosas, para la paz. Cuando el general mexicano Manuel Micheltorena llegó a Yucatán en 1850 para hacerse cargo del ejército gubernamental diagnosticó el problema fundamental como el de “un enemigo altamente descentralizado que mantenía numerosas acciones de menor escala y poco coordinadas unas con otras” (Dumond 2005[1997]: 258). Esta fragmentación del poder, en la que jefes específicos controlan una región determinada sobre la que tienen autonomía sin intervenir en otras, es una característica de la acción política tal y como se configuró durante el período de guerra y se siguió practicando en las regiones que se conformaron posteriormente en torno a los diversos centros ceremoniales. Se trata de una organización horizontal en la que los centros no tienen primacía ni toman decisiones sobre otros, relacionándose más bien a través de intercambios rituales y alianzas coyunturales.

⁴⁶ La perspectiva de Gabbert es que la organización política *kruso'ob* puede ser mejor entendida en términos de caudillaje, según el modelo de Wolf y Hansen (1967: 169), en el que la relación entre el caudillo y sus subordinados es del tipo patrón-cliente, articulada por el deseo común de obtener riquezas, cimentada en lazos personales de dominio y sumisión y marcada por la violencia en las relaciones políticas. Esta perspectiva será discutida con mayor profundidad en otro punto del texto (Gabbert 2019: 176).



Ilustración 4. General mássewal Juan B. Chuc y general Teodosio Canto (sentados) junto a comisión mássewal para los Acuerdos de Paz de 1884 en Belice (tomada de Dumond 2005[1997], lámina 9)

Dicha tendencia a la fragmentación está en la base del surgimiento de otros centros ceremoniales. Tan temprano como 1855, los reportes yucatecos hablan de Xmaben como una “Chan Santa Cruz del Oriente”. Desde ese centro atacaron Tikuch el 12 de octubre de 1855 y dejaron una proclama análoga a la escrita cuatro años antes en Chan Santa Cruz del Sur (Dumond 2005[1987]: 324-325; Reed 1997: 522). Hacia 1866 había reportes de una Cruz milagrosa que hablaba y daba instrucciones a los prisioneros en Tulum (Bricker 1989:22). En este el sitio María Uicab, llamada Santa Patrona o Reina, llegó a ser la autoridad máxima, sacerdotisa de la Cruz y conductora de las acciones militares.⁴⁷

⁴⁷ “Esta mujer Uicab tiene un gran templo de palma en Tulum, en el que hay un altar con tres cruces que todos los indios veneran con exaltado fanatismo y al que le atribuyen los poderes del habla, y a la mujer, la habilidad de comprender o interpretar su lenguaje. Esto es realizado con gran ceremonia, después de la cual ella comunica sus órdenes [a todo el mundo, desde] Crescencio Poot hasta el último hombre, y es obedecida sin discusión ni comentario” (Rugeley 2001: 90).

San Antonio Muyil había crecido al margen de las autoridades yucatecas, pero también de los propios jefes de Santa Cruz hasta 1870 cuando, descubierta, fue obligada a contribuir con hombres al ejército insurgente (Dumond 2005 [1997]: 483). Su líder militar y religioso era, en 1872, Juan de la Cruz Pomol. Murió el 14 de agosto de ese mismo año durante un ataque del ejército yucateco, ocurrido en reacción al ataque del propio San Antonio Muyil sobre Kantunilkin que se mencionó antes. Hacia 1890 Chumpón emergió también como centro ceremonial con influencia regional, aunque ya existía desde al menos 1872 cuando aparece como aliado de Tulum en el ataque sobre Kantunilkin.

La diplomacia desarrollada con los comerciantes y autoridades de Honduras Británica contrastaba con la actitud de permanente beligerancia hacia las autoridades mexicanas. Aunque intentos de negociación se hicieron durante toda la contienda, fueron siempre infructuosos frente a la persistencia de una actitud radical que se negaba a cualquier tipo de acuerdo con México que implicara una renuncia al territorio y al derecho a gobernarse a sí mismos.⁴⁸ Las disputas internas entre quienes favorecían la posibilidad de la paz con los mexicanos y quienes se oponían radicalmente crearon una dinámica de enfrentamientos que llevaron en varias ocasiones al asesinato de los jefes principales y constituyeron una de las tensiones internas del período de guerra.⁴⁹

En este período se configuraron también formas políticas propias entre las que vale la pena destacar en este recorrido un tipo de gobierno caracterizado por la conjunción de un mando militar con un mando religioso, una tendencia a la fragmentación expresada en el surgimiento de varios Centros Ceremoniales y una profunda imbricación de las cruces parlantes en los procesos de fragmentación y consiguiente multiplicación que dieron lugar al surgimiento de dichos centros.

⁴⁸ El Acuerdo de Tzucacab fue el primero de una serie de intentos de pactar la paz. Los que resultaron exitosos condujeron a la creación de territorios “pacíficos” de Icaiché en el sur de Campeche y Kantunilkin en el Norte de Yucatán. El de 1853 tuvo tal impacto en términos del número de soldados *kruso’ob* que abandonaron la vida en el frente de batalla, que se utiliza como marcador, en la historiografía, del primer período de la Guerra. Otros intentos de negociar la paz resultaron infructuosos. El más importante de ellos ocurrió en 1884 en la ciudad de Belice, con la mediación del vicegobernador de Honduras Británica.

⁴⁹ Del análisis de las causas de muerte de 46 de los principales jefes rebeldes, Gabbert contabiliza que 18 de ellos murieron asesinados por jefes rivales (Gabbert 2019: 177-180, Tabla 15.1).

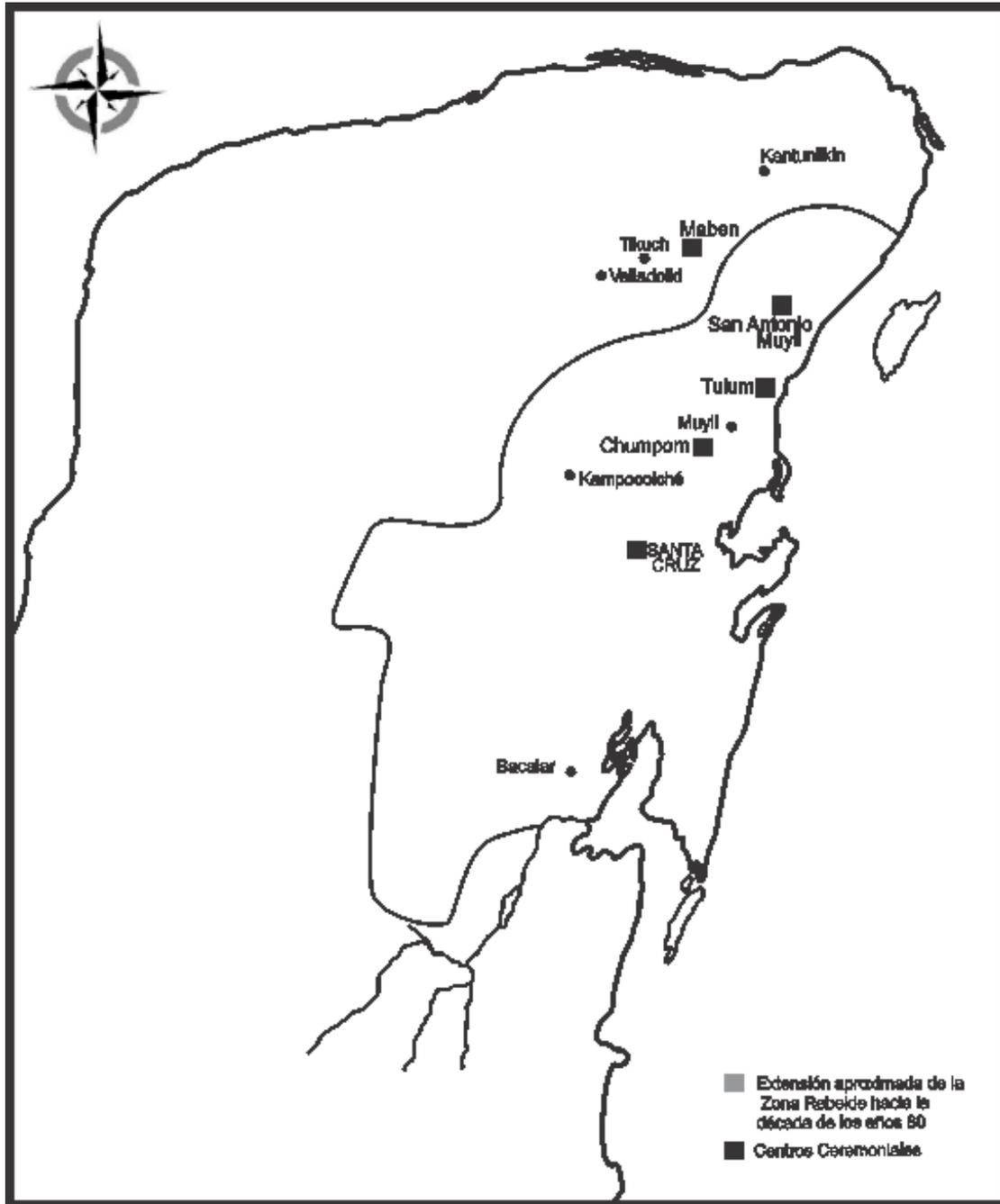


Ilustración 5. Extensión máxima del territorio kruso'ob durante la década de 1880 (Tomado de Dumond 2005[1997]: Mapa 16).

Hacia la década de 1860 la guerra pasó de ser un enfrentamiento constante a estar marcada por enfrentamientos esporádicos, aunque no por ello menos violentos. Hacia finales de siglo, en la última década, el territorio *kruso'ob* era un territorio diversificado, en el que habían nacido muchas pequeñas comunidades, asociadas mayoritariamente a los cuatro centros ceremoniales entonces existentes. Estos centros tomaban decisiones de manera independiente en sus zonas de influencia y en ocasiones tales decisiones chocaban frontalmente con las de los otros centros.

En términos de extensión territorial, el momento de mayor expansión de la sociedad *kruso'ob* rebelde fue alcanzado en la década de 1880. Sus límites estaban determinados por la separación con los 'pacíficos', tanto del Sur como del Norte; el Río Bravo, que los separaba de Honduras Británica, y una franja creada por la retirada gradual de las tropas yucatecas y que funcionaba como una "tierra de nadie" (Dumond 2005[1997]: 472) (ilustración 5).

Esta extensión territorial fue contrayéndose en lo fundamental debido a la estrategia porfirista de otorgar concesiones forestales a empresarios mexicanos y extranjeros. Como uno de los componentes de la campaña de penetración en territorio *kruso'ob*, diseñada y ejecutada por el ejército mexicano durante la última década del XIX, las concesiones constituían tanto una forma de obtener beneficios económicos en una zona que no estaba siendo explotada comercialmente, como una avanzada en el objetivo de retomar el control de las tierras bajo dominio rebelde. El otorgamiento de concesiones forestales era uno de los componentes de la campaña de penetración efectiva en el territorio *kruso'ob*. Esta no fue, sin embargo, una operación sencilla; la mayoría de los empresarios e inversionistas renunciaron a la empresa y los que no lo hicieron obtuvieron muy pocas ganancias (Villalobos 2006).

Los *kruso'ob* habían establecido y consolidado una red de comercio con los ingleses asentados en Honduras Británica, quienes pagaban por el derecho a extraer madera en territorio *kruso'ob*. La estabilidad de dichas relaciones comenzó a resquebrajarse en 1884 cuando los británicos reanudaron relaciones

diplomáticas con el gobierno mexicano y se comenzó a negociar lo que culminaría con el Tratado de Límites en 1893, que establecía la frontera de México con Honduras Británica. Este Tratado implicaba el cese de la compra de armas y municiones, lo cual constituyó un duro golpe a la capacidad militar efectiva de las fuerzas rebeldes.⁵⁰

A finales de la década, la estrategia de penetración territorial a través de las concesiones territoriales se consolidó con una avanzada militar que concluyó en la toma del territorio por parte de las tropas de Porfirio Díaz. Para ella se construyó un ferrocarril que fue adentrándose en el territorio desde el oeste con la colonización de la zona limítrofe con Honduras Británica por el río Hondo. El empuje final se formalizó el 19 de diciembre de 1898 y se acompañó del bloqueo de las vías de comunicación con los colonos de Honduras Británica.⁵¹

La campaña de Porfirio Díaz, denominada campaña de pacificación, recuerda en el término y las prácticas, la campaña de conquista protagonizada por los españoles. También ella fue llamada campaña de pacificación; también en aquella aplicaba el tratamiento del territorio como un “territorio vacío” e improductivo que debía ser poblado para extraer beneficios comerciales.⁵²

1.3. Perder y recuperar el territorio.

La Guerra de Castas “concluyó” el 4 de mayo de 1901 con la entrada del General Ignacio Bravo en Chan Santa Cruz. Dos meses antes, el destacamento de José María de la Vega había tomado Bacalar, con lo cual se garantizaba el control en la

⁵⁰ El Tratado final conocido como Tratado de Límites fue firmado el 8 de julio de 1893 con el Reino Unido de la Gran Bretaña e Irlanda, y deriva directamente del Tratado Mariscal- Spencer, en el que México cedió sus derechos de soberanía sobre Honduras Británica. Los argumentos de México en las discusiones que condujeron al acuerdo final, pueden verse en Careaga (1990, I: 301-327).

⁵¹ Una de las acciones estratégicas de la campaña fue el establecimiento de un pontón como Aduana fronteriza, para asegurar el control del comercio que ocurría alrededor de la Bahía de Chetumal. El establecimiento del pontón y la fundación de la ciudad de Payo Obispo, convertida posteriormente en Chetumal, capital del Territorio de Quintana Roo a partir de 1915, está narrado por el teniente Othón P. Blanco, quien estuvo a cargo de las operaciones, en Menéndez 1936.

⁵² Al analizar las narrativas españolas sobre las luchas étnicas, Bricker propone que en ellas los sucesos son deformados por lo que denomina “el mito de la pacificación”, debido a la manera en que acciones de conquista, reducción y en muchos casos, violencia explícita, era presentada como una necesaria pacificación de vasallos rebeldes (Bricker 1989: 26-27).

zona limítrofe del territorio *kruso'ob*. No fue una conclusión pactada sino una ocupación militar que se proclamó como victoria mientras los rebeldes se retiraban al interior de la selva a vivir en asentamientos pequeños y movibles y abandonaban sus principales poblados. Desde al menos una década antes, la penetración en el territorio máasewal se había servido de la entrega de concesiones territoriales a emprendedores capitalistas y de la delimitación final de la frontera entre México y Honduras Británica, acompañada de la exigencia de no entregar armas y municiones por vía comercial a los rebeldes máasewalo'ob.

El 10 de junio de ese mismo año, el ejército mexicano renombró Chan Santa Cruz como Santa Cruz de Bravo. El General Bravo estableció allí primeramente un campamento y más tarde una colonia llamada de Operarios, que era en realidad una colonia penal que recibía prisioneros de todo el país para trabajar en condiciones infrahumanas. Para los rebeldes, la pérdida del control efectivo del territorio significó la instauración de un régimen de persecución y desplazamiento. Entre la toma de la ciudad capital Chan Santa Cruz y 1912, cuando al triunfo de la revolución de Gustavo Madero fueron liberados los presos políticos confinados en Santa Cruz de Bravo y el general Ignacio Bravo expulsado del territorio, los *kruso'ob* sufrieron el asedio de las tropas porfiristas, que quemaban las aldeas y los maizales en una ofensiva exterminadora de la que tenemos más testimonios por las memorias de los descendientes de los sobrevivientes que por los documentos oficiales de la época.⁵³

El profeta Florentino Cituk, sacerdote de Chumpón quien según la memoria máasewal había sido bendecido con el conocimiento de la “escritura nocturna”, o sea la profecía, es recordado por haber dicho durante esos años:

⁵³ Hay sin embargo algunas evidencias. Por ejemplo el *Informe Administrativo rendido a la Secretaría de Gobernación por el Jefe político General José María de la Vega*, del 30 de noviembre de 1903, expresa: “En el Norte y Centro, si bien se procuró en un principio respetar las propiedades y evitar en lo posible el derramamiento de sangre, no se perseveró en esa táctica y ya por la vía de la represalia, ya para amedrentar a los rebeldes se apeló al rigor extremo, llevando el exterminio a todas partes y la destrucción a los poblados y siembras. Hoy ya no es posible modificar el sistema que ha sido necesario extender a todos los lugares donde operan las tropas, y la persecución que se efectúa es tenaz y rigurosa buscando solo por medio de proclamas hacer comprender a los rebeldes los beneficios que pueden resultarles si se someten y prometiéndoles en caso contrario la continuación de una guerra sin cuartel” (Citado en Careaga 1990, II: 35).

Hoy caminamos de piedra en piedra por caminos ocultos / Pero habrá, dice El, el Dios Verdadero / Habrá apertura de todos los caminos / Comeremos juntos con el extranjero. Comeremos juntos con nuestro enemigo / Conversaremos con él (citado en Sullivan 1991[1989]: 30).

El éxito de la “pacificación” era puesto en entredicho por escaramuzas esporádicas contra los soldados que se internaban en el monte. Esta era una forma de continuación de la guerra. Un prisionero máasewal le comentaba a sus captores que, “como había sucedido varias veces antes, los soldados se retirarían de Santa Cruz, y ellos retornarían a sus pueblos” (Ramos Díaz 2001: 26-27).

Acostumbrados a la derrota, los mayas no vieron en la victoria de las “pistolas largas” un suceso definitivo. Después de todo, los mayas podían mover sus pueblos de un lado a otro en un santiamén: las batallas previas, otras hambrunas y la ubicuidad del paludismo los tenía acostumbrados a crear nuevos pueblos y abandonar otros. La cerrada selva de la frontera caribe de México era, finalmente, lo bastante extensa para escapar de la educación criolla, del trabajo forzado y de las imposiciones fiscales que habían estado en el origen de la batalla (Ramos Díaz 2001:30).

La población rebelde disminuyó drásticamente durante los primeros años del siglo XX. Se calcula que de aproximadamente 8000 personas ubicados en la zona de Chan Santa Cruz y San Antonio Muyil en 1901, dos años después quedaban aproximadamente 2000 a consecuencia del hambre y el agotamiento.⁵⁴ Podemos asumir como ciertas estas cifras. Sin embargo, es importante considerar también que sirvieron posiblemente como una justificación, con argumentos demográficos, de la necesidad de repoblar el Territorio con población foránea, predominantemente para la zona sur con centro en Bacalar pero también para la zona donde los antiguos rebeldes moraban.

Desde muy temprano los planes políticos para el Territorio estuvieron marcado por la necesidad de explorar y catalogar los recursos naturales, así como de colonizar una zona que se presentaba como mayormente despoblada y desaprovechada. El

⁵⁴ Informe Administrativo rendido a la Secretaría de Gobernación por el Jefe político General José María de la Vega, 30 de noviembre de 1903 (transcrito en Careaga 1990, II: 30-37).

historiador y mesoamericanista Gabriel Macías Zapata, ha estudiado estos procesos y concluido que se sustentaron en una concepción que denominó “vacío imaginario”. En la introducción a una compilación de textos bajo el mismo nombre, Zapata hace una historia de tal “vacío” y da cuenta de que su conceptualización como territorios deshabitados que requieren ser apropiados para volverlos productivos, abarca un largo período de tiempo y puede mejor entenderse como una lógica propia de la geopolítica de la colonización (Macías Zapata 2004). De manera muy clara, sirvió al proceso de privatización de la tierra, en la forma de enajenación de terrenos baldíos, que negaban la utilización corporativa y comunal de los mismos. Sirvió igualmente en la construcción del Territorio Quintana Roo a inicios del siglo XX, con sus políticas de colonización y repoblamiento, y continuaba todavía vigente mucho después durante las décadas de 1960 a 1980, cuando se establecieron las políticas de repoblamiento y se diseñó el proyecto de Cancún y la Riviera Maya con el imaginario del paraíso virgen por descubrir (Macías Zapata 2004, Castellanos 2010: XXVII; Redclift 2005).⁵⁵

Quintana Roo nació oficialmente por decreto presidencial el 24 de noviembre de 1902. Su primer Jefe político fue José María de la Vega, designado el 6 de diciembre de 1902. A su renuncia un año después (el 22 de noviembre de 1903), le siguió en su posición el General Ignacio Bravo. El primer documento oficial del Territorio ya constituido es el Informe Administrativo rendido a la Secretaría de Gobernación por el Jefe político General José María de la Vega, noviembre 30, 1903 (Careaga 1990, II: 30-37). Una comparación entre la extensión máxima del territorio ocupado por los *kruso'ob* durante el siglo XIX y los contornos establecidos para el nuevo Territorio Federal, evidencian de forma más clara lo imaginario del ‘vacío’ (Ver ilustración 6), así como aquello a lo que servía: la colonización de un territorio que a partir de entonces estaría puesto al servicio de

⁵⁵ Esta concepción del ‘vacío imaginario’ es una constante en los procesos de colonización, aunque ha tenido en diferentes contextos diferentes nombres. Desierto, desierto verde, vacío territorial, tierras libres (en la literatura anglosajona) y va acompañada muchas veces, cuando sí se refiere a los habitantes de esos territorios, de una descripción de los mismos como salvajes que hacen un uso irracional de los recursos y no tienen la capacidad de hacer productivos los territorios. Ver sobre un fenómeno similar en Argentina Lenton (1992) y en Estados Unidos, Murray (2022: 6).

la explotación intensiva de los recursos de la selva, en particular del chicle, en una clara continuidad con el proyecto porfirista de finales del siglo XIX.

A la ocupación de la ciudad capital, siguió una etapa de persecución y desplazamiento que intensificó la dispersión de los sobrevivientes por la selva, al menos hasta 1915, cuando el gobernador del Territorio Quintana Roo, Salvador Alvarado, devolvió la antigua capital rebelde a sus dueños. Lo que comenzó a partir de este momento estuvo marcado por diferencias dentro del propio grupo respecto a qué tipo de relaciones (si alguna) debían sostener con los gobiernos en turno. Una de estas tendencias estuvo representada en la figura de Francisco May, general *kruso'ob* que había ascendido a la jefatura luego de la muerte de los jefes más viejos durante las epidemias de 1912 y 1915. May protagonizó lo que se conoce como 'integración' a la nación de los mayas rebeldes. La "integración" solía entenderse como la incorporación del grupo másasewal al negocio del chicle como trabajadores y, en el caso de Francisco May y otros jefes, como emprendedores capitalistas. La integración consistió también en la aceptación final, no exenta de tropiezos y resistencia, de la introducción en la zona de escuelas y del proceso --acelerado durante el gobierno de Lázaro Cárdenas-- de constitución de ejidos.

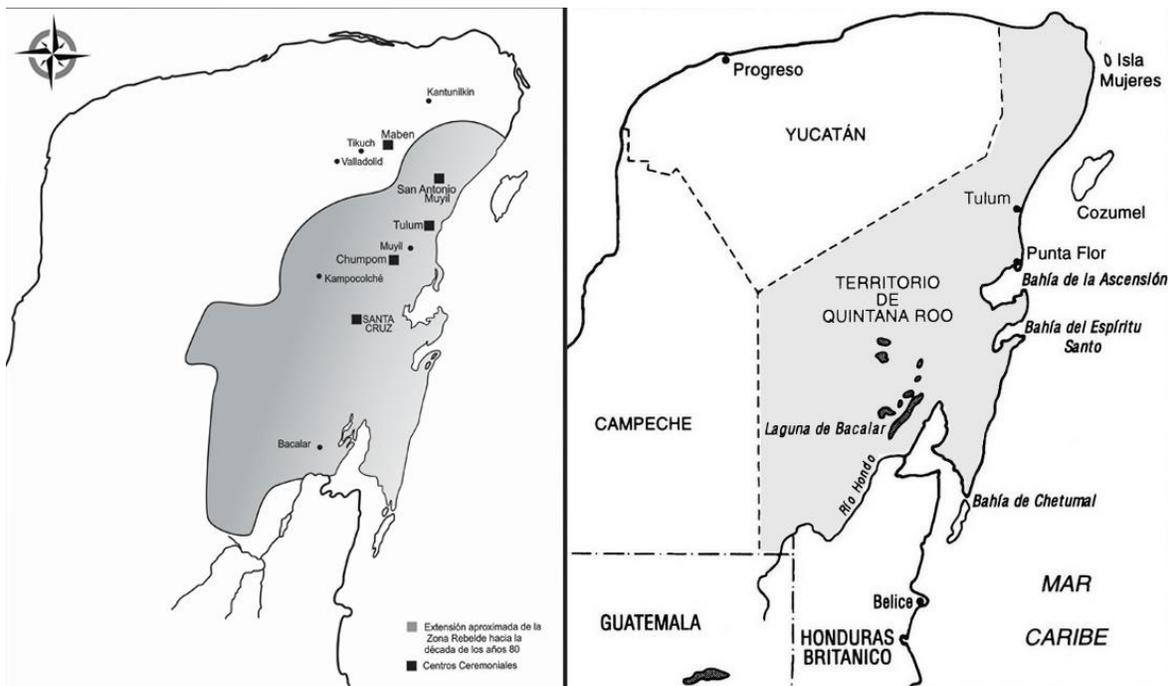


Ilustración 6. Mapas comparativos entre la extensión máxima del territorio *kruso'ob* (década de 1880) y la delimitación oficial del Territorio Quintana Roo (1903). Tomados de Dumond (2005, mapa 16) y Macías Zapata (2013) respectivamente

A partir de 1912 la situación cambió un poco, al menos en lo que a la persecución constante se refiere, pero los escasos intentos de acercamiento que se iniciaron entre autoridades y algunos grupos *kruso'ob* no fructificaron.⁵⁶ En 1915, con el triunfo de la revolución constitucional, Salvador Alvarado llegó como Gobernador a Quintana Roo. Una de sus primeras acciones fue entregar formalmente Santa Cruz de Bravo a los jefes Guadalupe Tun y Sil May y mover la capital del territorio a Payo Obispo, actual Chetumal. Pequeños grupos que vivían dispersos en la selva fueron retornando entonces a las inmediaciones de Santa Cruz pero, considerándola profanada por la presencia del ejército, se dedicaron a destruir toda la infraestructura. Narra Villa Rojas que “el magnífico aljibe público fue volado con dinamita; el ferrocarril de Vigía Chico quedó inservible, pues las locomotoras

⁵⁶ Los siguientes tres años, el gobierno de Quintana Roo estuvo ocupado con el levantamiento anti constitucionalista de Abel Ortiz Argumeda en Mérida y con la disolución de su condición de Territorio Federal. El 10 de junio de 1913, el Primer Jefe de Ejército Constitucional Venustiano Carranza promulgó el Decreto por el cual anexaba Quintana Roo a Yucatán y lo derogó el 26 de junio de 1915.

fueron descarriladas y los carros incendiados; por último, para aislarse totalmente del exterior cortaron las líneas telegráficas” (Villa Rojas 1987[1945]: 122).

Con la devolución de Chan Santa Cruz, renombrada ahora como Santa Cruz de Bravo, en el mejor estilo de nombrar a los lugares con el nombre de su “conquistador”, la estrategia gubernamental pasó de manera definitiva de una aniquilación a una asimilación. Sin embargo, el interés de tratar el territorio como un proveedor de recursos, era todavía el mismo. Las concesiones en territorio *kruso’ob*, que habían comenzado a otorgarse desde la década de 1880, continuaron realizándose a partir de 1902 como parte del proyecto colonizador del constituido Territorio de Quintana Roo. Los primeros 15 años de siglo, esto ocurrió fundamentalmente en las zonas sur y norte del Territorio pues sus habitantes, los antiguos rebeldes, se mantenían desperdigados por la selva. Las compañías “Colonizadora” y “Agrícola” explotaban el chicle desde inicios de siglo en estas zonas con trabajadores traídos fundamentalmente de Tuxpan, Veracruz.⁵⁷

El chicle había llegado a convertirse en la promesa económica del joven Territorio Federal y, con él, en el nuevo atractor de foráneos hacia una región que los *kruso’ob*, con razón, consideraban suya. Durante los años siguientes las disputas por el territorio, la participación en el negocio del chicle, la presión estatal por introducirlos en el “carril de la civilización”, supusieron desafíos frente a los cuales los *kruso’ob* pusieron en juego diversos dispositivos de acción política.

Fue aproximadamente en 1917 cuando *kruso’ob* habitantes del centro de Quintana Roo se incorporaron al trabajo en los hatos chicleros, pero lo hicieron fundamentalmente trabajando para concesionarios extranjeros o de otras partes de México que ocupaban grandes porciones de territorio gracias a las concesiones. Los conflictos con los concesionarios chicleros foráneos comenzaron a multiplicarse. La demanda internacional creció y con ella la explotación forestal y la intromisión foránea en territorio. En muchas ocasiones, como expresión del

⁵⁷ En Veracruz tenían experiencia en la explotación del chicle desde hacía al menos dos décadas; cuando Quintana Roo comenzó la explotación, los primeros trabajadores en integrarse llegaron de la región veracruzana.

derecho sobre el territorio, los chicleros máasewalo'ob atacaban los hatos chicleros y decomisaban el producto ya extraído en los bosques que consideraban de su jurisdicción. Fue entre los años 1925 y 1928 que esta práctica alcanzó su mayor escala (Villalobos 2004: 220).

Los *kruso'ob* se consideraban y actuaban como los dueños efectivos del territorio. Así, mientras algunos trabajaban en las temporadas de extracción para concesionarios foráneos, otros les rentaban espacios para explotar en su territorio. Era así como lo habían hecho en tiempos de guerra con los ingleses de Honduras Británica. Luego del lapso que significó la etapa entre 1901 y 1915, en que vivieron huyendo y retraídos en la selva y de la disminución poblacional producto de las epidemias de 1915, la reocupación del territorio implicaba también rentar a extranjeros y cobrar los permisos de explotación.

En 1919 el presidente Venustiano Carranza acordó con Francisco May el otorgamiento de una concesión de 20 000 hectáreas para la explotación del chicle. El acuerdo constituyó una solución provisional al problema del control territorial, que ya preocupaba por entonces a las autoridades del Territorio. Su consecuencia directa fue que, como apunta Sullivan, “la zona del centro de Quintana Roo se convirtiera en la única en la que las compañías chicleras estaban obligadas a negociar directamente con los líderes locales (a diferencia del resto de Quintana Roo, Campeche y Honduras Británica)” (Sullivan 1991: 60).

Años más tarde de este acuerdo, Carlos Basauri, en su visita de 1928 a Quintana Roo, describe así la situación:

Los indios no trabajan personalmente en esta industria [del chicle], sino que se consideran propietarios o capitalistas y subarriendan la concesión a chicleros que vienen de Mérida, de Belice y de otras partes. Los indios hacen contratos verbales con estos chicleros, y obtienen una parte del chicle que extrae el contratista. Es el general May quien compra todo el chicle que se produce en diferentes centrales chicleras establecidas entre los indios, fijando él mismo el precio de compra y vendiéndolo él en la isla de Cozumel (Basauri 1930: 22).

Una constante del proceso de explotación territorial durante el período de mayor productividad en la explotación del chicle -entre 1917 y 1929- fue la preocupación por delimitar y encontrar las categorías más adecuadas para explotar las tierras de acuerdo con el proyecto económico de la nación. La vía de la gran concesión en manos de Francisco May y otros jefes se agotó en 1929 con la caída de los precios internacionales del chicle, que vinieron a sumarse a las molestias acumuladas, entre otras razones, por la concentración del poder en manos de May y los conflictos con otros jefes de la zona. En ese año el gobernador del Territorio José Siurob y un grupo de jefes locales firmaron un acuerdo que socavó por completo la autoridad de Francisco May y abrió el camino a la intervención estatal de manera más integral.

El Gobernador del Territorio José Siurob había sugerido desde antes que la única solución para los constantes conflictos causados por la presencia de concesionarios en la región, consistía en la delimitación de las tierras y la introducción de maestros que pudieran convencer paulatinamente a la población de abandonar sus viejos hábitos y aceptar la autoridad del gobierno mexicano. La aplicación de la reforma agraria abriría por tanto el camino de tres diferentes maneras: anularía el crecimiento del poder de Francisco May, permitiría hacer efectiva la intervención estatal en la zona central del Territorio, y disminuiría los conflictos relacionados con el uso de la tierra.

Tal “solución”, que comenzó a materializarse en 1929, sólo era tal en función de los objetivos del Territorio Quintana Roo. Para las autoridades del Territorio, las tierras que habían estado bajo dominio efectivo de los *kruso'ob* durante medio siglo, no les pertenecían realmente y correspondía, por tanto, a la administración del gobierno territorial, tomar decisiones sobre ellas. Se trataba de un derecho de Estado construido sobre la idea de una nación unitaria, involucrada en el crecimiento económico y la explotación de los recursos con miras al progreso y que debía asimilar a su población indígena, integrándola a la producción y a los modos de vida congruentes con el modelo de desarrollo planteado por la nación. Para los *kruso'ob* se trataba más bien de la extensión del conflicto por la

conservación de un modo de vida que implicaba un territorio donde existir, un territorio propio que había sido ganado por sus antecesores.

Antes del arreglo de 1929, de hecho, el territorio *kruso'ob* era esencialmente desconocido para las autoridades del Territorio de Quintana Roo; no sabían la ubicación exacta de los pueblos y la imposibilidad de determinar la circunscripción de las tierras creaba a menudo el problema de que las concesiones tenían límites superpuestos. Incluso la concesión que había dado Venustiano Carranza a Francisco May, no tenía límites definidos y esta indefinición contribuyó con mucho a la complejidad del conflicto (Hostettler 1996). Una Comisión Geográfico-Exploradora, había sido encargada por la Secretaría de Fomento y realizada entre 1916 y 1918 para conocer los recursos disponibles y su posibilidad de explotación y había recomendado que “la colonización no es sólo posible, sino de urgente necesidad: más para lograrla es indispensable abrir vías de comunicación en todo el Territorio y facilitar los medios para llegar a aquel lejano girón de la República...” (Toscano, 1918).⁵⁸

A inicios de los años 30, el gobierno del Territorio de Quintana Roo asumió el derecho sobre los bosques y la tierra ocupada. Reconoció a los *kruso'ob* como los habitantes más antiguos de esas tierras, pero sin que ello pusiera en cuestionamiento el carácter del Estado como propietario de los territorios. El Estado se constituyó, por tanto, en autoridad suprema para determinar el acceso a la tierra y los recursos. Villalobos (2004: 226) indica que el Estado “procuró acabar con el sistema comunal y corporativo de los pueblos indios, repartiendo la tierra a

⁵⁸ La Comisión Geográfico-Exploradora tenía el encargo de recopilar información para la Secretaría de Fomento y Agricultura, como parte de un proceso nacional para actualizar el conocimiento del territorio y sus recursos. En el caso de Quintana Roo, este proceso se consideraba aún más necesario puesto que no existían planos y la información confiable provenía de informes de Belice, una situación claramente desventajosa. A la Comisión Geográfico-Exploradora siguieron varias. En 1924 la Comisión Aguirre, encargada por el presidente Plutarco Elías Calles al general Amado Aguirre para estudiar el Territorio y determinar su viabilidad como Territorio o si debía reintegrarse a Yucatán o dividirse entre Yucatán y Campeche. En 1929, la Comisión Oficial para estudiar la situación social del Territorio con Moisés Sáenz al frente para hacer recomendaciones de políticas públicas. En 1934, la Comisión Federal, propuesta por la Secretaría de Hacienda y Crédito Público para intensificar actividades económico comerciales y en 1936, la Expedición Científica Mexicana, a cargo de Luis Rosado Vega, dirigida fundamentalmente a la exploración arqueológica del territorio. Una descripción y análisis de estas comisiones y la manera en que sirvieron al control del Estado mexicano sobre el Territorio, a la vez a su expansión simbólica y material, aparece en la tesis de David González Vázquez (2018: 48-79).

cada pueblo y no entre el conjunto de poblaciones que componían un determinado cacicazgo”. Esta era la base del acuerdo firmado entre Siurob y un grupo de jefes mayas en 1929,⁵⁹ en el cual quedaba establecido que los recursos forestales se explotarían de manera localizada por cada pueblo y que, para tener tierras para la agricultura, deberían solicitar formalmente una dotación ejidal.

Sin embargo, en septiembre de 1929 se entregaron 40 000 hectáreas en condición de “reservación” distribuidas entre 15 pueblos, que reconocían como residencia central el poblado de Chunyaxché. El 14 de septiembre de ese año se firmó la resolución provisional y la dotación definitiva ocurrió en 1935. Este incluía las localidades de Chunyaxché, Cocoyol de Pom, Yoactun, Chacchen, Xcuil, Yodzonot Chico, Chumon, Pxoy, Cruz Chen, Yodzonot Grande, Chanchen Grande, Xula, Dzintil, Yaxchen, Arco y Haydzonot. Estas localidades orbitaban alrededor del centro ceremonial de Chumpón (Hostettler 1996:77), y según una indicación de Hostettler, Chunyaxché es el centro ceremonial de Chumpón.

La cantidad total de hectáreas para las tierras ejidales fue determinada a razón de 258 hectáreas por persona. Este cálculo superaba la extensión prevista en las leyes para la creación de los ejidos pues no se basaba en el uso de las tierras para cultivo agrícola sino para la explotación sostenible del chicle, y fue un resultado de las presiones de los *kruso'ob* por conservar sus tierras y acceder al uso de sus recursos sin restricciones ni intromisiones. Habían logrado modificar de forma sostenida las bases del reparto agrario que ahora incluiría tanto los terrenos de explotación agrícola como aquellos de explotación forestal. Fue el resultado también de una intención que se hizo explícita en las siguientes dotaciones ejidales: la unidad territorial básica no era el pueblo, sino la comunidad de pueblos agrupados en torno a un centro ceremonial.

En 1931, Xhazil, Kopchen, Yodzonot, Damián Carmona, Juventino Rosas y Felipe Carrillo Puerto realizaron la solicitud de dotación ejidal y la obtuvieron el 10 de junio de 1935, bajo la denominación de ejido Xhazil y Anexos, en el cual se encuentra el centro ceremonial de Chanchah Veracruz. Alegaron ser “una sola

⁵⁹ Este acuerdo se encuentra en Ávila Zapata (1993: 76-86).

tribu” y tener “una comunidad de raza, interés y otros lazos de unión igualmente fuertes” (Schmook y Navarro 2004: 329).

En 1936, el grupo de los autodenominados “separados” realizó también su solicitud ejidal. Después de llevarse a la selva la Cruz de la Iglesia de Santa Cruz en 1929 y fundar el santuario de Xcacal (Villa Rojas 1987: 127-128), se habían negado durante varios años a entablar relaciones con el Estado. Incluso después de la solicitud ejidal, este grupo se negó a participar en los proyectos estatales durante aproximadamente dos décadas, rechazando la instauración de las escuelas y en general, cualquier intervención del gobierno mexicano en sus vidas.⁶⁰ Consideraban a Francisco May un traidor por haber negociado con el gobierno mexicano y creado las condiciones para la entrada del Ejército mexicano en Santa Cruz, y haberse convertido en explotador que se beneficiaba y acaparaba el dinero del negocio del chicle. Cuando se vieron compelidos por las circunstancias a elegir la vía de la negociación, eligieron que la delimitación territorial solicitada correspondiera a la del sistema de relaciones que sostenía su modo de existencia: un centro ceremonial en torno al cual un grupo de compañías vivía de forma rotativa en el centro ceremonial para cuidar a la Santísima. Por esa razón, la solicitud ejidal fue realizada a nombre de “una comunidad de pueblos” que reivindicaban un derecho de propiedad que “prácticamente ha sido adquirido”, según declararon en el documento de la solicitud ejidal, que aparece transcrito en el epígrafe 4.3 de la presente tesis. Los pueblos pertenecientes a tal comunidad fueron Chunculche, Tuzik, Xcacal, Señor, Xmaben, Yaxkax, San José, Chacchan y Chanchen Laz.⁶¹ Según Hostettler (1996: 97) este grupo tuvo hasta la década de 1960 considerables cuotas de autonomía.⁶²

⁶⁰ Hasta el momento de aceptar realizar el proceso de dotación ejidal -que veremos con más detenimiento en el cuarto capítulo- el grupo de Xcacal había insistido a través de negociaciones con el arqueólogo Sylvanus Morley en la posibilidad de continuar la guerra, pero esa vía también se agotó cuando Morley expresó claramente que sería imposible para él y su gobierno ofrecerles armas que les permitieran hacer tal cosa.

⁶¹ En un primer momento, aunque no está mencionado, en la delimitación prevista estaba incluido Tixcacal, el centro ceremonial en el que daban servicio los miembros de la Iglesia de esas comunidades. Cuando se formalizó la dotación, se dieron cuenta de que no estaba incluida y hubo un reclamo de rehacer la

Después de las dotaciones ejidales de principios de la década de 1930, todo el territorio *kruso'ob* fue configurándose como tierras ejidales. El característico uso de la tierra asociada al sistema de roza, tumba y quema, en el que porciones de terreno son quemados para la siembra de forma que el espacio cultivable se va rotando para aumentar la productividad, requiere de grandes cantidades de terreno disponible. Las dotaciones iniciales eran suficientes para sostener este sistema, pero a medida que se fueron multiplicando, los espacios disponibles se fueron también reduciendo. A finales de la década de 1950, se realizaron las últimas solicitudes ejidales de la región y ellas condujeron al retiro dentro de los límites de las tierras concedidas (Hostettler 1996: 25). Hasta ese entonces, era posible internarse en la selva en busca de buenas tierras para cultivo y establecer allí un caserío.

A partir de 1958 ya no fue posible solicitar dotaciones ejidales entre varios pueblos. Ello dio lugar a que, a partir de ese momento, los ejidos fueran más pequeños (puesto que correspondían a pueblos particulares). Esto condujo a una intensificación de los conflictos por el acceso a tierras de calidad y los límites entre poblados. Como señala Hostettler, de haberse mantenido las dotaciones a comunidades de pueblos, los conflictos se hubieran resuelto a través de las normas tradicionales de solución de conflictos. En la nueva circunstancia, sin embargo, la resolución de conflictos implicaba acudir a las autoridades externas para que mediaran y dieran soluciones en las disputas. Según este autor (Hostettler 2001: 256), uno de los resultados de estos conflictos fue la cristalización de sentidos de pertenencia más asociados a los pueblos particulares. Esta sería una transformación respecto a la “comunidad de pueblos” que había sido la unidad territorial sobre la que se realizaron las dotaciones

demarcación. El problema nunca fue resuelto, de modo que Tixcacal quedó fuera del ejido de Xmaben y Anexos, contra la voluntad de sus solicitantes.

⁶² Esta posibilidad de solicitar la dotación ejidal a nombre de una comunidad de pueblos se agotó en 1958 con la modificación de la Ley Agraria. Debido aparentemente a un error, el propio Xcacal había quedado fuera de las mediciones del ejido de Xmaben y Anexos. Aunque el propio gobernador Rafael Melgar fue testigo de la molestia de los mayas al darse cuenta de que el Santo Kaj no estaba incluido en las tierras demarcadas, durante la reunión para la entrega formal del ejido en 1936 en el propio Xcacal, el problema no fue solucionado y en 1960 Xcacal tuvo que solicitar su ejido como poblado independiente.

ejidales hasta la década de 1950. Si bien los repartos ejidales de las tres primeras comunidades de pueblos habían logrado conservar (aproximadamente) una delimitación territorial que incluía al centro ceremonial y los pueblos de origen de los oficiales que prestaban servicio en las Iglesias, los siguientes repartos crearon una discontinuidad entre una territorialidad marcada por la organización religiosa (centro ceremonial y pueblos asociados) y una agraria. Así, la “comunidad de pueblos” resultó fragmentada, generando pertenencias diferenciadas a las Iglesias y a los ejidos. Un problema adicional fue creado por las condiciones mismas del reparto agrario: los ejidatarios solo podrían heredar la tierra a uno de los hijos. Con el paso de las generaciones y el crecimiento poblacional, esta condición generó el problema de que muchos de los descendientes de los ejidatarios no tienen acceso, en la práctica, a propiedad de la tierra.

En su análisis sobre la división territorial producida por la reducción del área de las dotaciones ejidales, Hostettler observa que “la fragmentación política no es un fenómeno nuevo en Quintana Roo” (Hostettler 2001: 257). Esta observación debe prevenirnos de asumir que la fragmentación tiene necesariamente un impacto negativo. Aquí, el impacto negativo es resultante más bien de la presión sobre el territorio, al impedir la existencia de dinámicas que tienen como condición el desplazamiento libre por el espacio.

Las dotaciones ejidales, cuyas delimitaciones fueron todavía cambiantes hasta al menos los finales de la década de 1960, dieron forma definitiva a la distribución territorial en la zona central de Quintana Roo y determinaron también el establecimiento de instituciones que, a partir de ese momento, convivirían con el sistema de guardias, compañías y celebraciones rituales en los centros ceremoniales y sus pueblos asociados. Estas fueron la Asamblea ejidal con sus autoridades y las cooperativas.⁶³ Con ellas, llegó también la imposibilidad de

⁶³ En 1938, la Confederación Nacional Campesina (CNC) estableció la estructura política del ejido, que incluía una asamblea general, un comisariado ejidal y un comité de vigilancia. La asamblea general, constituida por los ejidatarios, iba a servir como autoridad suprema. El comisariado ejidal, representante oficial de la asamblea general ante las autoridades estatales y la CNC, incluiría tres miembros electos -presidente, secretario y tesorero -que serviría durante tres años. Un Comité de vigilancia, con la misma estructura organizacional que el comisariado, iba a tener la tarea de supervisar y auditar las actividades del

tomar decisiones al margen de las instancias gubernamentales y la obligación de negociar con ellas. El gobierno “teocrático-militar” que había llegado a ser dominante durante la guerra, continuaría siendo relevante hasta el presente. Mantiene funcionando la Iglesia y el sistema de relaciones que hacen posible la vida colectiva, como las fiestas comunales, la vida cotidiana del culto, las peregrinaciones y los intercambios rituales. Sin embargo, tiene una autonomía limitada pues por una parte el sistema de autoridades ha sido penetrado por la institucionalidad del Estado y por otra no toma las decisiones sobre la vida comunitaria. Ellas son discutidas y repartidas con las autoridades ejidales y a partir de la década de 1950 con las autoridades municipales.

Varios autores (Villa Rojas 1979, González Navarro 1970) consideran que el proceso de participación en el negocio del chicle y la aceptación de las dotaciones ejidales, concluyeron el proceso de “integración” de los másasewalo’ob a la nación mexicana. Tal integración habría sido completada con la aceptación final, no exenta de tropiezos y resistencia, de la introducción de escuelas en la zona en la década de 1950.⁶⁴ La constitución de los ejidos constituye sin duda un momento definitorio de la historia de los mayas másasewalo’ob; uno que les permitió la propiedad sobre tierras que habían ocupado como propias desde que el momento en que se asentaron en el sureste de Yucatán. A la vez, fue uno que implicó la pérdida de cuotas de autonomía efectivas que, a partir de entonces, serían disputadas en otros ámbitos. De los dos posibles conceptos previstos para el otorgamiento de la tierra, dotación y restitución, la utilizada en Quintana Roo fue la primera; era la evidencia de la negación de la ocupación histórica. No se trata por tanto de un reconocimiento completo del derecho sobre su propio territorio sino de una solución que, a la vez que concedía el espacio territorial, ataba su manejo a las instituciones del Estado.

comisariado (Castellanos 2010: 25). A partir de entonces, aunque las decisiones eran tomadas por una Asamblea, debían consultarse con los representantes locales de la Secretaría de Reforma Agraria.

⁶⁴ En la década de 1950, las comunidades que no lo habían hecho hasta entonces, aceptaron la instauración de escuelas. Según Pacheco Cruz, fueron abiertas escuelas en Chunkulche y Señor en septiembre de 1950, Tuzik y Yaxley en octubre del mismo año, Chanchen Comandante en julio de 1951, San José en Mayo de 1952, Xcacal Guardia en febrero de 1960 y San Francisco Aké durante los primeros meses de 1960 (Pacheco Cruz citado en Hostettler 1996: 141).

Para los *kruso'ob*, las dotaciones ejidales fueron la única vía para conservar algo que, de no ser por el peligro de perder su propio territorio, no hubiera sido necesario formalizar. Como dicen en la solicitud de la dotación de Xmaben y Anexos a nombre de la comunidad de pueblos agrupados alrededor del Santo Kaj de Xcocal, “esas mismas tierras son consideradas legalmente como de la propiedad de la Nación por nuestra carencia de títulos, aunque el derecho de propiedad prácticamente ha sido adquirido” (Hostettler 1996: 120). Tal declaración, ya en el contexto de una solicitud formal, derivaba probablemente de una concepción bajo la cual la propiedad no es ni siquiera humana, y que encuentra expresión en las palabras de Marcelino Aké a Alfonso Villa Rojas en 1935:

Por otra parte nosotros no necesitamos que nadie nos reparta tierras supuesto que todos estos montes son nuestros. Además, si hubiesen de repartirse estas tierras, con seguridad que no sería el Gobierno el encargado de hacerlo sino el Hahal Dios que es quién las hizo. Nosotros no queremos tratar nada ni con el Presidente de México ni con los Mexicanos. Que ellos se queden en sus pueblos dejándonos en los nuestros y, así, viviremos en paz (Marcelino Aké, citado en Sullivan: 157).

La idea misma de la ‘integración’ sería impensable sin la concepción subyacente de que los mayas máasewalo’ob eran un pueblo aislado sin contacto con la civilización, imagen que las etnografías de las primeras décadas del siglo XX transmitieron de forma sistemática.⁶⁵ Ella contrasta radicalmente con la realidad de un pueblo que tenía capacidad de negociación con la representación local del imperio británico y que al involucrarse en el negocio del chicle lo hizo con la experiencia de comerciantes y negociadores adquirida en las relaciones con Honduras Británica durante medio siglo. Si la imagen de pueblo aislado tenía sostén alguno en la realidad, resultaba en todo caso de la circunstancia de haber sido reducidos militarmente en 1901, perseguidos y desplazados durante la década siguiente, y de las epidemias que disminuyeron dramáticamente la población. La ‘integración’ sería, en todo caso, una ‘re-integración’, tal como propone Hostettler (1996: 23).

⁶⁵ Fundamentalmente Villa Rojas pero también Sapper (1904, 1941), Gann (1918), Adrian (1924), Basauri (1930), Escalona Ramos (1937) y Pacheco Cruz (1960).

A partir de 1960, la construcción de las carreteras reordenaría la geografía de la zona central de Quintana Roo. Los caminos constituyen, en el pensamiento reflexivo de los mayas máasewalo'ob, metáforas que indican un estado de relación con el mundo exterior. Como sucede con la díada esclavitud-libertad; la apertura y el cierre de los caminos es a la vez descriptiva y prescriptiva, refiere a una situación existente y a una posibilidad, y está cargada con la ambigüedad de una relación que reconoce tanto los beneficios como los perjuicios de ambas condiciones. Los caminos en la selva permitieron el comercio con los ingleses; el ferrocarril que el ejército mexicano utilizó como avanzada para penetrar en el territorio *kruso'ob*, hicieron posible la derrota. Cuando Santa Cruz fue devuelta, uno de los primeros gestos fue destruir la vía *decauville* que la unía con Vigía Chico.⁶⁶

Las carreteras que fueron construidas en la década de 1960, y las construidas 30 años después más orientadas a la explotación turística, son la continuación del proyecto de penetración territorial del Estado mexicano en el territorio *kruso'ob* comenzado a finales del siglo XIX. Para este momento, las condiciones eran otras y aunque no estuvo excepto de protestas y negaciones, muchos pobladores de la zona participaron como trabajadores asalariados en la construcción de las mismas. Para construir las carreteras de la última década del siglo, la Secretaría de Comunicaciones y Transporte acordó indemnizar a los ejidos que atravesaría por concepto de uso de suelo de tierras comunales. La indemnización tardó décadas en ser pagada. No está exento de cierta ironía que el pago se haya concretado en 2020, como condición para la aceptación del megaproyecto del Tren Maya, que es una extensión del proyecto de carreteras en su concepción (al servicio fundamentalmente del turismo) y en sus efectos.⁶⁷

⁶⁶ Los restos del pequeño tren que hacía recorridos entre Santa Cruz y la costa de Vigía Chico transportando marquetas de chicle, se exhiben hoy en el Museo de Felipe Carrillo Puerto, nombre que Santa Cruz tomó en 1930.

⁶⁷ En el capítulo cuarto se profundizará sobre este tema. Ver en Anexo 5 la carta del comisariado ejidal de Xmaben y Anexos de fecha 8 de diciembre de 2019 sobre el tema, leída en la Asamblea Regional Consultiva sobre el Tren Maya del 15 de diciembre en Xhazil. La carta expresa que “hemos decidido levantar la mano para decir sí al Tren Maya para que cruce en nuestro ejido, siempre y cuando sean resueltas nuestras

Las carreteras cambiaron, por otra parte, la fisonomía de los pueblos. Señor, uno de los pueblos de la comunidad de Tixcacal Guardia, quedó dividido por la carretera 295, que conecta a Felipe Carrillo Puerto con Valladolid. A diferencia de pueblos cercanos, como Tuzik, esta posición hizo posible que pasara de ser un caserío de menos de 100 pobladores en la década de 1930 (Villa Rojas 1987[1945]: 146) a ser una de las alcaldías de Felipe Carrillo Puerto, con casi 4000 habitantes según el censo del INEGI de 2010. Aunque todos los poblados han crecido respecto al número de habitantes en esa época, los que están cerca de las carreteras lo han hecho en mayor medida. Las carreteras facilitaron también el movimiento de los jóvenes que comenzaron a trabajar masivamente en el sector turístico a partir de la década de 1970. Hoy es común ver en pueblos como Señor, aún de madrugada, la salida de los ómnibus de trabajadores para la zona turística.

Esto no debe hacernos pensar, sin embargo, que los caminos propios se han extinguido, o que los existentes constituyen una sentencia de muerte para pueblos que más de una vez en la historia han exigido ser dejados en paz y que han elegido que esa paz sea ejecutada aislándose de los caminos de los *ts'ules*. Antiguos caminos, que cruzan carreteras y hacen descansos en pueblos, continúan siendo recorridos dentro de la selva, así como antiguos pueblos, ruinas de los tiempos de guerra, continúan constituyendo nodos de un paisaje construido sobre otras temporalidades y otras trayectorias, no sometidas a las rutas de la carretera 307 o la 295. Estos son los caminos de las peregrinaciones que los *nukuch máako'ob*, o dignatarios mayas, realizan entre un centro ceremonial y otro, por ejemplo entre Tixcacal y Tulum, que viajan durante cuatro días por el interior del monte para llegar a cumplir con el 'convite' (invitación) para participar en la fiesta.

La introducción del sistema de autoridad ejidal, con sus Asambleas y subordinación a la Secretaría de la Reforma Agraria y posteriormente el proceso

exigencias". La primera, que "La SCT federal o en su caso el Gobierno Federal indemnice al ejido antes del día 20 de diciembre del 2019, por la ocupación y afectación que propició en nuestro el cruce de la supercarretera 307 Ruta Felipe Carrillo Puerto – Tulum Q. Roo (18 años se viene exigiendo)" (Copia facilitada por Ignacio Ek Ek, comisario ejidal de Xmaben y Anexos).

de municipalización que creó la posición del subdelegado municipal con su cadena de subordinación al municipio, impactaron la posición protagónica de las autoridades militares y religiosas. Su espacio de influencia directo se redujo a la ejecución de la vida religiosa y la organización de las fiestas. Esta reducción no debe entenderse, sin embargo, directamente como una pérdida sino a partir de la complejidad que involucra la coexistencia de varias formas de organización. La acción religiosa continúa vertebrando la vida comunitaria y en ella, la realización del ciclo de fiestas cada ocho meses articula además un sistema de organización propio en que los “diputados”, nombre con el que se conoce a los organizadores, ponen en acción una red de relaciones generadas desde el prestigio y la capacidad de movilización del esfuerzo colectivo.

1.4. Los mayas *máasewalo’ob* y el Estado de Quintana Roo

La pertenencia a las redes políticas, económicas y administrativas del Estado-nación complejizó también la relación entre la vida de los mayas *máasewalo’ob* y los actores foráneos, que fueron multiplicándose. Si los maestros fueron, entre las décadas de 1930 y 1950, los agentes estatales pioneros en la intervención en las comunidades -y no sin resistencia- con los procesos posteriores llegaron a incorporarse otros, principalmente agentes políticos y de las instituciones dedicadas a la atención del tema indígena.

En 1974, Quintana Roo pasó de ser un Territorio Federal (condición que perdió y recuperó en dos ocasiones desde su constitución en 1902) a un Estado de la República mexicana. Esto implicó una serie de cambios. El Estado de Quintana Roo diseñó proyectos que se tradujeron en una mayor incidencia estatal en las comunidades a través de la implantación de megaproyectos como la explotación maderera y la ganadería extensiva bajo el llamado de la “modernización del agro”.

El mayor de los cambios diseñados e implementados por el Estado de Quintana y que vendría a convertirse en su sello distintivo, con un tremendo impacto en las comunidades mayas *máasewalo’ob*, fue el desarrollo del turismo. El proyecto emblemático de este megaproyecto fue Cancún, iniciado en el mismo año de

1974. A Cancún le siguieron Tulum, Playa del Carmen y otros, hasta conformar lo que se conoce hoy como Riviera Maya. Los impactos de estos proyectos pueden medirse considerando el desplazamiento de una gran parte de población joven que se fue entonces y continúa yendo hoy a trabajar en los polos turísticos y que no encuentra lugar en la agricultura de subsistencia de la milpa que practican los campesinos de la región, pero tampoco en las posiciones subordinadas y precarias que ocupan en el emprendimiento turístico de la zona.

El proceso de integración al megaproyecto turístico de la Riviera Maya vino de la mano de un discurso de “reivindicación” de la historia y la cultura de los mayas *máasewalo’ob* en el contexto de adopción del multiculturalismo en la década de 1970 (Castellanos 2010: XXII; Hernández Castillo 2001). En esta década, muchas comunidades indígenas que habían sido sistemáticamente olvidadas por el Estado mexicano y/o sobre las que se habían ejecutado políticas de integración, comenzaron a ser recuperadas para el discurso nacional. La recuperación discursiva implicó una nueva forma de asimilación que se presentaba como reconocimiento de la diferencia cultural. El proyecto turístico, que llegó a caracterizar a Quintana Roo en las siguientes décadas, confluyó con las acciones derivadas de la apertura discursiva al multiculturalismo, en su intención de servir a la construcción de una imagen distintiva dentro del proyecto del Estado-nación mexicano. Una imagen tal requería de la exaltación de un pasado ancestral a la vez que de la explotación del potencial turístico en una región presentada a la inversión turística como un paraíso por descubrir.

El turismo se constituyó como proyecto cultural del nacionalismo desde finales de la década de 1920. Lo que la arqueología brindaba al estado-nación en términos de reificación de un pasado glorioso y antiguo fue el material primero del emprendimiento turístico. Posteriormente, la modernización del turismo impulsada por Miguel Alemán entre 1940 y 1952 implicó una mezcla del turismo de sol y playa con representaciones de lo “típico” y lo “auténtico”. Una fascinación por el descubrimiento de culturas antiguas y exóticas fue una contraparte fundamental en esta construcción (Zaragoza 2001). Los mayas *máasewalo’ob* fueron entonces

vistos como remanentes de una cultura antigua y apartada de la civilización que podía ser “descubierta”. Era una imagen a la que la antropología de las décadas de 1930 y 1940 había contribuido y que la apertura al turismo vino a consolidar. Esta imagen propició visitas y encuentros a comunidades que permanecían todavía mayormente aisladas geográficamente pero que se habían incorporado administrativamente a través de los ejidos y las escuelas al proyecto nacional.

Probablemente el mejor ejemplo de la confluencia entre el emprendimiento turístico y el imaginario de los “pueblos perdidos en la selva” sea la visita que Pablo Bush Romero, fundador de Akumal e impulsor del turismo en lo que sería la Riviera Maya, realizó a Chumpón a 1962 con su equipo del Club de Exploraciones y Deportes Acuáticos de México (CEDAM). Llegaron allí en búsqueda del “rey de los mayas” y el “libro de Dios”. Nueve años más tarde los exploradores Bob Marx y Milt Machlin visitaron las iglesias de Chumpón, Chanchah Veracruz y Tixcacal. El imaginario del “descubrimiento” era una ilusión construida para los medios. Marx se llama a sí mismo “uno de los primeros extranjeros en haber estado nunca en uno de estos pueblos” refiriéndose a una visita previa a Chumpón en 1958 (Machlin y Marx 1971: 18). En realidad, Chumpón estaba lejos de ser el pueblo aislado descrito en su crónica. Juan Bautista Vega, Patrón de Chumpón, tenía relaciones estables con el gobierno del Territorio Quintana Roo desde los tiempos del negocio del chicle, cuando contribuyó personalmente al establecimiento de las escuelas en los pueblos de la zona y el propio Chumpón.⁶⁸

El imaginario de lo maya y su asociación con la autenticidad, la ancestralidad y la relación armónica con el medio ambiente, se han convertido actualmente en productos en venta en la Riviera Maya (Oemichen-Bazan 2019: 201-202). Este imaginario turistificado, se contradice directamente con la experiencia que como mayas en un contexto transnacional y neoliberal, construyen cotidianamente los y las trabajadores de servicio provenientes en gran parte de comunidades mayas

⁶⁸ En 1938 había escrito al presidente Lázaro Cárdenas contando la historia de su vida y solicitando un trabajo que le permitiera sostenerse (Ver Anexo 3). En la carta, se presenta a sí mismo como colaborador en la pacificación de los mayas. Originario de Cozumel, había sido capturado por los *kruso'ob* cuando era todavía un niño y se había quedado a vivir entre ellos hasta convertirse años más tarde en Patrón de Chumpón, responsabilidad que desempeñó hasta su muerte en 1969.

máasewalo'ob de Quintana Roo.⁶⁹ Esta construcción impacta incluso en proyectos de ecoturismo comunitario como la Cooperativa *Xyaat* de la comunidad de Señor que, aunque pretende ofertar un turismo de tipo comunitario, ofrece en ocasiones también servicios a la medida de las expectativas del emporio turístico.⁷⁰

La década de 1970, en la que Quintana Roo se conforma como Estado de la República mexicana, fue el período en que el indigenismo pasó de ser un proyecto integracionista, caracterizado por la intención de mexicanizar a las poblaciones indígenas a través de la educación en español, la participación en programas nacionales y el progresivo abandono de su propia cultura, a uno de tipo participativo, en el que se reconocía la necesidad del muticulturalismo y el respeto a la cultura.⁷¹ Aunque constituía un nivel de reconocimiento explícito de la diferencia cultural, esta concepción de indigenismo fracasó en instrumentar una participación de los pueblos indígenas como decisores y colaboradores plenos de los planes que se establecían a nivel nacional como COPLAMAR (Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Marginadas) y se ejecutaban a través de instancias locales, entre ellas los Centros Coordinadores Indigenistas (Hernández Castillo 2001: 114-115; Iturriaga 2015: 66). Estos planes estaban más bien en consonancia con una lógica del corporativismo estatal, basado en el principio de que el Estado decide quienes son los representantes legítimos de los sectores y grupos sociales (Hernández Castillo 2001: 101). Con esta concepción,

⁶⁹ Un excelente estudio sobre el tema se encuentra en Castellanos (2010). Gilberto Avilez Tax se refiere al proceso que conduce a la creación de una “identidad maya” destinada exclusivamente al consumo turístico como ‘xcaretización’, a partir del nombre de uno de los más grandes hoteles de la zona turística de la Riviera Maya (Avilez Tax, 2018). Cristina Oehmichen-Bazán ha estudiado también lo que denomina una economía de la identidad para referirse al uso de la identidad y las culturas indígenas por el capital turístico, analizando el caso del emporio Xcaret y sus puestas en escenas de “lo maya” (Oehmichen-Bazán 2019).

⁷⁰ Una crítica local a este emprendimiento será presentada en capítulos siguientes.

⁷¹ El cambio de concepción en el indigenismo estatal fue el resultado de varios factores; la crítica de un grupo de antropólogos (algunos de cuyos cuestionamientos fundamentales se encuentran en Warman *et al* 1970), el fracaso mismo del modelo integracionista (Hernández Castillo 2001: 105), y la presión del movimiento indígena (De la Peña 1999). En 1977, en las “Bases para la acción indigenista 1977-1982” se planteaba ya la necesidad de la participación de los pueblos indígenas en el diseño de sus propias políticas (Del Val y Zolla 2014: 637-657).

se realizó en 1975 el Congreso Indígena de Pátzcuaro, organizado por el Confederación Nacional Campesina (CNC).⁷²

Es este el momento en que los mayas máasewalo'ob se incorporan a organizaciones políticas creadas por el Estado. La participación en las mismas no está exenta de las complejidades que la agencia de los propios pueblos impone sobre las pretensiones corporativistas y de cooptación estatal. Los mismos mecanismos establecidos para ello pueden funcionar como espacios de contestación y conflicto en los que se disputan con frecuencia, bajo los mismos términos, lógicas completamente diferentes.⁷³

Para el Congreso de Pátzcuaro, el Centro Coordinador Indigenista que se había creado en Felipe Carrillo Puerto en 1972, eligió como presidente del Consejo Supremo Maya al maestro Sebastián Uc Yam. Uc Yam representaría, bajo esta denominación, a la “etnia maya” ante el Congreso.⁷⁴ El General de Tixcacal Juan Bautista Poot fue llevado al Congreso en función legitimadora de tal elección (Bartolomé 2001: 105-106). Sebastián Uc Yam duró solamente dos años en su cargo pues las comunidades se reunieron sin notificar a ninguna autoridad municipal o partidista y lo destituyeron. La destitución implicaba sin embargo la aceptación del Consejo Supremo Maya al menos de parte de un grupo que, encabezado por Petronilo Vega (hijo del Patrón de Chumpón, Juan Bautista Vega)

⁷² El Congreso de Pátzcuaro, Michoacán, se organizó posiblemente como medida de contención frente a un discurso articulado el año anterior en el Congreso Indígena de San Cristóbal alrededor de los derechos indígenas. Para la realización del Congreso de Pátzcuaro se convocó previamente, de conjunto con el Instituto Nacional Indigenista (INI), a sesenta congresos regionales para crear los Consejos Supremos Indígenas (Hernández Castillo 2001: 108). Ver, sobre el Congreso de 1974 en San Cristóbal, Morales Bermúdez 1992.

⁷³ Utilizando el concepto de hegemonía, entendida como “un conjunto de procesos implicados y continuos a través de los cuales el poder y los significados son disputados, legitimados y redefinidos en todos los niveles de la sociedad”, Florencia Mallon propone analizar los procesos de constitución política, incluso de la creación de la hegemonía (como resultado y no como proceso) a través de los espacios de contestación del poder y los significados (Mallon 1995: 6-7). Esta perspectiva puede servir como un primer nivel en el entendimiento de la participación indígena en las organizaciones políticas creadas por el Estado; aunque dichas instituciones hayan sido creadas con las lógicas del Estado, existen siempre como espacios de disputa.

⁷⁴ Sebastián Uc Yam no tenía previamente ningún cargo y se autonombró sin embargo “general de generales mayas”. Tuvo posteriormente una vida dedicada a la política profesional. Fue presidente municipal de Felipe Carrillo Puerto entre 2011 y 2013 y contendió en la elección más reciente por el Partido Movimiento Ciudadano. Desde 1985 es dueño y dirige la emisora SHRTO, 100.5 FM de Felipe Carrillo Puerto.

se organizó para destituir a Sebastián Uc Yam. El propio Petronilo Vega asumió el cargo de jefe del Consejo Supremo Maya (Vallarta Vélez 1986: 78) y al término de su mandato le siguió Daniel Cuxim.

El Consejo Supremo Maya fue creado en 1975 durante el gobierno de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976). En este período el indigenismo mexicano desarrolló un sistema institucional de organizaciones en comunidades indígenas, a través de la creación centralizada de 56 Consejos Supremos, uno por cada etnia del país, incorporados al Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI). Según Luz del Carmen Vallarta Vélez, el papel del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas era “cooptar y canalizar los movimientos indígenas” (1986: 75). Aunque nació como un mecanismo de cooptación estatal, funcionaba también como un “grupo de presión” hacia el gobierno estatal y tuvo algunos logros, como explicitar la necesidad de aceptar los “créditos de palabra”, nombre con el que se permite al campesino ser sujeto de crédito, aunque no cumpla con los requisitos de las instituciones financieras.⁷⁵ Hacia lo interno funcionó también como promotor del voto en las elecciones de 1985 (Vallarta 1986: 79). Es notable en este punto observar que la posición de los dignatarios mayas respecto al Consejo Supremo estaba dividida entre un grupo que lo favorecía y uno que lo desconocía de forma explícita. Estas posiciones diferenciadas son reconocibles no solo en este caso sino, en general, en la relación de los mayas máasewalo’ob con las instituciones creadas por el Estado. Mientras un grupo las desconoce o bien se posiciona a favor de su disolución, otro grupo intenta maniobrar en el espacio de negociación que ofrecen y obtener de ellas beneficios acotados. Como veremos a lo largo del texto, estas posiciones no aparecen únicamente en relación con las organizaciones y agentes estatales sino que reflejan miradas diferenciadas sobre la acción política presentes también en conflictos internos o con otros agentes; unas más dada a la negociación y otra a la negación de la negociación.

⁷⁵ Los Consejos Supremos Mayas eran promocionados y financiados tanto por el INI, en tanto órgano rector de las políticas destinadas a los grupos indígenas, como por la CNC, que funcionaba como organización asociada (Vallarta 1986: 77).

La década de 1990 constituyó un período relevante para la incorporación de los mayas máasewalo'ob en las dinámicas políticas a nivel municipal y estatal. Se trató de una participación expresada en organizaciones de diversa clase que emergieron de esfuerzos de organización y articulación con otros colectivos y también a través de la incorporación en los partidos políticos. Un momento importante de este tipo de participación política lo constituyó la creación del Consejo Maya Peninsular 500 años. Fundado en agosto de 1990, resultó de la conjunción de más de 350 organizaciones y 13 dirigentes indígenas distribuidos en Consejos regionales.⁷⁶ En el Consejo Maya Peninsular se integraron varios dignatarios mayas, como el general Don Isidro Caamal Cituk y el comandante Marcelino Poot Ek, ambos de Tixcacal Guardia.⁷⁷

Como extensión de las redes creadas a partir de la conformación del Consejo Maya Peninsular 500 años, a finales de 1994 se funda *Tu Nahil Xook*:

Con nuestros mayores (generales, comandante y sacerdote maya) del Centro Ceremonial de Tixcacal Guardia; abuelos y hermanos de Tepich, San Pedro, Pino Suárez, Felipe Carrillo Puerto, Noh Cah y San Andrés, pueblos del municipio de Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo, decidimos iniciar un Nuevo *sak bej* para recrear nuestra cultura y fortalecer nuestra identidad como familia Maya. Así entonces, el 3 de mayo de 1995 salimos a la luz [...] un espacio donde se aprende de la sabiduría de los abuelos y se enseña a los jóvenes y niños a través de las ceremonias, los consejos, los cuentos, la historia, la solidaridad, reciprocidad, el trabajo voluntario y colectivo (citado en Montes 2009: 160).

Los miembros de *Tu Nahil Xook* identificaron su proyecto como “un desarrollo de la auto antropología maya, o sea el estudio de lo nuestro por nosotros mismos” (citado en Montes 2009: 161) a la que Genaro Pool Jiménez identifica como un

⁷⁶ Además del Maya Peninsular, se conformaron también el Metropolitano, el Oaxaqueño y el Guerrerense, que fue el de más larga duración, manteniéndose activo hasta 1994 (Flores Félix 2005: 74).

⁷⁷ <http://www.felipecarrillopuerto.gob.mx/gobierno-municipal/dependencias/bolsa-de-trabajo/11-nmunicipio/2773-efemerides>. Don Isidro Caamal y Don Marcelino Poot Ek se mantuvieron activos políticamente durante los siguientes años. Fueron ellos los principales firmantes, como miembros del Centro de Cultura Maya *Máakan Xóok*, del Documento leído ante el Congreso Internacional “Una guerra sin Fin”, dedicado al Aniversario 150 del inicio de la Guerra de Castas, el 27 de julio de 1997 (Centro de Cultura Maya *Máakan Xóok* 1997).

proyecto de auto historia (Jiménez y Quintal Martín 1997). *Tu Nahil Xook* representa una forma de participación política que no nace de la institucionalidad creada por el Estado para los pueblos indígenas, como es el caso del Consejo Supremo Maya y su sucesor, el Gran Consejo Maya. Acude más bien a estructuras de la sociedad civil como las ONG y redes de organizaciones civiles creadas en coyunturas específicas.

Al analizar la actividad política de *Tu Nahil Xook*, Brian Montes explica que el trabajo de campo en Felipe Carrillo Puerto le permitió identificar “la presencia de un movimiento de revitalización cultural enraizado no solo en una historia diferente de la Conquista sino en una historia diferente de resistencia. Esta identidad, cuyos cimientos se encuentran en la historia de la Guerra de Castas de Yucatán es incorporada y apropiada por el Estado y las autoridades locales. Es también, sin embargo, simultáneamente independiente de la retórica del Estado, creando una “visión subalterna e indígena de nación y modernidad y produciendo así una visión de una nación contrahegemónica a la política mexicana” (Montes 2009: 151-152).

El levantamiento zapatista en Chiapas en 1994, había despertado el cuestionamiento sobre la razón por la cual los mayas yucatecos, y en particular los de Quintana Roo, no habían producido una forma de lucha política equivalente a la de sus vecinos de Chiapas. Como respuesta a esta interrogante el antropólogo Quetzil Castañeda propuso que una de las razones podía encontrarse en “una historia dramáticamente diferente de conquista, colonización, independencia e incorporación en un estado-nación más amplio” (Castañeda 2004: 38) y acudió a la necesaria complementariedad de la antropología y la historia para comprender la situacionalidad y la multiplicidad de las formas de identificarse como maya. Propuso también que entender la continuidad cultural de la cultura maya yucateca no debería recurrir a los términos del continuum folk-urbano, sino a una “diferencia cultural reinventada” [...] “intrínsecamente parte de la recreación transcultural que constituye la modernidad en Yucatán” (Castañeda 2004: 55).⁷⁸

⁷⁸ El *continuum* folk urbano es una teoría sobre el cambio cultural propuesta por Robert Redfield (1941) que presupone una continuidad entre un estadio rural y uno urbano que transitaría de comunidades cerradas,

En contraste, lo que Montes encuentra al analizar y vivir lo que denomina proceso de “revitalización cultural” de la década de 1990 es que los mayas máasewalo’ob se incorporaron a la lucha política en términos que reivindicaban una ciudadanía étnica; “basados en una memoria de la Guerra de Castas de Yucatán, [...] ejercen una identidad étnica en formas estratégicas”.⁷⁹

Un elemento fundamental de esta observación es que la identidad étnica permite articular una crítica a las políticas de asimilación basadas en la representación de una identidad esencializada, que niegan derechos fundamentales como la autonomía y el autogobierno. En palabras de Montes, “el desarrollo de un proyecto auto antropológico demuestra una conciencia crítica de los efectos de la representación desarrollada por agencias estatales y antropólogos a través del proceso conocido como indigenismo” (Montes 2009: 162). Un ejemplo de este posicionamiento de lo maya en el juego de representaciones políticas que articula una crítica a las pretensiones de dominación estatales puede encontrarse en el documento leído por un representante del Centro de Cultura Maya *Máakan Xóok* ante el Congreso Internacional “Una guerra sin Fin”, dedicado al Aniversario 150 del inicio de la Guerra de Castas (Centro de Cultura Maya *Máakan Xóok* 1997).

Conmemorar esta fecha es para conocer y reflexionar acerca de lo que significan estos 500 años de resistencia y de historia. Nos toca conocer cada parte de nuestra historia, como estos 505 años del inicio de la Guerra de Dios, y sacar lecciones que nos permitan construir nuestro futuro sin discriminación y despojo.

Los mayas somos un pueblo vivo y nuestras autoridades tradicionales son una institución actual y no del pasado como se quiere ver, por ello aprovechando este espacio que amablemente nos han concedido, demandamos respeto a nuestros abuelos y los mecanismos que permitan nuestra participación en la toma de

cohesionadas en torno a valores tradicionales, que irían erosionando su identidad y adquiriendo una cultura más heterogénea en la medida que se incorporan a la vida urbana. Para elaborar su teoría, Redfield se basó en los estudios de campo realizados por él mismo, Alfonso Villa Rojas y Asael Hansen en Tuzik, Chan Kom, Dzitas y Mérida.

⁷⁹ Añade además que la Guerra de Castas fue, de hecho, “el equivalente de un movimiento político identitario transnacional y mediático de nuestros días” (Montes 2009: 152).

decisiones que vayan a afectar en forma directa o indirecta la vida de nuestras comunidades.

Como es de saberse, tenemos ideas y una voz que deben escucharse y, si esto no sucede, siempre estaremos preparados para otros siglos de resistencia educando en nuestras tradiciones a los hijos, preparándolos siempre para el renacimiento de nuestra grandeza antigua.” (documento completo en Anexo 4).

En 1998 se firma la Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Quintana Roo, una legislación estatal respecto a los pueblos indígenas marcado en lo discursivo por el “reconocimiento, preservación y defensa de los derechos y cultura de los indígenas del Estado de Quintana Roo”, que no atendía en la práctica los reclamos de autonomía y libre determinación demandados en la arena nacional por el movimiento zapatista y localmente por los mayas *máasewalo’ob*. En ella se reconoce formalmente la existencia de la Comunidad Indígena Maya, el Centro Ceremonial Maya, el Dignatario Maya y el Gran Consejo Maya. Esta Ley, y las acciones que se derivaron de ella, constituyeron un nuevo momento en la relación del Estado quintanarroense con las comunidades maya *máasewalo’ob* y una reedición de las políticas desarrolladas en la década de 1970. La semejanza entre el Consejo Supremo Maya y el Gran Consejo Maya que aparece en la Ley de Derechos de 1998 da cuenta de la continuidad de estos dos momentos.

La Ley de Derechos fue presentada el 21 de julio de 1998, y su dictamen y aprobación tomó solamente una semana, siendo publicada en el Periódico Oficial del Gobierno del Estado diez días después, el 31 de julio. Según Molina (2002) esta premura se debió al menos a tres factores: Primeramente, mostrar al Presidente de la República, quien visitaría en esos días la entidad, que se podía atender el asunto indígena “sin radicalismos”. Los radicalismos referidos eran, sin duda, los del alzamiento zapatista de 1994. En segundo lugar, se intentaba diluir el ímpetu de los recién firmados (febrero de 1996) Acuerdos de San Andrés. Por último, se pretendía obtener al menos el segundo lugar en la legislación sobre el tema pues poco antes Oaxaca había promulgado su Ley de pueblos y comunidades indígenas. Previa a la presentación y aprobación de la Ley, se

habían realizado dos reuniones con miembros de las comunidades mayas del centro del Estado; una primera el 21 de noviembre de 1995 y la siguiente el 24 de agosto de 1996. En ambas, las demandas giraron alrededor del respeto a la autonomía, el apoyo a la preservación de la cultura y la educación bilingüe. En la segunda, además, se exigieron garantías en los procesos penales, como la presencia de peritos traductores, y la creación de un departamento especial al interior de los ayuntamientos que sirviera de enlace entre estos y las comunidades (Ríos Zamudio 2008: 44; Escalante 2002: 93-96). En la sesión de la Legislatura se menciona también un encuentro de dignatarios de los cinco centros ceremoniales en Chancah Veracruz el 19 de mayo del mismo año y la necesidad de traducir sus demandas en términos jurídicos. En una explicitación de la manera en que la exigencia de autonomía es apropiada como material jurídico en la Ley, el Dip. Iván Rafael Santos Escobar, del PRI, comentaba que “También participamos en aspectos de organización social como ese derecho legítimo de las comunidades autóctonas a decidir por ellas mismas lo que quieren ser; también se norma lo relacionado con sus usos y costumbres; ¿Qué es lo que los identifica? ¿Qué nos debe de enorgullecer?” (Diario de los debates VIII Legislatura, 1998: 12).

Lo característico del momento que la Ley de Derechos inaugura es la relación del Estado con los mayas *máasewalo’ob*, es la intención -de parte del Estado- de expandir el entramado legislativo que sustente las políticas del Estado hacia los pueblos indígenas. Como parte del mismo proceso, se aprobó también la Ley de Justicia Indígena del Estado de Quintana Roo (1997) que implementa el reconocimiento al sistema jurídico propio de los *máasewalo’ob*, bajo la denominación de ‘usos y costumbres’ a través de la creación de la figura del Juez Tradicional, previamente inexistente. Una reforma a la Ley, decretó la creación del Instituto para el Desarrollo del Pueblo Maya y las Comunidades Indígenas del Estado de Quintana Roo (2017), un organismo público descentralizado de la administración pública del Estado de Quintana Roo con personalidad jurídica y patrimonio propio, cuyo objeto social es velar por el “desarrollo integral del pueblo maya.”

El Gran Consejo Maya, que aparece en la Ley en términos de reconocimiento, no es una organización propia sino una creación espuria que, aunque está conformada por las autoridades de los centros ceremoniales, instituye a la conjunción de las mismas como órgano superior para la toma de decisiones. Este órgano directivo contradice la lógica organizativa y el tipo de relaciones que las comunidades de pueblos y sus centros ceremoniales mantienen entre ellos, caracterizadas más bien por intercambios rituales y alianzas coyunturales que en ningún caso presuponen la capacidad de tomar decisiones uno sobre otro.

El proceso de incorporación a la institucionalidad estatal comenzado en 1974 ha implicado un creciente intervencionismo sobre la capacidad de decisión del pueblo maya *máasewal*, aunque se presente discursivamente como respeto a la autonomía y valorización de la cultura. La participación de los mayas *máasewalo'ob* en organizaciones creadas por el Estado, o a través de organizaciones propias integradas a las lógicas de la sociedad civil, generó un espacio de disputa política cualitativamente diferente. Ahora, las decisiones colectivas comenzaron a estar intrínsecamente ligadas a la institucionalidad estatal. No significa esto que antes de estas políticas del Estado de Quintana Roo, hubiera algo como una política maya *máasewal* exclusivamente interna, intocada por las dinámicas del contexto o las relaciones con agentes externos. Las relaciones con agentes externos han sido parte de las dinámicas políticas a lo largo de la historia *kruso'ob* de diferentes formas; a través de la negociación, la confrontación radical, las alianzas coyunturales, la defensa del territorio e incluso la legitimación por un poder externo, como en el caso de Francisco May y su posición de Jefe Supremo legitimada por Venustiano Carranza. La cartografía de la alteridad maya *máasewal* contiene espacios para agentes foráneos -humanos y no- cuyas actitudes y acciones pueden ser incorporadas y socializadas.

La diferencia de la etapa de incorporación a la institucionalidad estatal, que comienza en la década de 1970 y se extiende hasta el presente, es la tensión que impone sobre las formas de organización propias, al subordinarlas directamente a las estructuras del Estado y crear organizaciones espurias. Al mismo tiempo, dicha

tensión hace visibles y pone en acción fuerzas contra estatales de la política *kruso'ob* en la generación de dinámicas de contestación frente a las pretensiones de captura por parte del Estado.

El Gran Consejo Maya, y más recientemente el Instituto para el Desarrollo del Pueblo Maya y las Comunidades Indígenas del Estado de Quintana Roo (INMAYA), se han vuelto focos centrales de disputas políticas. Se discute en ellas la posibilidad de ejercitar una autonomía política que aparece cada vez más cercada por los mecanismos de cooptación del Estado. Ellas no transcurren ya a través de la creación de organizaciones propias como las creadas en la década de 1990 sino al interior de las comunidades maya *máasewalo'ob*; en el cuestionamiento de las autoridades que participan en el Gran Consejo Maya, la vigilancia sobre estas por su poder de tomar decisiones a nombre de las comunidades sin contar realmente con ellas y la crítica acompañada de diversas formas de acción para lidiar con la cada vez más invasiva intervención estatal en la vida interna de los pueblos.

Las organizaciones de la década de 1990 permitieron articular una forma de participación política que recurre a representaciones de la identidad en un campo de disputa para elaborar críticas y enunciar demandas concretas. En la actualidad, tal campo de disputa se ha contraído y se encuentra bajo un peligro permanente de cooptación por el Estado a través de organizaciones espurias que instituyen formas de gobierno inexistentes en la organización política maya *máasewal*, como el Gran Consejo Maya, cuya estructura implica la existencia de una dirección que aún a las autoridades de los centros ceremoniales y puede tomar decisiones en su nombre. La contracción del campo de disputa es visible también en la existencia de instituciones no mayas encargadas de velar por la autonomía maya, como el INMAYA, lo cual resulta una contradicción de principio, y es visible también en los eventos que ocupan los lugares de enunciación de los propios mayas *máasewalo'ob*, como el Congreso Maya.

A esto puede sumársele la institucionalización del reconocimiento formal de la historia *máasewalo'ob* por parte del Estado de Quintana Roo, con

condecoraciones como la “Medalla al Mérito Indígena” entregada por ejemplo a Crescencio Pat Cauich, comandante de la Novena Compañía de Tixcacal y descendiente de Jacinto Pat. En la misma línea pueden ubicarse los procesos de patrimonialización, como la declaración del Sistema de cargos de los Santuarios Mayas y de la maya pax (la música ceremonial y bailable utilizada en los santuarios) como Patrimonio Cultural Intangible de Quintana Roo (2017). Se trata de un movimiento hacia el reconocimiento de la historia que resulta, además de tardío, igualmente representacional. Continúa sin afectar la situación estructural de los pueblos *máasewalo’ob* y es funcional la instrumentación, por parte del Estado, de la representación étnica y cultural.

Al interior de las comunidades, estos espacios de disputa, a los que se accede a través de la participación en las instituciones creadas por el Estado, no son siempre vistos con buenos ojos por las consecuencias que pueden generar en términos de la acumulación del poder o de la vulnerabilidad ante la intervención estatal. Un ejemplo de esta percepción negativa sobre los mecanismos de apropiación y cooptación del Estado son un grupo de opiniones recogidas por el intelectual maya Bernardo Caamal “el arux”, a propósito de la realización del Primer Congreso Maya, organizado por el INMAYA el 20 de noviembre de 2017:

Primero debieron consultar al pueblo maya antes de organizar eventos en su nombre, lo cual implica reconocer sus usos y costumbres, así como realizar todo bajo consenso y acuerdos entre todos los participantes, porque no vamos a un circo y tampoco somos los payasos, y creemos que el gobernador debe saber lo que hacen sus funcionarios [...] El gobierno, al entrometerse en estas organizaciones mayas desde la década de los ochenta, al refundar uno de ellos [el centro ceremonial de Carrillo Puerto], tratan de doblegar a los cuatro restantes, y en todo este tiempo ha habido unas maniobras de fragmentar, de romper el tejido social que une los centros ceremoniales con la región y de esa forma doblegar al movimiento maya. En un principio el Congreso hizo el exhorto a que le dieran vida a la Ley indígena del Estado, y fue así que la Secretaría de Desarrollo Social e Indígena (SEDASI) implementó la estrategia para conformar el Gran Consejo Maya en el cual intentó involucrar a todos los centros ceremoniales, y fue cuando los oficialistas intentaron inventar cargos como el de *Nojoch Sukum* o el de *Nojoch Kiik*, es decir el

del Gran Hermano y el de la Gran Hermana,⁸⁰ conceptos extravagantes que no tienen cabida en la organización maya. [...] Celebrar el Primer Congreso Maya a modo fue grave [...] quedó claro que no quieren escuchar las expresiones genuinas de una propuesta y hasta de un reclamo social, y para eso lo diseñaron desde un enfoque grupal, con una perspectiva del partido que está en el poder, de modo que no se escucharon las otras voces diferentes al oficialismo (Caamal 2017).

En comunidades más alejadas de estos espacios, los dignatarios mayas optan por formas de disolución del poder, en particular del que es construido en alianza con agentes políticos foráneos. Es posible así observar y dar cuenta de fuerzas contra estatales que conviven en fricción con fuerzas tendientes a la centralización del poder político, presentes por ejemplo en el permanente cuestionamiento hacia los líderes que participan en las instituciones creadas por el Estado de Quintana Roo.

Se trata de lógicas que pueden ser reconocidas también a través del análisis histórico. Los Jefes o líderes *máasewalo'ob* están y han estado siempre sometidos a la presión de los miembros de la comunidad, en particular cuando han entrado en relación con agentes foráneos. Por la recurrencia y los efectos de los mecanismos de control orientados a evitar la acumulación de poder, estos pueden ser entendidos como movimientos internos constitutivos de la socialidad maya *máasewal*.⁸¹ Se trata de fuerzas impulsoras de la historia que es necesario incorporar al análisis de los devenires históricos.

⁸⁰ Estos nombramientos se han repetido en los últimos años. En diciembre de 2016, el gobernador Carlos Joaquín había recibido también el nombramiento de *Nojoch Jalach Winik Maya* (Máximo Gobernante Maya). En enero del 2010, había sido nombrado *Nojoch Suku'un* (Hermano Mayor) el presidente municipal de Benito Juárez, Gregorio Sánchez Martínez y anteriormente, el nombramiento había recaído en Juan Ignacio García Zalvidea, cuando aspiraba a la gubernatura de Quintana Roo. El 17 de mayo de 2017 la presidenta del DIF (Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia) de Quintana Roo, Gabriela Rejón de Joaquín, recibió del General José Isabel Sulub el nombramiento de *Nojoch Kiik Maya* (gran Hermana Maya).

⁸¹ Utilizo el término 'socialidad' en el sentido que le otorga Gustavo Barbosa (2004). Al analizar la obra de Pierre Clastres y su visión del Estado como "accionamiento efectivo de relaciones", propone que un entendimiento tal puede ser extendido a la sociedad. Según su propuesta, la sociedad no puede ser considerada una entidad abstracta y externa (a la manera de Durkheim) sino como un entretejido de "accionamientos efectivos de relaciones [...] máquinas que funcionan -y funcionan precisamente por medio de las figuras subjetivas que producen y las ponen en operación" (Barbosa 2004: 561). Una manera de entender la diferencia entre sociedad y socialidad sería que la primera remite a un resultado de un cuerpo social constituido mientras la segunda remite a los procesos constituyentes y todo lo que los hace posibles.

El recorrido panorámico realizado en este capítulo introductorio nos permite contextualización y ubicar los principales procesos de la historia maya máasewal en tres momentos fundamentales: la guerra, la reconstitución del territorio y la 'incorporación al Estado nación', y la participación en las dinámicas e instituciones políticas del Estado. A través de estos procesos, es posible también reconocer continuidades en la acción política. Por una parte, la tensión entre personas o grupos que favorecen la negociación con los poderes foráneos y quienes se niegan a la misma. Esta tensión se entreteje con la pugna entre la tendencia a la concentración del poder y los mecanismos de limitación del mismo. Por otra parte, la existencia de una tendencia a la fragmentación política que si bien tuvo su momento más reconocible durante la guerra con el surgimiento de los centros ceremoniales que siguieron a Chan Santa Cruz, continúa a lo largo de la historia máasewal hasta el presente.

Estas formas de acción que se constituyen como continuidades, al aparecer de forma recurrente en diferentes momentos y contextos, serán examinadas con mayor detalle a lo largo de los siguientes capítulos. Seguiremos, sin embargo, con aquello que articula y dota de sentido la vida maya *máasewal*: La(s) Santísima(s).

Capítulo 2. LA CRUZ

El presente capítulo tratará sobre la Cruz como agente protagónico en la vida de un colectivo que, de hecho, emergió y se configuró históricamente bajo su influencia. El pueblo maya máasewal no existía antes de la revelación de la Cruz Parlante. En 1850, se convirtió en la conductora del emprendimiento bélico autónomo comenzado tres años antes. La participación de las cruces, llamadas Santísimas, en la vida maya *máasewal*, no se limita a haberse convertido en la entidad alrededor de la cual se creó una nueva identidad a través de un proceso de etnogénesis. A su alrededor se generó una forma de vida que implica una organización social, creación de territorialidad y una socialidad extendida más allá de lo humano en una relación fundante y sostenedora del mundo maya máasewal. En el capítulo, exploraré algunas de esas dimensiones para mostrar cómo las Santísimas continúan articulando la vida maya máasewal y participando de forma protagónica en las disputas políticas. El primer epígrafe estará dedicado a explorar las dinámicas del nacimiento y el funcionamiento de las cruces en diversas escalas, comenzando por la del altar doméstico, y la manera en que, históricamente, las cruces fueron parte de movimientos que reivindicaron la libertad religiosa y política además de un entendimiento propio del cristianismo. El segundo, revisará los momentos fundacionales del movimiento de la Cruz Parlante para explorar en ellos la naturaleza de la Cruz y la manera en que constituye un nodo de agenciamientos diversos. El tercer epígrafe hablará sobre las cruces y su participación protagónica en las dinámicas de fragmentación y multiplicación que dieron origen a los varios centros ceremoniales con sus pueblos asociados y el último describirá las formas de comunicación con las Cruces o Santísimas, que están asociadas al pensamiento especulativo y la reflexión colectiva.

2.1 Nace una Cruz

Es uno de esos días en los que Doña Sofía y yo nos quedamos solas en casa (Diario de campo, 15 de enero de 2020). De esos que pasamos entre largos

espacios de silencio y ratos de conversación llenos de risas. El español de Doña Sofía es escaso, y también lo es mi maya, así que conversamos en una combinación de ambos, llena de aclaraciones y analogías que intentan hacer más diáfana la comunicación y a la vez introducen otros elementos, equívocos en ocasiones, y palabras de ambos idiomas que nos enseñábamos una a la otra mientras reíamos. Doña Sofía ha dejado para hoy una tarea que tenía pendiente hacía mucho rato: arreglar el Santo de la casa. Es tan pequeño que no lo había siquiera notado hasta que ella lo tomó para componerlo. Estaba colocado en una esquina, entre platos y cazuelas. Es una rama pequeña, de apenas 20 centímetros de altura, en forma de cruz. Don Pablo la encontró un día trabajando en la milpa y la trajo a la casa, porque la casa necesitaba un *Saanto* para hacer los rezos.

Sobre esta rama pusieron luego una imagen de Jesús crucificado, impresa en el Internet que está cerca de la casa, que engarza perfectamente bien sobre la Cruz. La Cruz es Jesús, es uno con él, pero no de la manera en la que Jesús y la Cruz coexisten en la doctrina católica. En ella, Jesús en la Cruz alude al momento de su sacrificio en nombre de la humanidad; es el momento que da sentido pleno a su existencia y que cada cristiano debe recordar: Jesús murió por nuestros pecados. El Santo de doña Sofía, sin embargo, podría también no llevar la imagen de Jesús; la cruz es en sí misma el *Saanto* y muchas otras cruces en la región no lo llevan.

Ésta ha llegado al mundo en su forma final. No todas las ramas de un árbol tienen esa forma y cuando la tienen, su forma de cruz las hace candidatas probables de convertirse en Santo, aunque falta para ello todo el proceso que va desde el encuentro a la ocupación plena de la función. Pero las cruces pueden ser también manufacturadas. Alfonso Villa Rojas, describió en su etnografía basada en su estancia de campo en Tuzik en 1936, que estas solían ser de cedro, aunque existía la creencia de que las más milagrosas eran las que se hacían de ébano o de caoba y especialmente en Viernes Santo, y que era preferible que fueran los ancianos de más experiencia o inclinación religiosa los que se ocuparan de ello

(Villa Rojas 1987[1945]: 278).⁸² Ésta, sin embargo, es compuesta por Doña Sofía, y necesita más bien una base como apoyo.



Ilustración 7. Componiendo el Santo de la casa (foto de la autora)

Corta un pedazo de madera en forma cuadrada y pone un clavo que queda con la punta hacia arriba para que pueda encajar en él el brazo más largo de la cruz, la que quedará como base (ilustración 7). Le añade un rosario que queda colgado de su cuello. Ha nacido así el Santo de la casa,⁸³ quien desde entonces es colocado

⁸² Miguel Aguilera, en un recorrido que realiza por santuarios de Yucatán, distingue ambas en relación con su forma y no por el hecho de que una es fabricada a partir de dos listones de madera y la otra es cortada y transformada en Santo debido justamente a su forma cruciforme. Añade que los significados de ‘árbol’ y ‘madera’ son inseparables pues se designan con el mismo término, “che”, de forma que los significados del árbol son extensibles a los de la madera (Aguilera 2002: 14).

⁸³ Villa Rojas menciona en su etnografía que “las cruces familiares que no llegan a sobresalir del grupo doméstico carecen de altar especial” y se depositan en el altar de cualquiera de las *chan* iglesias. Este es el nombre dado a las pequeñas iglesias que albergan cruces particulares sobresalientes por su cualidad “milagrosa”. A estas cruces se les construyen oratorios propios y se les destina una fiesta particular. Una vez instaladas en sus *chan* iglesias, quedan al cuidado de los descendientes de los propietarios originales. Villa Rojas menciona que “no se permite tener en las casas cruces ni santos de ninguna clase”. No podría asegurarlo, pero es posible que desde entonces (1936) tal prohibición se haya relajado.

en la mesa de ofrendas para realizar ceremonias como la *primicia*, en la que se ofrendan en agradecimiento los primeros frutos de la milpa.⁸⁴

Las cruces-Santos ocupan un lugar central tanto en la vida familiar como en la de la “comunidad de pueblos” que conforman los Centros Ceremoniales y sus poblados adyacentes.⁸⁵ El pueblo *kruso’ob* se constituyó inicialmente a partir de una de estas cruces y ella se multiplicó generando parientes. Esa que la historiografía denomina Cruz Parlante⁸⁶ es recordada por sus propias palabras en la denominación igualmente historiográfica de Proclama de la Cruz en 1850: “fue el mes, en el 15 de la cuenta de octubre cuando comencé a hablar con mis hijos aquí, [en el año] 1850” (Bricker 1989: 345).⁸⁷

Durante el período de guerra, cada uno de los Centros Ceremoniales que surgía tenía su propia Cruz y los movimientos de las cruces dictaron los movimientos mismos de los centros. La historia de estos movimientos no es una historia que pueda ser completamente dilucidada. Una cierta opacidad y secretismo rodea siempre a las Cruces que no pueden ser vistas más que por los Patrones de cada Centro Ceremonial y por los *nojoch* que se aseguran todo esté en orden dentro de la Iglesia cuando un Patrón nuevo inicia su período en el cargo. La vida social de los pueblos se organiza alrededor de las ‘guardias’ que las diversas compañías deben realizar en los Centros Ceremoniales, y a ellas están dedicadas las festividades que se realizan cada ocho meses. Las cruces participan de un

⁸⁴ Dice Villa Rojas de la primicia: “... se compone de dos partes: una de carácter católico, se hace frente al altar doméstico rezando las oraciones correspondientes; la otra, pagana, se efectúa al aire libre, precisamente frente a la entrada de la iglesia familiar o de la propia casa” (Villa Rojas 1987[1945]: 303).

⁸⁵ Villa Rojas denominó a esta configuración cacicazgo; “una especie de confederación cuya estructura política representa cierta semejanza con la de los antiguos cacicazgos en que se dividía la Península por la época en que llegaron los primeros conquistadores hispanos” (Villa Rojas 1995: 155). Más recientemente Elmer Ek Ek (2011), la denomina micro-región para referirse a Xcocal y sus pueblos asociados y lo hace también Alvarado Dzul (2003) para el caso de Chanchah Veracruz. Utilizo “comunidad de pueblos” por ser la expresión utilizada por los redactores masewales del documento de solicitud ejidal de Xmaben y Anexos, a la que me referiré en detalle en el cuarto capítulo.

⁸⁶ Aunque esta es una denominación producida por la historiografía y no por los propios masewales, quienes se refieren a ella de varias formas, en particular como La Santísima, El *Saanto* o La Imagen, utilizaré esta denominación para ubicar que me refiero en lo fundamental a la Cruz que apareció en el árbol al pie del cenote en la que sería poco después la capital rebelde Chan Santa Cruz. Entiéndase como una denominación útil para anclaje temporal.

⁸⁷ Todos los fragmentos citados de la Proclama de Juan de la Cruz han sido tomados de la traducción de la misma obra de Bricker (1989: 344-382).

sistema de interacción ritual a través de convites. Ellos implican el movimiento de un centro ceremonial a otro y la participación de las cruces en fiestas de otros centros ceremoniales.

La memoria de las cruces fundadoras es parte también de las narrativas de las *úuchben tsíkbal* (“historias antiguas”) que cuenta las instauraciones de las Santísimas en sus iglesias. Ellas son presentadas, en la memoria colectiva, como apóstoles de *Ki'ichkelem Yuum* (“Hermoso Señor”) e instauradoras de un nuevo ciclo histórico de acuerdo con el tropo de un viaje fundacional que refleja la migración hacia el Este de la península de Yucatán en los primeros tiempos de la guerra (Vapnarsky 2017: 196; 2009).

En una de las narraciones recogidas por Valentina Vapnarsky, Don Mako⁸⁸ cuenta cómo en los tiempos de la esclavitud (cuando se estaba construyendo la gran iglesia de *Saanta Krus Balam Nah Kampok'olche' Kaah*, hoy Felipe Carrillo Puerto) un milpero que cazaba un ciervo vio a lo lejos un resplandor en la copa de un árbol, un cedro cubierto de grandes flujos de cera de velas desde la cima hasta las raíces. Lo que había visto había sido profetizado y las autoridades dijeron que habría que asegurarse que su visión correspondía con las señales de la profecía. De ser así, el hombre se convertiría en el Patrón, la autoridad religiosa del lugar (Vapnarsky 2017: 198-199).

Una vez allí, “un voluntario subió a la cima del árbol. En el hueco de una parte alta del tronco, donde nacía una bifurcación de tres ramas, descubrió una pequeña cueva, un tabernáculo en ella, marcado con una cruz, y un *saanto*. El tabernáculo y su *saanto* fueron bajados en una cesta con mucho cuidado, acompañado de oraciones y música ritual. Una vez allí, los líderes religiosos descubrieron que se trataba en efecto de él, “nuestra Santísima”, el “retrato del niño Jesús descendiente de la Gloria” (Vapnarsky 2017: 198-199). Lo acompañaba un libro en el que se explicaba cómo debía ser adorada la Santísima. La Santísima actuaba como “megáfono” de Dios y pronunció un sermón desde La Gloria que fue

⁸⁸ Don Mako es un dignatario del Centro Ceremonial de Chancah, y esta historia le fue contada por un primo que tenía el cargo de teniente.

escuchado primero por el jefe y luego transmitido a todos los presentes. Del “cuerpo” cortado del árbol se hicieron todas las cruces (santo) de la tierra; se distribuyeron “hasta los confines de la tierra”.

Como Vapnarsky observa, el relato tiene puntos de contacto con lo que el historiador yucateco Serapio Baqueiro -quien escribió una historia de la Guerra de Castas- describió como origen de lo que la historiografía denomina Culto de la Cruz. Tiene también referencias propias del mundo maya.⁸⁹ La aparición de la Cruz ocurre en un sitio donde ya existe un culto, como evidencian las líneas de cera derretida que corren de la copa del árbol hasta las raíces. Pero otros rasgos son más interesantes desde el punto de vista de las concepciones mayas: el árbol (*k'uche'*, cedro), que se extiende hacia el cielo como *axis mundi*, la aparición que ocurre en lo más alto, en la Gloria; la capacidad fértil y generativa del árbol, “madre” de los santos que nacen de su cuerpo. Las ceremonias que se generan a su alrededor, incluidas también en el relato de Don Mako, recuerdan a las que ocurren en las fiestas de la Cruz: procesiones de rezadores, músicos y ofrendas (Vapnarsky 2017: 203-204).

Desde mucho antes de la emergencia en 1850 de lo que la historiografía conoce como Culto de la Cruz, las cruces eran parte intrínseca de la vida maya, y muchas de ellas eran cruces parlantes, artefactos comunicativos que pueden ser descritos, como lo hace Don Mako en su relato, como “megáfonos” (con el término en español en su relato).⁹⁰ Se trata también de nodos de una red de significaciones y experiencias de un cristianismo mayanizado.⁹¹ Hay relatos de cruces y pequeñas

⁸⁹ Según la descripción de Serapio Baqueiro, José María Barrera había tallado en un árbol al lado del cenote unas pequeñas cruces y la población de los alrededores comenzó a reunirse y habitar el lugar, convirtiéndolo en santuario y abarrotándolo de velas colocadas en señal de devoción al pie del árbol en el que descasaba la Cruz (Baqueiro 1990 II: 385-386). Barrera habría inventado, según Baqueiro, también el artilugio de la ventriloquía, y Manuel Nahuat habría asumido el rol de manifestar la voz divina a través de la suya. En las versiones nativas la Cruz fue una aparición, una que involucraba tanto a la Cruz misma como su mensaje expresado a través de un intermediario humano.

⁹⁰ En una segunda versión de su relato, don Mako utiliza una imagen similar, al decir que las palabras de *Hahal Dyoos* (Dios Verdadero) fueron pronunciadas desde la Gloria “como desde un radio” (Vapnarsky 2017: 201).

⁹¹ Clendinnen dice al respecto: “En algún momento parece haberse hecho un reconocimiento crucial: ciertas enseñanzas cristianas eran ciertas. Por tanto, debían ser aceptadas, y así incorporadas en un esquema maya

capillas que se establecían para su adoración desde el nivel familiar hasta el de poblado, tanto como hay relatos de cruces que ocuparon el centro de movimientos sociales desde el inicio mismo del proceso de colonización.

Rosado Vega cuenta por ejemplo de un lugar llamado El Cedral, en la Isla de Cozumel, en el que había en la década de los años 30 del siglo XX, una cruz pintada de verde, objeto de especial devoción. Se decía de ella que fue encontrada durante la guerra por Casimiro Cárdenas mientras huía de los rebeldes. La recogió y le ofreció una fiesta anual si no le tocaba ninguna bala y, puesto que así ocurrió, cumplió su promesa hasta el momento de su muerte, luego de la cual los vecinos continuaron la costumbre (Rosado Vega 1940: 211). José María Rosado, quien siendo niño vivió como prisionero durante ocho meses de 1858 entre los *kruso'ob*, cuenta del pequeño altar familiar de la casa de Leandro Santos que era atendido por su esposa. Éste tenía una cruz de madera a la que se ofrecían velas y flores y oraciones semanales en las que participaba la familia y algunos vecinos invitados (Memorias de José María Rosado, en Rugeley 2001: 72-73).

Villa Rojas describe en su etnografía de 1936 que “no todas las cruces son igualmente poderosas ni desempeñan la misma función; existe entre ellas una especie de jerarquía, de modo que la más sagrada es la más próxima a Dios” (Villa Rojas 1987[1945]: 280). Hay cruces patronales de menor rango cuyo objeto es la protección del grupo doméstico y son obtenidas por el hombre cuando deja el techo paterno para formar su propio hogar. Cuando alguna de ellas resulta excepcionalmente milagrosa, se convierte en objeto particular de adoración y puede llegar a convertirse en la Cruz patrona de un pueblo, siempre considerando su poder para realizar milagros (Villa Rojas 1987[1945]: 280).

de las cosas (Clendinnen 2003: 186). Refiriéndose al siglo XVI, comenta: “Por todo el paisaje las cruces proliferaron; en casas privadas, frente a las iglesias, en las entradas de los pueblos, al lado de los caminos, en las esquinas de las milpas. Hay poco o nada que indique que los mayas respondían a las resonancias específicamente cristianas de la cruz en esa temprana etapa: más bien, parecía que la cruz era apropiada para marcar, como los ídolos y las imágenes habían hecho alguna vez, locaciones significativas y límites en el mapa maya del mundo experimentado, justo como había sido utilizada, bajo dirección española, para designar locaciones y fronteras en los mapas pintados de ese mundo” (Clendinnen 2003: 164).

La proliferación de las cruces da cuenta de una capacidad de reproducción intrínseca a su existencia que durante el período de guerra alcanzó una escala inédita y produjo también condiciones para impulsar y sostener tal proliferación. El propio Dumond dice, al referirse a este mecanismo que distingue a las cruces por su grado de eficacia milagrosa, que cualquiera de ellas [las cruces existentes] podía, potencialmente, ser elegida por Dios “para hablar con la voz de su hijo.” (Dumond 1985: 295).

La Cruz Parlante es capaz de generar una situación excepcional que se deriva del milagro de su aparición, De esta forma excede el mecanismo de la proliferación para convertirse en una forma de crear una situación singular. Su alcance es también mayor en términos de las personas humanas que involucra. La Cruz de Chan Santa Cruz, así como la de Tulum, San Antonio Muyil y probablemente la Xmaben, sobrepasaron los alcances del parentesco y el linaje. Podría decirse también que crearon una nueva forma de parentesco a través de las compañías, conformadas por soldados provenientes de diferentes pueblos, que se unían para realizar la guardia en el centro ceremonial. En esta dirección, Reed reflexiona sobre cómo el culto de la cruz del linaje había seguido los lineamientos anteriores a la Guerra de Castas y sobre la forma en que el establecimiento del centro ceremonial y el sistema de compañías había creado una lealtad básica que organizaba el servicio religioso, pues juntaba hombres de distintos pueblos que se reconocían entre sí por la pertenencia a una compañía y no a un linaje; “los que peleaban juntos, oraban juntos” (Reed 1971: 216).

En su Historia de la Guerra de Castas de Yucatán, Apolinar García y García⁹² narra y comparte sus impresiones sobre la situación de los años anteriores al comienzo de la Guerra. En uno de sus pasajes comenta:

⁹² Apolinar García y García escribió esta obra para el emperador Maximiliano y para Carlota. Junto a Carrillo y Ancona, es representativo de una corriente de historiadores conservadores que impugnaban el manejo que hacían los liberales de la Guerra, y vieron el gobierno de Maximiliano como una oportunidad de narrar su propia versión de la historia, según la cual esta había resultado del empoderamiento de los ‘indios’ al otorgársele derechos y libertades para los que no estaban preparados (Melchor Campos 1990). La posición de Maximiliano, marcada por un romanticismo hacia lo indígena, permitió la conclusión y publicación de varias obras. Además de la de Apolinar García y García, se encuentra también la de Francisco Pimentel,

La prohibición de construirse ermitas o capillas en los barrios se conoce ha sido despreciada de tiempos atrás, porque era raro pueblo que no se encuentran en los cabos esos pequeños adoratorios de cruces, u otras imágenes en que se celebran, por cierto, fiestas ruinosas.

En la ciudad de Izamal es en donde he visto con mayor abundancia esas capillas. En cada cabo principal, existe una: en ellas se veneran unas cruces a las que les hacen fiestas a competir de que resulta que cuan largo es el mes de mayo, y aun principios de junio, se lo gastan en fiestas.

En el pueblo de Sitalpech a las inmediaciones de Izamal han sancionado por muchos años los Párrocos el mayor absurdo que he visto en pleno siglo XIX. El cacique de aquel pueblo, hace años que acreditó como muy milagrosa una Cruz, a la que ha dado en llamar y hacer llamar *San Victoriano*: ha enriquecido con las constantes ofrendas de sus súbditos, ya en dinero, cera, gallinas, cerdos y otros animales que le donan al San Victoriano original a quien constantemente pagan misas y hacen rosarios.

No han tenido por conveniente tantos párrocos, como ha tenido Izamal, dar término a aquella ridícula absurdidad del cacique prohibiendo llamar así a la cruz con que hace granjería; y si insiste en aquel error, quitársela y colocarla en el templo, sin duda por temor de que cese la adoración, u cesen las misas y emolumentos que producen: con tal que paguen misas poco les ha importado, que siendo solamente una Cruz, le llamen los indios San Victoriano o Santa María Egipcíaca (García y García 2018[1865: XXXII-XXXIII]).

El panorama que García y García presenta da cuenta de dos fenómenos relevantes para la comprensión del papel de las cruces en momentos anteriores al inicio de la Guerra. Primeramente, la identificación de las cruces con los santos de las localidades, cuyo ejemplo es aquí la Cruz de Sitalpech llamada San Victoriano. En segundo lugar, el hecho de que, pese a la insistencia de la Iglesia Católica en

Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena, de 1864. En ese mismo año fue publicado también la novela *Los misterios de Chan Santa Cruz*, escrita por Napoleón Barrera bajo el seudónimo de Napoleón Trebarra. Barrera había participado en la guerra como militar entre 1848 y 1857, cuando la abandonó para participar en la vida política de Campeche. El material de su novela proviene fundamentalmente de su trabajo como parte de la comisión yucateca enviada en 1864 a negociar lo que resultó un infructuoso tratado de paz y a recopilar información sobre la vida en Chan Santa Cruz.

concentrar la práctica religiosa en sus propias Iglesias, en los barrios y pueblos continuaban construyéndose ermitas y capillas para la celebración de cultos que escapaban al control de las autoridades eclesiásticas y solían albergar cruces. Estas prácticas que subsistían en los márgenes de la institucionalidad religiosa dan cuenta de una autonomía también en este campo que, en muchos casos - como vimos en el primer capítulo y exploraremos mejor en este acápite- estuvieron en la base de rebeliones y levantamientos durante el período colonial.

García y García continua, después de sus comentarios sobre la subsistencia de espacios de culto con sus propios santos y cruces, quejándose de que la labor evangelizadora no ha logrado hacer comprender que la Cruz fue santificada por haber muerto en ella Jesucristo y que los varios santos de nombre Victoriano “fueron tan hombres como nosotros, y que no pueden ser representados sino con las formas humanas, como los otros santos.” Concluye su queja comentando que la ilustración religiosa de los indios “ha podido menos que ser ninguna [...] cuando se les tolera poner a las cosas santas el nombre y la forma que les quieran dar” (García y García 2018[1865]: XXXIV).⁹³

Evidentemente para este momento, ya “en pleno siglo XIX”, las cruces se habían amalgamado con los santos de manera que podían representar y cumplir todas las funciones de un Santo. A su alrededor además se realizaban fiestas -la que Apolinario García refiere es probablemente la fiesta de la Cruz del 2 y 3 de mayo- y ocupaban sus propias ermitas que escapaban al control de la Iglesia.

Que este proceso ocurrió desde mucho antes, puede ser constatado también con los hechos de 1712 en Cancuc. Allí, un grupo de “16 indios del Pueblo de Cancuc [llegaron] a dar parte” al Obispo en Chamula que “a media noche vimos bajar de los Cielos muchos resplandores a cierto parage en la orilla de nuestro Pueblos y

⁹³ El ejemplo del cacique de Sitilpech es interesante pues García y García pone una imagen de la Cruz que era adorada, la cual le aparece por supuesto como ídolo pues no reconoce una forma tal en la cruz de la crucifixión de Cristo. La forma de esta Cruz es sorprendente pues la replica en un patrón fractal, con lo cual se logra obtener, de la cruz principal, otras tres.



habiendo ido a ver lo hallamos ser una Cruz que bajó de los Cielos así le fabricamos una Hermita de que damos parte” (Ximénez 1931: 269). En ambos relatos, el de García y García y el de Ximénez sobre Cancuc, es posible reconocer que las cruces no solo eran entendidas a partir de una interpretación maya del cristianismo sino que tenían un rol fundamental en intentos de ganar autonomía religiosa. Lo que la historia recuerda como la rebelión de Cancuc fue en gran parte un movimiento en el que se pugnaba por el control de la vida religiosa, con santos, iglesias y oficiales religiosos propios, algo que resultaba intolerable para el orden colonial.

La búsqueda de autonomía religiosa fue también evidente en lo que la historiografía denomina “guerra de castas” de Chiapas, entre 1868 y 1870. Según la descripción de varios historiadores, un jefe inescrupuloso había comenzado una nueva religión a partir de unas piedras parlantes y entre otros hechos de horror, habían crucificado a un niño. Al revisar detalladamente la información de archivo, el historiador Jan Rus llegó a la conclusión de que “lo que ocurrió en Chiapas a finales de la década de 1860 no fue en absoluto una ‘guerra de castas’, al menos no para los indios. En lugar de eso, la provocación y la violencia estuvieron casi enteramente de lado de los ladinos”. En su interpretación, los supuestos rebeldes con planes de exterminio eran en realidad una comunidad que deseaba vivir en paz y abstenerse de participar en las exigencias de los colonizadores. Tal deseo resultó intolerable para los intereses económicos de los colonizadores y por esa razón fueron masacrados. No hubo tal pretendido intento de exterminio ni crucifixión alguna (Rus 1983: 128). Así, las cruces fueron en la Guerra de Castas de Chiapas centrales en un movimiento que involucraba, entre otras dimensiones, una intención de independencia de culto donde lo que estaba en disputa no era solamente una forma particular de interpretar y practicar el cristianismo sino el derecho a una interpretación propia y a utilizar sus propios espacios, autoridades y formas religiosas.

Villa Rojas entiende la preeminencia de las cruces en la vida maya máasewal como “un símbolo realmente estereotipado en la mente del indígena”, y ello explica

que “donde quiera que mire, se encuentre con cruces que lo vigilan” (Villas Rojas 1987[1945]: 279). Lo que describe como una especie de fijación perceptual porque hace que las imágenes que tienen entrecruzamientos sean atendibles, no es sin embargo eso. Si las cruces son una ventana al mundo maya máasewal es por su capacidad de funcionar como nodos de agenciamientos múltiples. ¿Cuántas cosas puede ser una cruz? ¿Qué realidades vincula? ¿Qué genera a su alrededor?

2.2 La identidad de la Cruz

¿Qué o quién es esa Cruz que escribe mensajes, deja señales y guía los emprendimientos más relevantes de un colectivo humano?⁹⁴ Pensar esta pregunta, que equivale a pensar en una identidad de la Cruz, es una tarea elusiva pero quizás útil. La identidad conduce a suponer una naturaleza de la Cruz, encontrar aquello que la caracteriza de manera específica y la distingue. Más que una definición de ese tipo, sin embargo, lo que me interesa aquí es observar aquello que es capaz de articular, las realidades complejas que condensa y produce, así como las manifestaciones de su agencia. En una observación tal, la pregunta sobre la identidad no es tanto cuál es exactamente sino qué tipo de identidad es capaz de producir tales articulaciones.

Este análisis se circunscribirá, en un inicio, al momento fundacional de la aparición de la Cruz y las condiciones singulares en las que se erigió la autoridad máxima de un colectivo en guerra. La razón para comenzar el análisis por el momento de su nacimiento obedece a la intención de responder la pregunta sobre la identidad y la agencia de la Cruz en una situación en la que estas se manifiestan con una

⁹⁴ La decisión misma de utilizar en la pregunta, “qué” o “quién”, indica la dificultad de una definición de la naturaleza de la Cruz. Preguntar ‘qué’ implica una condición ‘objetual’, sobre la que pueden realizarse acciones o depositarse significados; preguntar ‘quién’ implica una condición de ‘sujeto’ capaz de agencia propia que produce efectos sobre otros agentes o sobre la intercambialidad de las posiciones de agente y paciente. La teorización sobre la agencia de los objetos y la medida en que estos pueden ser considerados sujetos, e incluso las discusiones sobre si tal agencia es propia o atribuida, complejizan la distinción entre el qué y el quién. Más que una observación sobre el objeto en sí donde la agencia sería una propiedad intrínseca o atribuida de objetos y/o sujetos, tal complejidad llama a observar el sistema relacional en que la agencia emerge (ver sobre el tema de la agencia en actores no humanos, en particular materialidades objetuales, Santos Granero (ed., 2009). En un enfoque relacional, la agencia misma recaería no sobre un objeto o sujeto, sino que resultaría una cualidad emergente del sistema en el que unos y otros existen, como ha propuesto recientemente Anna Tsing (2019).

intensidad particular. La singularidad de este momento imprime su carácter a toda la historia *kruso'ob* aunque el desarrollo histórico posterior haya de alguna manera “enfriado” la cualidad agentiva de la Cruz.

Utilizo el término “enfriamiento” aquí como complemento de “calentamiento”. Calentamiento correspondería al momento de particular intensificación que corresponde a la emergencia mesiánica. Lo retomo de Viveiros de Castro (2002), quien lo propone para pensar el profetismo como “calentamiento histórico” del chamanismo. El concepto remite a la intensificación que ocurre en un momento particular y consiste en la radicalización de las premisas sobre las cuales se produce la reflexión chamánica y convierte a esas premisas en fuerzas transformadoras de la condición social, apelando a sujetos no exclusivamente humanos. La relevancia de dicho concepto para el caso del Culto de la Cruz radica en que permite pensar de conjunto un proceso que comprende momentos de calentamiento / intensificación y períodos de enfriamiento / des-intensificación.

Adicionalmente, pone énfasis en el hecho de que las formas que se ponen en acción en tal momento de intensificación no emergen en él por vez primera, sino que están presentes como parte de lógicas culturales previas que son catalizadas por una situación particular de crisis y/o conflicto (Fausto 1992: 387). Estas lógicas no son, por supuesto, las mismas en el caso de los *kruso'ob* que en el caso de los pueblos de las Tierras Altas de la Amazonía, realidades etnográficas en las que se basan las propuestas de Viveiros de Castro y Fausto pero son relevantes aquí por la posibilidad que generan de conducir la observación al examen de las lógicas culturales previas. Esta propuesta no es ajena a las discusiones sobre milenarismo o mesianismo entre los *kruso'ob* (véase Barabás 1974, 2008; Bartolomé 1976), pero dichas discusiones se orientan más a la observación de rasgos o características que pueden ser identificadas en procesos históricos anteriores a 1847. El tipo de reflexión que sigo en la investigación es que, aunque los rasgos o marcadores culturales pueden permitir reconocer un proceso de continuidad, lo relevante en tal proceso son las formas de acción y reflexividad que sustentan y hacen posible la emergencia mesiánica.

El primer identificador de la Cruz que se reveló a los mayas *máasewalo'ob* en 1850, es el ser humano que firma el texto fundacional de la religión *kruso'ob*; el *Almaj T'aan*. El *Almaj T'aan* revela a los *máasewalo'ob* su misión de emprender la guerra contra los yucatecos en su calidad de “verdaderos hijos de Dios”. Esta persona humana se denominaba Juan de la Cruz, de acuerdo con su firma en el texto de la Proclama y otros documentos, y el interés por identificarlo, ha formado parte de la investigación sobre el tema durante décadas. Así, Victoria Bricker considera que no se trataba de un nombre real sino de uno que identificaba a la figura religiosa con la autoridad de transmitir el mensaje de Dios y que varias personas habrían firmado con este nombre, probablemente quienes ocuparon sucesivamente el rol de secretarios de la Cruz pues tanto la Proclama inicial como las cartas siguientes permiten inferir que sus redactores, además de escribir tanto en maya como en español, conocían la doctrina cristiana a la vez que los recursos expresivos de la retórica maya (Bricker 1989: 206). El primer Juan de la Cruz habría sido Atanasio Puc, quien se desempeñó como sacerdote del culto hasta 1863. Tras su muerte, habría sido sustituido por Juan Bautista Chuc. Esta ocupación sucesiva de un sitio de enunciación, permite pensar en Juan de la Cruz como una posición enunciativa. La complejidad de esta posición excede el hecho de que varias personas humanas la hayan ocupado sucesivamente e involucra también las asociaciones sincrónicas de Juan de la Cruz como Jesús Cristo e incluso como la Cruz misma.

Don Dumond es de la opinión de que “parece evidente que Juan de la Cruz no es, en absoluto, una persona, sino más bien la Cruz misma, o Dios o el hijo de Dios hablando a través de la Cruz -con independencia de quien, o cuántas personas, puedan haber realmente escrito o dictado las misivas reales” (Dumond 1985: 304). Bricker sugiere que se trata de un Cristo indígena y que, como tal, el tema de la Pasión es parte constitutiva de su identidad (Bricker 1989: 290). Se trataría de la confluencia entre la figura del hijo de Dios, vocero y mediador ante los seres humanos, y la figura del líder rebelde del movimiento. La presencia en la Proclama de secciones en las que Juan de la Cruz es descrito a través de la historia de la persecución de Jesús por los judíos da cuenta de la asimilación de los motivos de

la persecución y el sacrificio en la historia de Juan de la Cruz. “Porque, en cuanto a mí, / En todas las horas / Me estoy cayendo; / Me están hiriendo; / Me están clavando; / Me están perforando espinas; / Con palos me están golpeando / Mientras paso a / Visitar Yucatán; / Mientras los estoy redimiendo a ustedes, / Mis amados hombres” (Bricker 1989: 295).⁹⁵

Las propuestas de Victoria Bricker y Dumond respecto a la identidad de Juan de la Cruz discurren en dos direcciones; comprender quién o quiénes ocuparon la posición enunciativa de Juan de la Cruz, y dilucidar la naturaleza de tal posición. Si bien varios seres humanos ocuparon dicha posición, con la responsabilidad concreta de enunciar los mandamientos de Dios a sus hijos, la posición misma es una que excede a la persona humana para convertirse en la imagen del hijo de Dios, Dios mismo y la Cruz que transmite los mensajes. Esa complejidad es la que hace posible las asimilaciones de la historia de la Pasión de Cristo como episodios de la vida de Juan de la Cruz en su labor de profeta. Juan de la Cruz es una posición enunciativa que constituye un nodo de agenciamientos múltiples.

Ahora bien, la necesidad de esclarecimiento de la identidad precisa de Juan de la Cruz que aparece de forma recurrente en los estudios sobre los orígenes del Culto de la Cruz, está atada a la suposición del carácter protagónico de Juan de la Cruz como Mesías (o como profeta) en la serie de revelaciones y mandamientos recogidos en el *Almaj T'aan* (Proclama de la Cruz). Alicia Barabás por ejemplo, dice que “el modelo de realidad que auspician el milenarismo y el mesianismo está fundado en la aparición y/o revelación divinas a un ‘escogido’, que recibe y transmite mensajes sagrados de salvación terrenal a una comunidad de ‘elegidos’ que se construye en el proceso” (Barabás 2008: 36). En esta interpretación la figura mesiánica es no sólo central, sino que se encuentra de alguna manera desligada de la voluntad colectiva; representa su expectativa de liberación y

⁹⁵ En concordancia con la lógica según la cual figuras diferentes pueden resultar equivalentes por la posición que ocupan, es interesante notar la relación de este fragmento, en el cual Cristo se describe a sí mismo en Yucatán sufriendo las penas propias de su martirio, con las narrativas en las que *K'ichkelem Yuum*, “Hermoso Señor” va huyendo de los judíos por Yucatán y durante su huida va encontrando milpas en las que hace crecer especies domesticadas, como el plátano, el frijol y el maíz. El crecimiento de los cultivos es detonado por su palabra predictiva (Vapnarsky 2009: 143).

reconstitución del mundo pero es ella quien asume el papel de conductor del colectivo y quien lo crea a través de su mensaje; se autoproduce a través de una revelación del plano divino.⁹⁶

Un enfoque diferente, proveniente de las discusiones sobre profetismo entre los tupí-guaraní, puede permitirnos comprender la figura de Juan de la Cruz de otra manera. En tal enfoque, se considera necesario “comprender cómo ocurren ciertos procesos de personificación, cómo son producidas en el movimiento ciertas figuras centrales de la acción política indígena, y cómo todo eso indica la constitución de los colectivos (Sztutman 2012a: 485). En esta perspectiva, la ubicación de las figuras involucradas en movimientos mesiánicos –o proféticos- como expresión de una producción propia del movimiento, es de alguna manera resultado de una voluntad y una comprensión colectiva sobre los posicionamientos necesarios para trastocar radicalmente una situación existencial dada, y la manera de producirlos. Así, el foco puede desplazarse del análisis de la persona específica que cumple la función de “líder carismático” o de “Mesías” a la posición particular que tal figura humana ocupa en la configuración relacional particular que emerge en el movimiento mesiánico. En este sentido, podemos interpretar la existencia de Juan de la Cruz como una posición enunciativa ocupada por personas diferentes, también como resultado de la necesidad del colectivo de producir esa posición particular pues ella realiza la posibilidad de instituirse como voz que guía los emprendimientos y como representante, diplomático, mediador entre el mundo humano y el divino a la vez que entre el colectivo *kruso’ob* y sus alteridades humanas; las autoridades yucatecas, los ingleses de Belice y los mayas “pacíficos”.⁹⁷

⁹⁶ Esa es la idea por ejemplo en el concepto de ‘dominación carismática’ de Weber, un tipo de autoridad legítima que descansa en “la entrega cotidiana a la santidad, heroísmo, o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas” (Weber 2002[1922]: 172) o en los movimientos de revitalización según la conceptualización de Anthony Wallace (1956: 270) en los que es un profeta quien recibe una revelación divina y la transmite al resto de su comunidad.

⁹⁷ Como veremos más adelante, puede constituirse también en mediadora de procesos de fragmentación interna, como los involucrados en el nacimiento de otros Centros Ceremoniales. Sería necesario considerar aquí también a los mayas que eligieron no seguir a la Cruz y negociaron con el gobierno yucateco, como los de Chichanhá y los de Kantunilkín. En 1872 fue dejada en la puerta de la Iglesia en Kantunilkín una carta invitando a sus habitantes a unirse a los rebeldes después de un ataque liderado por Juan de la Cruz Pomol,

Una comprensión de la Cruz como nodo de agenciamientos múltiples requiere pensar cómo confluyen en ella identidades que asumen los roles de la enunciación y la mediación entre colectivos humanos y entre los *kruso'ob* y Dios mismo, así como en las cualidades agentivas que hacen posible la enunciación y la mediación. Es por ello que en los siguientes apartados se analizará la comunicación escrita y oral de la Cruz. Como apunta Valentina Vapnarsky a partir de su análisis de la memoria *máasewal* actual, la comunicación a través de ídolos parlantes y de la escritura continúa siendo “el paradigma fundamental para la interpretación de la experiencia histórica *máasewal*” (Vapnarsky 2017: 190).

El Almaj t'aan. Comunicaciones escritas

Una de las formas de comunicación de la Cruz y las cruces en los primeros años fue la escritura. Desde el momento mismo de su nacimiento, la escritura fue una forma de comunicación privilegiada tanto hacia los seguidores de la Cruz como hacia sus oponentes. El texto que la historiografía conoce como Proclama de Juan de la Cruz es el primero de una serie cuyas transformaciones se han producido por adición al manuscrito original de 1850.⁹⁸ Ellas son la firmada por Juan de la Cruz de Cobá, Juan de la Cruz de Chichén y Juan de la Cruz de Maní en 1855, dejada en el pueblo de Tikuch después de un ataque; la de 1866 firmada por Juan de la Cruz Tres Personas; la de Juan de la Cruz Pomol de 1872 y la de junio de 1888, firmada por Señor Padre Tres Personas, Padre Juan de la Cruz (Dumond 1985: 296-298; Reed 1997: 521-522).⁹⁹ Se consideran las palabras fundacionales del

de San Antonio Muyil (Macías Zapata 2016: 149). Esta carta era uno de los “mandamientos” firmados por Juan de la Cruz.

⁹⁸ Fue publicada originalmente por Villa Rojas (1987[1945]: 459-469), y en una versión que incorpora fragmentos de una copia posterior de 1887, por Bricker (1989: 341-369).

⁹⁹ He tomado las referencias de estas cartas de Dumond (2005[1997]). Ellas fueron publicadas originalmente en el Periódico Oficial del Estado de Yucatán “Las garantía sociales” (Mérida), 17 de octubre de 1855 (Carta de Juan de la Cruz de Maben), Periódico Oficial del Estado de Yucatán “La razón del pueblo”, Mérida, 4 de enero de 1872 (Carta de Juan de la Cruz Pomol al pueblo de Kantunil), El Espíritu Público, Campeche, 19 de julio de 1867 (“El Cristo de los bárbaros”, Carta de Juan de la Cruz al General Paulino Martín) y El Espíritu Público (Campeche), 20 de octubre de 1866. Busqué estas publicaciones en los archivos de la Hemeroteca Nacional de México y la Biblioteca Yucatanense, y en ninguno de los dos aparecen los números que

movimiento y se han transmitido de forma oral y escrita, conservadas como libros en los centros ceremoniales y durante mucho tiempo recitadas colectivamente en “ocasiones especiales como sequías, luchas políticas, en busca de interpretación de comprensión e interpretación de los tiempos venideros, o para dirigir el comportamiento de cada persona y para fortalecer la esperanza” (Vapnarsky 2017: 33). La tradición máasewal conoce estas palabras como *Almaj T’aan* y en algunas ocasiones también como “testamento”. En su forma de libro se denominan *Santo Ju’un*.

En su capacidad de comunicarse por escrito, la Cruz lo hace en dos dimensiones diferentes. Por una parte, enuncia las *Almaj t’aan*, palabras que contienen un mensaje a sus hijos; son palabras que hablan de guerra, de la llegada del momento de alzarse contra los blancos, a la vez que de la veracidad de las palabras de Dios. Además de estos mandamientos de 1850 y los posteriores, Juan de la Cruz firmó nueve cartas, de las cuales se conservan cuatro, dirigidas al entonces Gobernador de Yucatán Miguel Barbachano y una al Comandante General de Valladolid. Todas fueron escritas en un breve período del año 1851.¹⁰⁰

Las cartas dan cuenta posiblemente de la efervescencia del momento fundador, uno en que la capacidad enunciativa de Juan de la Cruz alcanzaba no sólo a proclamar los mandamientos a sus hijos, sino a comunicarse con los representantes de sus enemigos, nombre con el que el *Almaj t’aan* define también a los ts’ules, por ejemplo cuando dice *Mix bikin bin ganarnak ts’ulo’ob enemigo’ob*, “los ts’ules nunca ganarán, los enemigos” (Bricker 1989: 360).¹⁰¹

contienen estas cartas. La de 1888 se encuentra traducida al español en Bartolomé y Barabás (1977) y aparece reproducida en el Anexo 2.

¹⁰⁰ Las fechas de este conjunto de cartas son 11 de agosto, 20 de agosto, 24 de agosto, 28 de agosto, 6 de septiembre y 26 de septiembre de 1851. Se encuentran resguardadas en el Archivo General de Yucatán y publicadas en línea. Bricker sugiere que las cartas a Barbachano han de haber sido al menos nueve durante ese año pues en la carta del 24 de agosto Juan de la Cruz reclama que no ha recibido respuesta a sus siete “mandamientos” anteriores y en la del 24 de agosto repite el reclamo refiriéndose a ocho “mandamientos” enviados anteriormente (Bricker 1989: 375). La carta fechada el 28 de agosto de 1851 fue traducida por Bricker (1987: 370-382).

¹⁰¹ Según Hanks, esta definición de los *ts’ulo’ob* como el Enemigo, escapa a los marcos de referencia del resto del documento y sus términos, cuyos referentes más inmediatos pueden ser encontrados en las *doctrinas* de Coronel y Beltrán. El término estaba destinado hasta entonces para el demonio, la carne y las

Estas cartas son también *almaj t'aan*, mandamientos. Por ejemplo, la enviada el 28 de agosto de 1851 al gobernador de Yucatán Miguel Barbarchano dice:¹⁰²

Mientras que me resulta muy necesario enviarle uno de mis mandamientos a sus manos para que la suprema causa sea leída para que pueda ser escuchada por todos vuestros generales comandantes y todos los capitanes tenientes sargentos y toda la tropa.

Además de presentar sus reclamos como mandamientos, es interesante también que la recepción esperada de los mismos es que sean leídos, a través de un secretario, a toda la tropa; un modo enunciativo similar al que eran presentados entonces y se siguieron presentando durante mucho tiempo, los mandamientos de Juan de la Cruz a sus propios seguidores, en lecturas colectivas de las palabras fundacionales. En estas cartas a Miguel Barbarchano, escritas en primera persona, es posible reconocer en ocasiones a Juan de la Cruz y en otras a la propia Cruz y se presenta en ellas como enviado por su Padre.

En la carta del 28 de agosto de 1851 al gobernador Barbachano, la Cruz dice que desde que mataron a su patrón (refiriéndose a Manuel Nahuat), ya no tiene con quien hablar. Por esa razón, aunque lo interroguen no hablará, *tumen tu licencia in yuume' jalil in Patron bin t'aanaken yéetele'. Ma' in tulakal sisajbil bin t'aanakeni'*; “porque con el permiso de mi padre, solo existe un patrón mío con quien voy a hablar. ¡No con toda la creación hablaré!” (Bricker 1989: 371). La Cruz se queja de que los yucatecos han robado sus pertenencias. Ellas incluyen desde las velas votivas hasta los animales y el maíz. Todas son suyas pues, dice: “yo existo entre mis tropas” (Bricker 1989: 372). En la del 6 de septiembre de ese mismo año, es igualmente la Cruz quien se queja: “Has de saber, pues, Don Miguel, que son ya muchas las ofensas que me han hecho las tropas que te están subordinadas: el 24 de marzo me tomaron en mi pueblo Chan Santa Cruz, y me amarraron cuando me

cosas de este mundo (Hanks 2010: 366). Este es un indicador de la radicalización en la posición confrontativa entre *masewalo'ob* y *ts'ulo'ob*.

¹⁰² Esta carta aparece en Bricker (1989) y es reproducida en el Anexo 1.

llevaron al rancho Kampocoche, e hicieron a mis espaldas grande [...], silvando, y palmoteando...”.¹⁰³

Uno de los principales contenidos de la carta del 28 es el pedido -o mejor decir exigencia pues del incumplimiento del pedido devendrá un castigo- de la realización de una gran fiesta en la Catedral de Mérida (que incluyera 30 misas, velas, flores, una gran procesión y una gran corrida de toros). En la del 26 de septiembre dirigida al comandante de Valladolid donde indica la realización de una fiesta similar, dice: *ca binel ament ubetal titen Juan de la Cruzen Cahna len tiu Cahil x Balam Na*, “haréis vosotros que se haga para mí / yo que soy Juan de la Cruz /que residio en el pueblo de la Casa del Jaguar” (Bricker 1989: 374).

Es interesante cómo el cambio de destinatario implica en la mediación de Juan de la Cruz un cambio de tono y, en cierta medida, también de contenido. La carta del 28 de agosto habla de reconciliación, de poner fin al enfrentamiento, y se refiere a los ts'ules como *in sihsah ts'ulo'ob*, “mis ts'ules engendrados”. *Cah tu tuchiten ucihcelmil in yum utial Comicionadoil tah vichilex yolal cah Yanac tex hunpel hun olal ꝥ hunpel yacunah tahbahtanbaex ꝥ insisah masevalilob*; “La Belleza perfecta de mi padre me envió como comisionado entre ustedes, con el fin de que haya para ustedes un poco de paz y un poco de amor entre ustedes y mis indios engendrados”.¹⁰⁴ Esto indica que la labor de Juan de la Cruz era también una de diplomacia humana, capaz de negociar con el enemigo apelando a estrategias diversas, como la amenaza o el llamado a la reconciliación, o combinando ambos, como ocurre con esta carta pues a pesar de estos mensajes de conciliación, si los mandamientos no son cumplidos, entonces vendrá un castigo.

Los *Almaj T'aan* (“mandamientos”) de 1850 conocidos como Proclama de Juan de la Cruz, están igualmente firmados por “Yo, Juan de la Cruz, residio en el pueblo

¹⁰³ Carta de Juan de la Cruz a Don Miguel Barbachano del 11 de agosto de 1851, traducida por el padre José Canuto Vela. Una transcripción de la misma aparece en el Anexo 1.

¹⁰⁴ Nótese el uso de “comisionado” para describir su labor como mediador entre el Padre Celestial y sus hijos engendrados. Es el término con el que se denominaban también los miembros de la delegación que negociaba en ese entonces los frustrados acuerdos de Chichanhá.

de la Casa del Jaguar. Yo, Juan de la Cruz, en el pueblo de X-Cenil. Partí de allá, Chichén”¹⁰⁵ e igualmente la primera persona puede ser identificada en algunas partes del texto con Jesucristo, pero en otras parece ser la Cruz misma la que ocupa la posición enunciativa; por ejemplo cuando dice: *U yax chum t’aan in patron Don Manuel Nauat*, “El primerísimo líder fue mi patrón, don Manuel Nahuat”¹⁰⁶ (Bricker 1989: 344).

Juan de la Cruz se autoidentifica también como el “verdadero Cristo”, con títulos alusivos como el “Hijo de Dios” o “el Creador de cristianos”. Sus palabras están dirigidas a sus hijos, los cristianos, que no eran otros que los mayas rebeldes. Su instrucción principal: que se alcen contra los *ts’ules* con la promesa de que, con su protección, no serán heridos por las balas.

El lenguaje de la Proclama explicita una oposición que se reforzaba por la atribución de “verdaderos cristianos” asumida por los campesinos ‘indios’ protagonistas del alzamiento armado. Desde hacía décadas, el cristianismo traído por los conquistadores había adquirido una forma propia entre los habitantes de la península de Yucatán. Eran formas que variaban probablemente dependiendo de factores tales como la cercanía a una ciudad o la condición social pero en general el catolicismo era parte del mundo común de los habitantes de Yucatán.

En la Proclama, sin embargo, hay una diferenciación explícita. Los verdaderos cristianos son los insurgentes, los que se denominan *cristiano cahe’ex* (cristianos pueblerinos). Son ellos los que han recibido la palabra revelada y el mensaje de

¹⁰⁵ *Ten Juan de la Cruz Cah nalen ti u Cahil x Balam Na Ten Juan de la Cruz Cah nalen ti u Cahil, x Cenil ti hok balen Chi Chene* (Bricker 1989: 382). Otros documentos firmados por Juan de la Cruz enuncian sus atributos (residencia y origen) de manera similar.

¹⁰⁶ Como se puede apreciar, el término que Bricker traduce como “líder” es *chum than*, escrito como *chum t’aan* y utiliza luego el término Patrón en español. *Chum than* era la denominación de un cargo que llegó a significar simplemente “oficial” en las últimas décadas del período colonial, pero que derivaba de uno de los títulos tradicionales de los gobernantes locales. Según explica Restall, *chum than* es un término cargado de imaginaria indígena. *Chun* significa “asiento”, “base”, “causa”, “fuente” y *than*, “palabra”. Evoca así el sentido de las bases representativas de la ley indígena. La cualidad de gobierno evocada por la palabra era la capacidad hablar a nombre del Cah, la unidad básica política y territorial de las comunidades (Restall 1997: 311-312). No es fortuito que el título utilizado para referirse a esta posición aluda no solo a un rango sino al manejo de la palabra. El *chum t’aan* Manuel Nahuat murió en el ataque a Chan Santa Cruz por las tropas de Rómulo de la Vega en 1851.

Dios, y es un mensaje en el que la separación de los ts'ules se explicita a partir de que los verdaderos cristianos son los máasewalo'ob y su existencia se define por su posición de guerra frente a los ts'ules.

Los documentos escritos pueden revelarnos la posición de los máasewalo'ob como verdaderos cristianos y permitirnos reflexionar sobre la labor mediadora de la palabra escrita ante la propia comunidad máasewal y con las autoridades yucatecas. Sin embargo, tener una mirada más completa requiere intentar explorar -a pesar de lo exiguo de las evidencias históricas- la puesta en escena de las palabras fundacionales. La relevancia de tal exploración es aún mayor considerando que el silencio de la Cruz, o sea el cese de una manera particular de enunciar los mandamientos divinos, transformó cualitativamente la distribución del poder político entre los grupos rebeldes a mediados de la década de 1860, luego del asesinato de Venacio Puc. Veamos entonces qué podemos atisbar sobre las palabras de la Cruz enunciadas oralmente.

La enunciación ritual

Se conoce relativamente poco sobre la acción ritual en que las cruces parlantes enunciaban los mensajes de Dios durante los primeros años del movimiento. Aproximadamente en el año 1863, y asociado con un cambio en la forma de gobierno, la Cruz “dejó de hablar”.¹⁰⁷ Este hecho pudiera considerarse un marcador del “enfriamiento” de la situación singular que permitió la emergencia del culto de la Cruz pues aquello que caracterizó los momentos iniciales -la confluencia entre el mando militar y el religioso, en el que el *Nojoch Tata* o Patrón de la Cruz era también el jefe militar, y la enunciación directa de los mandamientos de la Cruz en la acción ritual- no aparecerían más. Es necesario apuntar, sin embargo, que ello no significó un cese de la comunicación con la Cruz sino un cambio en la forma de comunicación. Aunque la Cruz ya no “hable”, todavía se comunica con sus fieles a través de señales.

¹⁰⁷ Hasta ese momento, el *Nojoch Tata*, sacerdote principal del culto, era también la autoridad política principal. A partir de ese momento pasó a desempeñar una función todavía de importancia, al frente de todas las tareas de la Iglesia, pero subordinado al mando militar (Jones 1974: 661).

Los testigos que dejaron reportes escritos sobre la acción ritual alrededor de la Cruz (o las cruces) eran foráneos cargados con los prejuicios yucatecos, en su mayoría soldados embebidos de la ideología dominante según la cual el conflicto armado correspondía a una lucha entre la civilización y la barbarie. Para los yucatecos, los rebeldes no podían ser sino bárbaros supersticiosos con predisposición a la violencia y la credulidad y, en consecuencia, susceptibles de manipulación. Según ellos, la enunciación ritual de la Cruz no podría ser otra cosa que un intento de engañar a todos sirviéndose de sus supersticiones. Es esta la concepción que se encuentra en la base de que autores contemporáneos como Serapio Baqueiro, atribuyeran la creación del culto a José María Barrera, un mestizo (Baqueiro 1878-1887, V. 2: 385-386).

La primera descripción de este tipo es de la autoría de Juan María Novelo, comandante de la columna que atacó el 22 de marzo de 1851 Chan Santa Cruz, el sitio donde había nacido el culto y que se convirtió rápidamente en un lugar de relevancia para las comunidades de los alrededores. Novelo consigna en su informe:

el grado de superstición en que se mantienen ... a los indios, habiéndoles hecho creer respecto de la adoración de las cruces, que estas fueron aparecidas en un pozo del mismo rancho, que hablan y que a nombre de la Divinidad les aseguraron el triunfo de la causa que ellos sostienen, siempre que llegasen a ocupar Kampocolché. De todas partes del interior bajan a Chan Santa Cruz porción de familias, con el exclusivo fin de conocer y adorar a las cruces, encenderles velas y obsequiarlas con dinero, maíz y otros efectos.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Despacho de José María Novelo del 1 de abril de 1851, en Dumond (2005[1997]: 272). Durante esa incursión militar Novelo tomó las cruces que eran objeto de veneración con velas y ofrendas y las condujo a Kampocolché en su tabernáculo. Murió en ella también Manuel Nahuat, el primer Patrón de la Cruz. De Manuel Nahuat se conoce poco. En una carta de marzo de 1851 que el comandante Pedro Ek envió a Manuel Nahuat lo llama "amado Patrón" dando cuenta de que le estaba haciendo llegar un real para que Nahuat le vendiera uno de los cuerpos de "Nuestro Señor", así como una vela, un rosario, y algunos fragmentos de restos de cera derretida para distribuir entre las familias que lo requieren. Rugeley sugiere que 'cuerpo' podría referirse a un ícono (Rugeley 2001: 59). Según la nota de Rugeley, 'cuerpo' es la palabra que se usa en el texto resguardado en el Archivo Histórico de la Defensa Nacional, xi/481.3/3257, 17 marzo 1851. Se trata de una traducción al español del original en maya, desaparecido.

La frase que revela aquí la mirada yucateca es la de “habiéndoles hecho creer”, porque remite a la imposibilidad de que los allí reunidos hayan sido autores del culto y de las formas particulares que este tomaba. Una descripción posterior proviene de Felipe de la Cámara Zavala, soldado de la compañía de Díaz de la Vega, quien llegó a Chan Santa Cruz en febrero de 1852:

...un galerón oscuro que les servía de iglesia, había en un extremo de él, un altar al que nadie podía llegar más que el encargado de las tres cruces. Encima del altar se hallaban estas, vestidas de hipil y fustán; detrás del citado altar, había una excavación en la que estaba colocado un barril, que servía como de tornavoz dándole a la voz un sonido hueco y cavernoso. Todo eso se hallaba muy oculto a la vista de los que se hallaban en la cpa. [capilla] de la iglesia: dentro de la excavación se metía el encargado de hablar lo que Barrera quería que se dijese a la multitud (Felipe de la Cámara Zavala, memorias, en Dumond 1985: 288).

Descripciones posteriores de fuereños explican el mecanismo de manera bastante similar hasta aproximadamente 1863 cuando terminó, de manera violenta el gobierno de Venancio Puc.¹⁰⁹ Lo que es posible reconocer a partir de estos reportes es que las cruces se encontraban en un sitio denominado La Gloria, al fondo de la construcción que las albergaba y no era posible verlas para quien no fuera parte de sus cuidadores directos. Desde allí emergía una voz que hablaba en primera persona como la Cruz misma. Para ese momento, había oraciones católicas y cantos y todos se congregaban alrededor del templo para asistir a las palabras de la Cruz. Es posible, aunque no hay manera de corroborarlo, que además de respuestas específicas, se recitaran desde entonces los mandamientos de Juan de la Cruz.

¹⁰⁹ Ver por ejemplo las memorias de José María Rosado sobre su tiempo en cautiverio en Chan Santa Cruz en 1858 (Rosado 1931) y las de Aldherre en 1865 publicadas en Aldherre 1869: 73-81. Un fragmento aparece en Careaga 1990, I: 239-243. Nelson Reed hace un resumen de varios reportes y describe la situación típica de la enunciación de la Cruz: “...cada entrevista con la Cruz se anunciaba en la tarde tañendo campanas y tocando la banda militar. El trabajo normal se interrumpía enteramente. Las oraciones católicas y los cantos mantenían el entusiasmo religioso durante toda la tarde y la noche, mientras los *kruso’ob* se congregaban en el templo y fuera de él. A medianoche, llegando la emoción al colmo, sonaba el silbato, seguido de un profundo silencio. Dios había bajado” (Reed 1971: 212).

Los testimonios ingleses -como los del capitán W. Anderson del *Second West India Regiment* y los oficiales Plumridge y Twigge en 1861- sobre la Cruz son diferentes de los yucatecos porque llegaron como enviados del gobierno de Belice o como exploradores. Lo que esas descripciones indican es que la Cruz formaba parte de las negociaciones con los extranjeros, al ser consultada sobre el curso de acción a seguir (Vapnarsky 2017: 189).

Por ejemplo, en el ataque sobre Bacalar del 21 de febrero de 1858 los *kruso'ob* tomaron un grupo de prisioneros y W. Anderson, un capitán inglés, fue enviado al lugar por el superintendente de Honduras Británica para negociar el rescate. Coincidió allí con James Hume Blake, un magistrado de Corozal, quien se encontraba haciendo negociaciones por su cuenta. Al llegar, se les dijo que la Cruz debería ser consultada. En el despacho del superintendente de Belice, Philip Seymour, narra que reunidos frente a la casa que alojaba la Cruz, cantaron dos niños nombrados 'ángeles', acompañados de sonidos de tambores y cornetas. Arrodillados afuera quedaron, después del canto, los jefes subordinados y los soldados, mientras que el jefe Venancio Puc se mantenía adentro. Cerca ya de la medianoche los prisioneros fueron colocados en línea frente a la casa. El capitán Anderson escuchó un "silbato chirriante" y al terminar, escuchó el anuncio de que la Cruz demandaba un rescate más alto por los prisioneros. Se negoció un retraso del pago por no contar con el dinero exigido en ese momento y la Cruz propuso entonces canjear los prisioneros por Manuel Perdomo, comandante *kruso'ob* de la guarnición de Bacalar que había sido hecho prisionero por las tropas yucatecas. Anderson se negó a hacer el canje. En consecuencia, se dictó la sentencia de muerte de los prisioneros, la cual se ejecutó con machetes y a razón de un soldado ejecutor por cada prisionero (Dumond 2005[1997]: 338-341).

En marzo de 1861 visitaron Chan Santa Cruz los oficiales Plumridge y Twigge.¹¹⁰ Ambos habían sido comisionados por el capitán Thomas Price, superintendente de

¹¹⁰ La información de Plumridge y Twigge se encuentra en varios reportes emitidos ese año a las autoridades de Honduras Británica y algunos fragmentos pueden leerse en Dumond (2005[1997]: 365-370). Informes complementarios son los de José de los Ángeles Loeza, quien se encontraba prisionero en Chan Santa Cruz durante la visita de Plumridge y Twigge. Su relato está publicado en Rugeley (2001: 79-82).

Honduras Británica (actual Belice), para entregar a Venancio Puc un contundente mensaje exigiendo una disculpa por varias incursiones realizadas en el territorio británico. Al llegar con Puc este les dijo que debían esperar que “Dios viniera”. Desarmados, fueron confinados en un cobertizo hasta que, a medianoche, se les llamó a la Iglesia. Conducidos en la oscuridad ante la presencia de la Cruz, esta se manifestó como una voz tenue en medio de un profundo silencio, para decir que estaba insultada con la carta enviada por el Superintendente y que estaban dispuestos a pelear si esas eran las intenciones de los ingleses. Por intervención del intérprete que los acompañaba, quien dijo que no venían por esa razón sino a establecer acuerdos de paz, la voz respondió: “Muy bien, si los ingleses desean hacer la paz y comerciar con nosotros hoy y vender, nosotros estamos muy bien satisfechos, ustedes pueden ir a Belice y decirle a su general que me envíe mil arrobas de pólvora, y yo pagaré por ellas en oro o en mulas... Esperamos la pólvora en cuatro semanas” (Dumond 2005[1997]: 367). Habiendo salvado su vida, los oficiales ingleses tendrían que pasar todavía por una serie de humillaciones como tragar chiles picantes, bailar y cantar ante Puc para su divertimento y tomar grandes cantidades de anís hasta vomitar. Puc estuvo borracho varios días y no los dejó abandonar Santa Cruz pues les dijo que solo la Cruz podría autorizarlos a marchar y, según supieron durante esos días, Dios no hablaba cuando Puc estaba borracho (Dumond 2005[1997]: 368).

Es importante mencionar que ambos eventos ocurrieron durante el gobierno de Venancio Puc, caracterizado por un control autoritario y la utilización de la Cruz para la justificación abierta de actos violentos, como el del asesinato de los prisioneros de Bacalar. Años más tarde en 1888, otro viajero inglés, William Miller, llegó a Santa Cruz. En ese momento, la Cruz principal se encontraba en Tulum. Miller narra que sus hombres se negaron a ir más allá de Santa Cruz pues sabían que “todo extranjero tenía que ser entrevistado por la cruz y temían la ordalía” (Miller 1889: 26). Este testimonio indica algo fundamental en la manera en que la Cruz participaba en la negociación directa con los extranjeros: siendo sometida a ella el conocimiento y la decisión sobre los mismos.

Un elemento común en los reportes tanto de los yucatecos como de los ingleses, es el escondimiento de la voz de la Cruz. Los yucatecos atribuían este hecho al deseo de engañar a los fieles y lo presentaban como una manipulación de líderes inescrupulosos sobre creyentes supersticiosos. Sin embargo, tal explicación corresponde con una mirada prejuiciosa incapaz de comprender las lógicas internas del fenómeno. En la dirección de acercarnos a un entendimiento maya, es necesario comenzar por reconocer las razones de la pragmática de la comunicación cultural en contextos mesiánicos, con raíces también en la experiencia cultural maya. Un mecanismo tal es reconocible por ejemplo en el levantamiento de Cancuc de 1712. María de la Candelaria, identificada como la Virgen María y llamada en ocasiones María de la Cruz, daba sermones enunciando en primera persona las palabras de la Virgen. En otras ocasiones, santificaba las acciones de los rebeldes desde una ermita en la que escuchaba la voz de la Virgen y la traducía a sus seguidores. Las declaraciones de varios testigos indican que solamente un grupo muy reducido de personas podía ver lo que había detrás del petate que dentro de la ermita separaba el espacio oculto de la vista del espacio visible (Viqueira 1993: 7).¹¹¹ En el reporte de Fray Francisco Ximénez sobre la sublevación, lo describe de la siguiente manera:

La ermita tenía de largo como ocho varas y de ancho cinco, de bajareque. Dentro de la ermita tenían una división de petates, que lo que quedaba oculto con ellos sería como una vara. Arrimado al petate tenían un altar con una Nuestra Señora, un San Antonio y otras imágenes. [...] Si había que ordenar o mandar, entraba la indizuela (María de la Candelaria) por debajo de los petates y habiendo estado detrás de ellos algún rato salía diciendo que la Virgen mandaba lo que a ella le habían aconsejado alguno de los mayordomos o el que llamaban Secretario de la Virgen (Ximénez 1931: 281).

La ubicación de las cruces en el espacio denominado La Gloria, oculta a la mirada de los presentes, guardadas en un tabernáculo (según describió Novelo que se

¹¹¹ En este artículo Juan Pedro Viqueira intenta responder a la pregunta de qué había detrás del petate y después de examinar los testimonios de testigos y seguir las especulaciones de los españoles al respecto, llega a la conclusión de que “seguimos sin saber qué era lo que estaba detrás del petate” (Viqueira 1993: 57).

había llevado las de Chan Santa Cruz en 1851) es la forma paradigmática en la que se encuentran hoy en las cinco iglesias de los Centros Ceremoniales actuales: Chumpón, Tixcacal Guardia, Tulum, Chanca Veracruz y Cruz Parlante. Las Iglesias son de plano rectangular con la entrada principal en uno de sus lados más cortos y dos suplementarias a los lados, cerca de La Gloria. De la entrada principal hasta el arco que divide La Gloria del resto del espacio, se colocan sillas a ambos lados en los que se sientan los *nukuch máako'ob*. Detrás del arco divisorio se encuentra una mesa con velas que son colocadas como ofrendas. Detrás de la mesa, el altar en el que están colocadas las cruces (ilustración 8).

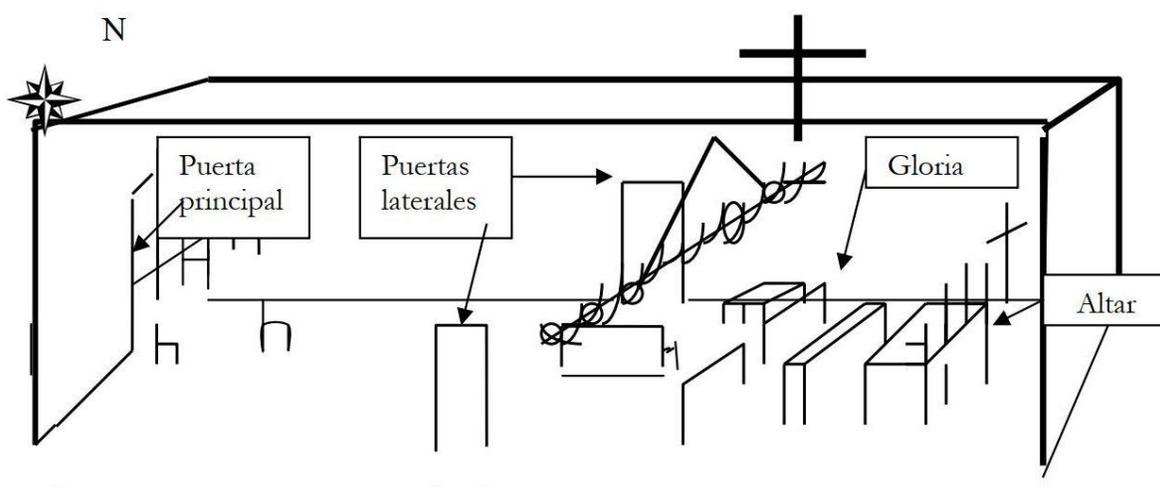


Ilustración 8. Diagrama de la Iglesia de Chanca Veracruz (Tomado de Estrada Lugo 2005: 187)

A través del análisis lingüístico de narrativas sobre la guerra, Valentina Vapnarsky aporta argumentos que nos permiten también comprender la lógica tras el escondimiento de la Cruz y del mecanismo de producción de su voz. En los relatos de guerra, nota que hay una ausencia de descripciones del Culto de la Cruz o de la forma de ejecución de su palabra (Vapnarsky 2017: 224). No tenemos por tanto relatos en la memoria oral que pudieran confrontarse directamente con las descripciones de testigos foráneos y prejuiciados de la época. Pero la ausencia de tales descripciones es informativa también de una intención.

En los relatos existentes, la Deidad, que generalmente es denominada *Hahal Dyoos*, “Dios Verdadero”, *Ki'ichkelem Yuum*, “Hermoso Señor” o incluso, aunque

más raramente, Juan de la Cruz, asume un “yo” sin ambigüedad ni rastro de intermediario comunicativo (Vapnarsky 2017: 224).

[...] desde un punto de vista narrativo y desde un punto de vista pragmático, este despojo de la escena de la actuación, o más exactamente este del dispositivo de comunicación mediada, tiene un efecto muy importante: la voz de la deidad parece venir directamente de la nada, es decir, absolutamente de todas partes. Desde el punto de vista religioso, son la omnisciencia y la omnipotencia divinas las que se refuerzan y el papel del profeta como intermediario, se borra” (Vapnarsky 2017: 225).¹¹²

Es importante notar que este borrado del intermediario es resultado de un proceso de transformación del dispositivo comunicativo en la memoria colectiva. “La referencia a una doble voz, la de Dios como mandatario, y la de su conducto Juan de la Cruz desapareció para acabar con un único “yo”, presentándose como único representante de los actos que ha realizado [...] Los que recuerdan las palabras no diferencian entre él y *Ki'ichkelem Yuum* y *Hahal Dyos*, ya sea porque es un canal neutral o porque se identifica totalmente como una deidad” (Vapnarsky 2017: 225). En el caso de la acción ritual, tal borrado del intermediario en el que la fuente de producción de la voz se encuentra oculto, no es resultado de un proceso de transformación en la memoria sino que, al parecer, formaba parte de la pragmática de la acción ritual. Ella orientaba a borrar la presencia del intermediario y presentar la voz de Dios como el enunciador único, reforzando así su omnipotencia y ubicuidad. Veamos ahora cómo la presentación de la palabra de Dios tanto a través de comunicaciones escritas como en la enunciación ritual implica la construcción de un tipo particular de autoridad coherente con los propósitos iniciales del movimiento.

Autoridad

¹¹² Traducción propia del original en francés

La forma de presentación de los mandamientos de Dios a través de su intermediario Cruz-Juan de la Cruz tiene consecuencias sobre la manera en que son, o se espera que sean recibidos, entre sus seguidores. Sus designios son presentados como incuestionables y fuera del alcance de los dilemas humanos. Es de las palabras de la Cruz, y de la Cruz misma, de donde emana toda la autoridad, y así es presentada cuando se habla sobre ella, y no solo desde ella misma (como aparece en los *almaj t'aan* y las cartas). Por ejemplo cuando José María Barrera, entonces jefe militar de las tropas rebeldes, escribe al gobernador Miguel Barbachano en 1851, menciona a la “Santa Cruz Tres Personas” en tercera persona diciendo: “Pongo en conocimiento de usted y de los magistrados de Belice que la Santa Cruz Tres Personas le habla a su Secretario General y le dice que a esta fecha, usted debe ser informado de que la Santa Cruz le ruega a usted que les dé a ellos pólvora, municiones y todos los implementos de guerra” (J.M. Barrera y J.V. Reyes al superintendente de Belice, enero de 1851, citado en Dumond 2005[1997]: 276).

En las historias recogidas por Vapnarsky sobre la guerra, diferentes eventos, que involucran tanto a *máasewalo'ob* y *ts'ulo'ob* como a facciones de *máasewalo'ob*, estos aparecen como orquestados por una voz divina que toma decisiones tácticas, da órdenes precisas y predice el resultado de las acciones (Vapnarsky 2017: 221). En este sentido, la memoria de los eventos y su reelaboración en la memoria histórica, corresponde a la concepción de la autoridad que emana de la posición de la divinidad.

Los mandamientos de la Cruz cubrían un espectro que alcanzaba varios ámbitos, desde órdenes tácticas y estratégicas para la consecución del conflicto armado (Bricker 1989: 344-369) hasta comandos éticos como “no matarás a tu enemigo si está de rodillas”. Comprender de qué manera una figura más-que-humana de autoridad absoluta -y con autoridad me refiero aquí a un poder legitimado, que cuenta con la aceptación de sus seguidores- impacta a las autoridades humanas (el Patrón, la voz enunciadora, y los jefes militares) obliga a pensar en una complejidad mayor.

Un primer impacto esperable es que dicha autoridad sea transferida por ejemplo al Patrón, en virtud del prestigio que le da su particular relación con la Cruz; sin embargo, durante los primeros años del movimiento, la autoridad humana se encontraba dividida en al menos tres personas, que distribuían entre ellas las responsabilidades militares y los deberes religiosos. Fue Venancio Puc, gobernante de Chan Santa Cruz entre 1854 y 1863, quien eludió este sistema y se volvió un jefe autoritario e instauró un régimen marcado por la coerción y la violencia, en el cual la Cruz participaba más bien de una manera subordinada. A la vez, los momentos de instauración de regímenes de ejercicio autoritario y coercitivo poder son una oportunidad de observar los esfuerzos por limitar la acción de esos líderes de maneras radicales. Las pugnas por derrocar a este tipo de líderes, sumadas a disputas por el poder condujeron, de manera más dramática, a una serie de asesinatos (Gabbert 2019: 177-180).

Tomando como ejemplo el gobierno autoritario de Venancio Puc, que, si bien no fue el único fue el más relevante por la duración y las consecuencias de su manejo coercitivo del poder, es posible considerar que la concentración del poder político era inversamente proporcional a la efectividad de la autoridad no humana que la Cruz encarnaba. Cuando Venancio Puc acaparó el poder político y lo ejerció de manera autoritaria y violenta, la autoridad de la Cruz dejó de ser efectiva. Esto es visible en los argumentos que los asesinos de Puc esgrimieron para justificar sus actos.¹¹³

¹¹³ Dionisio Zapata y José Leandro Santos declararon en carta enviada al superintendente de Belice el 1 de enero de 1864 que estaban horrorizados por los actos cometidos en nombre de Dios y que la Divina Providencia los había hecho conscientes de que se trataba de un fraude (Grant 1974: 675).

Finalmente llegó el día en que la Divina Providencia iluminó nuestras mentes, y en que arriesgando nuestras propias vidas eliminamos a los iniciadores de todos estos crímenes... ellos fueron, primero, el hombre que se auto titulaba Patrón de la Iglesia, un anciano que actuaba como su secretario, y un chico, o más bien un joven que era en realidad la persona que solía hablar y administrar justicia con semejante energía (Dumond 2005[1997]: 384). En su bosquejo de la historia que los llevó a tomar la decisión de eliminar a Venancio Puc, dijeron además que durante los últimos dieciséis años “una voz ha sido oída entre nosotros, la cual se nos ha dado a entender que es el mismo Dios. Ella como tal era venerada. Ella administraba la justicia y como no había la menor ilustración entre nosotros, nos dejaba estupefactos cuando oíamos y veíamos lo que estaba sucediendo; después de algún lapso de tiempo, sin embargo, ella fue la causa de mucha maldad” (citado en Dumond 2005[1997]: 383).

Venancio Puc, *Nojoch Tata* o Patrón de la Cruz y también superior Jefe militar, concentró en sí el poder militar, religioso y político. “Él había tomado el rol del Patrón, y lo había convertido en una posición de poder mucho mayor que la ostentada por los generales o los jefes de los pueblos antes de la guerra, basado en su control de la Cruz” (Reed 1997: 519). Ya en 1858 era claro que Puc acudía a la Cruz Parlante para justificar sus acciones y que éstas eran marcadamente violentas y sangrientas. En su posición de *Nojoch tata* había logrado poner la autoridad de la Cruz a su servicio, para legitimar su pretensión de poder absoluto. Sus órdenes no eran ya viables o contradecían los mandamientos originales. Esto hizo que el cuestionamiento sobre su fiabilidad fuera aumentando (Landrove 2017).¹¹⁴

El 23 de diciembre de 1863, la concentración del poder en la figura del jefe supremo llegó a su fin con el golpe de estado de sus principales generales, Dionisio Zapata y José Leandro Santos. Estos asesinaron a Venancio Puc y a sus dos principales asistentes rituales (Reed 1997: 521). Es importante anotar que, durante la guerra, eran bastante recurrentes las fricciones con cualquier oficial que fuera percibido como dictatorial (Landrove 2017).

El detonante final fue, según Zapata y Santos (los generales golpistas), el plan de Puc de reunir todo el ejército y avanzar hacia el oeste en dirección a Tekax con el objetivo de seguir hacia Oxkutzcab, Mérida y lograr la expulsión total de los yucatecos. Para ello, ordenó matar a todos los prisioneros que tenían en ese momento en Santa Cruz (Reed 1997: 521; Dumond 2005[1997]: 384).

¹¹⁴ Wolfgang Gabbert aporta recientemente nuevos elementos que permiten cuestionar la centralización absoluta del poder por parte de Puc. “Los asuntos serios eran resueltos en reuniones de los jefes. Esta asamblea decidió, por ejemplo, el destino de los prisioneros capturados durante el asalto a Bacalar en 1858... Así, Puc podría ser mejor concebido como un caudillo que respaldaba su reclamo a la supremacía política con autoridad religiosa, más que como un autócrata. Al parecer ni siquiera Puc estaba por encima de las órdenes de la cruz” (Gabbert 2019: 186). Si contrastamos la evidencia sobre los mecanismos de deliberación colectiva y el resultado final de la imposición de un poder coercitivo y jerárquico de parte de Puc, la imagen que emerge es que la intención de imponerse políticamente utilizando la autoridad religiosa como respaldo, no fue completamente exitosa en minar un mecanismo que funcionaba más a partir de acuerdos tomados por la agrupación de los jefes.

Fue posterior al asesinato de Venacio Puc que el rol religioso del *Nojoh Tata* o Patrón y los roles de los cargos militares se dividieron.¹¹⁵ El Patrón del Cruz dejó de ser la autoridad política superior, aunque continuó siendo la autoridad de la Iglesia. Este fue el momento en que la Cruz perdió su voz (Jones 1974: 661). El régimen de enunciación directa a través de un intermediario humano no fue utilizado nunca más.

Considerando lo anterior, la existencia de una autoridad no-humana puede ser entendida como un dispositivo político, pues permite la articulación de una acción política definida por la radicalidad del enfrentamiento radical contra el enemigo. La autoridad de la Cruz está en el centro de la posibilidad de inversión de roles que posiciona a los *máasewalo'ob* como los verdaderos cristianos en su contienda contra los *ts'ulo'ob*. Se trata de la potencia de una presencia sobrehumana para generar un devenir que se convierta en dislocamiento, típica de los movimientos proféticos (Sztutman 2012a: 409-410). Es central también en la dispersión de la autoridad humana, pues esta aparece sólo como uno de los componentes de la identidad misma de la Cruz. Esto no significa que el acaparamiento del poder - incluso al amparo mismo de la Cruz- sea imposible. Tal acaparamiento se materializó durante el gobierno de Venancio Puc, y lo haría posteriormente con Francisco May.

En su investigación sobre el folclor y la memoria histórica entre los pueblos mayas, Victoria Bricker propone la existencia de un “esquema aborígen de revitalización religiosa” para referirse a las formas de acción que aparecen en situaciones de conflicto. Su propuesta es que estas preceden al conflicto mismo y contienen ya de forma latente las lógicas que se activan en situaciones de emergencia mesiánica o milenarista.¹¹⁶ Característico de estas formas de revitalización serían la conflación

¹¹⁵ Zapata fue asesinado unos meses después, al parecer por su intención de negociar con los yucatecos. De Leandro Santos no se conoce su final, pero es posible que haya muerto también asesinado. Luego de la muerte de Zapata, emergió un trío de líderes en el control de Santa Cruz: Bonifacio Novelo ocupó el rol de *Nojoch Tatich*, en el que se mantuvo hasta 1868, y lo secundaron Bernardino Cen y Crescencio Pot como generales (Jones 1974: 676).

¹¹⁶ Una concepción en cierto sentido semejante pero que extiende el argumento, es la de Carneiro Da Cunha y Viveiros de Castro (1986) cuando proponen que los movimientos proféticos deben ser entendidos en sus propios términos, como una reflexión asociada a los momentos de crisis. Las situaciones críticas que ponen

de personajes en historias del conflicto; ellos se “confunden” porque responden más bien a una equivalencia de posiciones en un sistema relacional.¹¹⁷ La propuesta de un “esquema aborígen de revitalización religiosa” puede ayudarnos a entender las características salientes del momento fundacional del movimiento *kruso’ob* -la confluencia de identidades (Cruz Parlante, Juan de la Cruz, Cristo), de roles (el poder político y el religioso) y de agencias (la escritura y la enunciación oral)-.

La puerta de entrada analítica a las estructuras que dan forma a un conjunto de relaciones es, en la propuesta de Bricker, la ritualización del conflicto étnico. Cuando compara cómo el conflicto étnico fue ritualizado en los Altos de Chiapas, la región montañosa de Guatemala y la Península de Yucatán, lo hace a través de festividades como el carnaval o la Danza de Conquista (Bricker 1989: 282-289). Los roles o las posiciones analizadas provienen de actores humanos que participan en procesos como la Inquisición y la explotación de los mayas en las haciendas del siglo XIX. Aunque Bricker no extiende las premisas de dicho análisis hacia la Cruz Parlante, considero que estas pueden servir para entender la superposición de identidades que hace confluir la cruz misma como entidad material, Juan de la Cruz, Jesús Cristo como intermediario entre Dios y los *cristiano caheex* (“cristianos pueblerinos”) -nombre con que se designa los receptores del Mensaje de Juan de la Cruz-. Si tal “superposición” es posible, es en función de su posición como mediadora y emisora de mensajes provenientes

en peligro las condiciones de existencia de un colectivo catalizan formas de acción sustentadas en lógicas previamente existentes de manera latente (Fausto 1992).

¹¹⁷ Ello se debe, en la perspectiva de Bricker, a una concepción cíclica de la historia: las condiciones que hacen posibles los eventos se repiten, aunque no estén involucradas las mismas personas. Cuando son reelaborados por la memoria, los actores de los eventos se traslapan pues sus acciones corresponden a las condiciones y a la posición estructural dentro del sistema de relaciones del evento. Estas condiciones han existido antes y existirán nuevamente. “La variación es la función de intercambio de elementos tomados de varias épocas históricas, no del movimiento entre categorías estructurales. Por ejemplo, se logran diferentes versiones del mito zinacanteco sobre conflicto étnico sustituyendo a los guatemaltecos por mexicanos o chiapanecos dentro de la categoría de los enemigos” (Bricker 1989: 336). Que el sustento de la superposición que se produce al asociar situaciones y personajes que ocupan la misma posición y el mismo rol en un sistema relacional sea la concepción cíclica de la historia, es algo que ha sido cuestionado en varias ocasiones. Una lógica nativa que involucra la temporalidad sin someterla a la ciclicidad calendárica sería más bien la de la “historia prospectiva” (Vapnarsky, 2017) según la cual los sucesos aparecen y se presentan como el cumplimiento de la profecía.

de Dios dentro de una estructura que requiere de la posición de mediador entre grupos humanos en conflicto y a la vez entre los humanos (en particular los mayas *máasewalo'ob*) y la divinidad.

Una particularidad relevante que distinguiría las superposiciones a las que Bricker se refiere y las que confluyen en la Cruz, es que ellas son reconocibles en reelaboraciones posteriores (narrativas de la historia oral o ritualizaciones de conflictos) que tienen una distancia temporal con los sucesos que narran. En el culto de la Cruz, en el que pragmáticamente estas identidades pueden superponerse, se trata de una ritualización contemporánea, realizada desde el primer momento como una superposición. Bricker atiende esta diferencia cuando analiza que la identificación de Juan de la Cruz con Jesús Cristo, Dios y la propia Cruz no es resultado de un proceso de síntesis operado en la memoria sino una característica propia de la figura de la Cruz desde el primer momento de su aparición (Bricker 1989: 299).

La confluencia de identidades (Cruz Parlante, Juan de la Cruz, Cristo), de roles (el poder político y el religioso) y de agencias (la escritura y la enunciación oral) del momento fundacional del movimiento *kruso'ob* pudiera entonces entenderse a partir de la concepción de un “esquema aborigen”, según el término de Bricker. De acuerdo a tal esquema, diferentes momentos y personajes puede confluir o superponerse si ocupan la misma posición en un sistema de relaciones. La posibilidad de tales confluencias que dotan a la Cruz de una identidad múltiple capaz de producir agenciamientos diversos, existe de forma latente desde antes del momento del conflicto, pero es éste el que hace posible la activación de estas lógicas. El breve recorrido realizado en el capítulo anterior por levantamientos anteriores a la guerra de los *kruso'ob* contra el orden social yucateco, muestra que la confluencia de identidades que resulta en una identidad compleja, es una de las características de estos levantamientos.¹¹⁸

¹¹⁸ La líder de la rebelión de Cancun de 1712, María Candelaria, se presentaba como “procuradora de la Virgen Santísima” y escribía llamamientos a la rebelión desde la primera persona de la Virgen misma; Jacinto Canek, líder de la rebelión de 1761, se constituyó como persona compleja al renombrarse Jacinto Uc

La Cruz Parlante conjuntó en sí diversas identidades; su capacidad de convertirse en un receptáculo múltiple se abrió a nuevas incorporaciones: Jesús, Juan de la Cruz y Dios mismo. En el caso de la persona humana asociada a la Cruz, Juan de la Cruz, esta no puede ser identificada únicamente con el mártir convertido en santo de la tradición católica o reconocido como una persona específica que haya adoptado el nombre en virtud de una trayectoria martirológica. Además, al parecer por las evidencias de las cartas firmadas con dicha denominación, más de una persona asumió tal posición. Se trata por tanto más probablemente de una posición enunciativa que corresponde también a la del mediador y no solo a la del enunciator de los mandamientos de la Cruz.

La conjunción del hombre, el Cristo y la Cruz podría ser entendida de acuerdo a lo que Carlo Severi denomina 'identidad compleja', en la que se condensan elementos disímiles e incluso contradictorios, creada en la actividad ritual y cuyo carácter paradójico permite dar cuenta, según su enfoque, de la rápida propagación de las representaciones culturales en procesos mesiánicos (Severi 2004). Sin embargo, es importante apuntar aquí que, para el momento de la emergencia del culto de la Cruz, cuatrocientos años de convivencia con el cristianismo habían producido ya una interpretación propia; el cristianismo había sido mayanizado. La superposición de identidades en la Cruz obedecería más bien entonces a una lógica nativa -lo que denomina Bricker un "esquema aborígen"- según el cual figuras que ocupan las mismas posiciones en un sistema relacional pueden aparecer juntas, superponerse o sustituirse una por otra, con independencia de su temporalidad o localización geográfica.

Por otra parte, la manera en que los mandamientos eran enunciados en la acción ritual y de forma y de manera complementaria, comunicados a través de cartas,

de los Santos Moctezuma y autonombrarse rey de Yucatán, esposo de la Virgen y encarnación del último rey Itzá. Como vimos también anteriormente, en la experiencia cultural maya, la cruz podía ser un santo, como en el caso de San Victoriano, la cruz-santo de Sitalpech. Que la Cruz que acompañó el emprendimiento bélico *kruso'ob* fuera el santo Juan de la Cruz no sería sorprendente en ese sentido. La posibilidad de que la imagen de un santo no fuera humana sino cruciforme, había sido realizada ya antes. Está insinuada también en las versiones aparentemente divergentes que fueron recogidas en la rebelión de Cancuc. "Aquí [Chamula] decían que era la Cruz que había bajado; y en Cancuc decían que era la Virgen" (Ximénez 1931: 269).

articulando pragmáticamente las diversas identidades, contribuyó a la rápida dispersión del mensaje y a la creación de nuevos sujetos y un nuevo colectivo. El pueblo maya *máasewal* no existía como sujeto colectivo definido hacia el inicio de la guerra ni tampoco en el momento de la emergencia del culto de la Cruz. Como observa Gabbert (2000), más que tratarse de un grupo social diferenciado étnicamente que comenzó una insurrección, fue el desarrollo de la insurrección lo que condujo a la creación de un grupo social diferenciado. La potencia para la generación de un colectivo con un propósito particular, recae en la capacidad de la imagen de aludir, a través de su multiplicidad, a diferentes experiencias, de actuar como conector de diferentes agenciamientos.

2.3 Las cruces y los centros ceremoniales

Teniendo una idea ya de lo que se articula en las cruces, es posible comprender la densidad reflexiva y pragmática de sus movimientos físicos. Lo que las cruces indexan y recogen en sí mismas está en la base de su cualidad instauradora y generadora de una situación existencial. Una cruz es siempre más que una cruz. Por esa razón, la historia de la migración hacia el Este durante los primeros años de la guerra, o la creación de los Centros Ceremoniales, puede contarse a través de las cruces en su rol de apóstoles moviéndose por el territorio. En los relatos de origen de los *kruso'ob*, *Ki'ichkelem Yuum* (“Hermoso Padre/Señor”), una versión maya de Jesús Cristo, se hace acompañar por sus Santísimas, sus “apóstoles”. Cuando se detiene, instala en el sitio a una de ellas. Estas son las “cruces parlantes” y los lugares fundados son Tulum, Noh Káah Santa Cruz Chumpom, Noh Káah Santa Cruz XBalamnah K'ampok'olche' K'aah, Santo Káah Chankah Veracruz. Estos sitios son los centros ceremoniales surgidos durante la guerra o inmediatamente después: Tulum, Chumpom, Chan Santa Cruz y Chankah Veracruz (Vapnarsky 2001: 175-176).

Es alrededor de las Santísimas que se organiza la vida maya *máasewal*. Alrededor de las iglesias que albergan las Santísimas se constituyen los *Santo Kaj*. Alrededor de las iglesias se organizan las compañías para realizar las guardias que mantienen custodiadas las Santísimas y las fiestas que se celebran en su

honor con una periodicidad de ocho meses. Centro ceremonial es una denominación que se usa actualmente incluso por los dignatarios, probablemente a partir de su inclusión y uso sistemático a partir de la Ley de derechos, cultura y organización indígena de Quintana Roo de 1998, aunque el término mismo proviene de los Estudios Mayas.

Los centros ceremoniales reconocidos en la actualidad son Chumpón, Chan Cah Veracruz, Tulum, Tixcacal Guardia y Cruz Parlante. En algunas ocasiones, cuando los dignatarios se refieren a los centros ceremoniales incluyen también a Xokén como centro ceremonial más antiguo. Xokén no se encuentra en la zona maya *máasewal* pero las historias de origen de la Cruz aparecida en el cenote de Kampokolché la vinculan directamente a Xokén y como veremos, a Xokén suelen peregrinar delegaciones de *nukuch máako'ob* cuando es necesario para llevar las primicias, reunirse y discutir asuntos de importancia. Cada uno de los centros ceremoniales tiene una historia particular. El primer centro ceremonial fue Chan Santa Cruz. Posteriormente surgieron -durante el período de la guerra- Tulum, Chumpón y San Antonio Muyil. San Antonio Muyil se desintegró a finales de la guerra y Chan Santa Cruz fue abandonado antes de la toma militar de 1901. Después de recuperada la ciudad en 1915, se intentó mantener funcionando, pero un grupo que se negaba al proceso de negociación y eventual integración al gobierno mexicano, se llevó las cruces a Tixcacal, que había comenzado a funcionar como Iglesia poco antes de 1929 y cayó en desuso de forma permanente. La década de 1990 vio el resurgimiento del antiguo santuario de la Cruz Parlante en el sitio original de aparición de la primera Cruz pero bajo lógicas completamente diferentes, impulsado por el gobierno municipal de Felipe Carrillo Puerto.¹¹⁹

¹¹⁹ Más recientemente, nuevos centros ceremoniales aparecen en el registro de dignatarios del Estado de Quintana Roo. Se trata de Kantunilkin, Yaxley y X-Yatil. Su origen da cuenta de una transformación en las lógicas de creación de los centros ceremoniales que llega a convivir, no sin conflicto, con las que dieron origen a los anteriores. No han surgido a partir de movimientos de las Santísimas sino de necesidades vinculadas al reconocimiento frente al Estado. En el cuarto capítulo trataré más en detalle estos casos. Valga su mención por el momento para dar cuenta de la transformación histórica que hace posible el registro como centro ceremonial, frente al Estado, sin tener una Cruz fundadora, o sin emerger de otros procesos colaterales que serán analizados más adelante.

En el presente epígrafe recorreremos la historia de los centros ceremoniales para comprender las dinámicas políticas que se evidencian en ella. Por una parte el proceso de fragmentación y multiplicación de los centros ceremoniales, fundamental pero no únicamente en el período de la guerra, y por otra la cualidad instauradora de las cruces que permiten fundar, a su alrededor, una forma particular de organización.

Las cruces articulan una forma de organización social (compañías conformadas por soldados de diferentes pueblos cercanos que realizan guardias rotativas en la Iglesia que alberga la Cruz o las cruces correspondientes) con una dinámica ritual particular. Durante los primeros años del movimiento (al menos claramente hasta 1864) tal dinámica ritual involucraba la enunciación de la voz de la Cruz; posteriormente, la Cruz encontró otras formas de expresión y comunicación, tales como las *chiikul*, “señas divinas”. Durante la guerra, “este deber regular de la ‘guardia’ por un grupo sustancial de hombres alrededor de la Iglesia y su Cruz parece ser uno de los marcadores más claros de la existencia de un importante centro de culto” (Dumond 1985: 298). Los centros ceremoniales que surgieron durante este período: Chumpón, Tulum y Chanchah Veracruz, San Antonio Muyil, tuvieron sus propias cruces de las que no se conoce exactamente el origen, como sí ocurre en el caso de Chan Santa Cruz.

Las cruces permiten generar también una situación existencial, una en que la divinidad que radica en las cruces puede conducir los asuntos humanos. La cualidad generativa de la Cruz consiste en su capacidad de producir la dislocación cosmopolítica necesaria para invertir las relaciones de poder con el contrario y emprender el reordenamiento de la situación existencial. Ella requiere una forma particular de organización del colectivo humano. Eso expresan las palabras fundacionales de Juan de la Cruz en el *Almaj T’aan*, y también el mecanismo ritual de producción de la voz a través de un representante humano que permanece escondido tanto como la Cruz misma permanece escondida de la vista.

Esta situación existencial y proyecto político que tomó forma en Chan Santa Cruz, se agotó allí con el autoritarismo y la acumulación de poder en Venancio Puc y

condujo a una reorganización interna que ya no contaba con la enunciación ritual directa y que además implicaba la participación de la máxima autoridad religiosa humana como consejera, pero no con el mismo poder efectivo que la autoridad militar y política. Sometido a las contingencias de la acción humana, el dispositivo de generación de una autoridad no humana no resulta infalible y en Chan Santa Cruz agotó su capacidad generativa. Este proceso, que puede situar su momento crítico en el asesinato de Venancio Puc y sus principales generales en 1863, no significó, sin embargo, que lo intentado en Chan Santa Cruz -la conducción de los asuntos humanos por una autoridad no humana- no pudiera replicarse.

El ímpetu y la capacidad de acción de los otros centros ceremoniales provenían - como había sucedido inicialmente en Chan Santa Cruz- justamente de la organización y la actividad generada alrededor de las cruces. Un aspecto central de esta organización concierne, como vimos inicialmente, a la existencia de una identidad compleja que firma como Juan de la Cruz y a la creación de un artilugio ritual que permite la existencia de una voz que se enuncia a sí misma, a través de un ser humano, como la voz de la Cruz (y por tanto de *Ki'ichkelem Yuum*). Chan Santa Cruz dejó de ser, hacia la década de 1960, el centro ceremonial exclusivo de los mayas máasewalo'ob.

Incluso antes de que el silencio de la Cruz de Chan Santa Cruz y la reorganización política del culto, así como las numerosas luchas intestinas entre jefes de diversas regiones crearan las condiciones para la emergencia de otros centros ceremoniales, Maben es descrito en reportes yucatecos como la “Chan Santa Cruz del Oriente”. La acción de mayor envergadura emprendida por los rebeldes de este centro fue el ataque a Tikuch el 12 de octubre de 1855. Su jefe principal y cabecilla del ataque se nombraba Juan de la Cruz. A la puerta de la Iglesia del pueblo dejaron una proclama, análoga a las que solo 4 años antes habían sido producidas en la Chan Santa Cruz del Sur, capital principal de los *kruso'ob*. Apelaba a los yucatecos a creer y obedecer y anunciaba que la Cruz llegaría con sus soldados a reparar el mundo. Firmaban “Juan de la Cruz que existo en el inmaculado pueblo de Cobá”, “Juan de la Cruz que existo en el inmaculado pueblo de Chichen” y

“Juan de la Cruz que existo en el immaculado pueblo de Maní” (Dumond 2005[1987]: 324-325; Reed 1997: 522).

Para el año 1866, tres años después de que la Cruz de Chan Santa Cruz perdiera su voz humana, hay reportes de que en Tulum había una Cruz milagrosa que hablaba y daba instrucciones sobre los prisioneros (Bricker 1989: 222). Una de las narrativas sobre la Cruz de Tulum indica que en octubre de ese año los ingleses reclamaron que les fueran regresados 108 chinos que habían huido y los oficiales de Santa Cruz se negaron pues “la cruz de Tulum había ordenado que debían ser bien tratados y enseñados a trabajar y distribuidos entre los oficiales con ese propósito.” (Dumond 2005[1997]: 299). En 1871, era María Uicab la sacerdotisa de la Cruz del lugar, según fue reportado por el coronel Traconis, quien llegó allí como parte de la expedición yucateca realizada en dicho año y describió en su despacho posterior la veneración que le rendían. Su descripción aseguraba que se trataba de una farsa, “de rendirle una especie de culto, ya sea para sostener el prestigio de su ridícula idolatría -siendo ella la que aparece interpretando la voluntad de las cruces que hacen creer que hablan- ya para explotar por aquel medio el prestigio o influencia de ella en esa retirada región del centro principal de los bárbaros.” (Dumond 2005[1997]: 479). La idea de la farsa era recurrente en los reportes de oficiales yucatecos, pero poniendo entre paréntesis el prejuicio racial y de superioridad yucateca -que se colocaba del lado de la civilización en un conflicto de mundos en que los rebeldes ocupaban el lugar de la barbarie- podremos reconocer que la posición de María Uicab era la de la Patrona de la Cruz y que como tal actuaba o bien como su intérprete o directamente como la voz de la Cruz en un contexto de enunciación ritual.

Otro reporte de autoría desconocida describe también la posición de María Uicab, a quien llamaban Santa Patrona o Reina, y su relación con las Cruces:

Esta mujer Uicab tiene un gran templo de palma en Tulum, en el que hay un altar con tres cruces que todos los indios veneran con exaltado fanatismo y al que le atribuyen los poderes del habla, y a la mujer, la habilidad de comprender o interpretar su lenguaje. Esto es realizado con gran ceremonia, después de la cual

ella comunica sus órdenes [a todo el mundo, desde] Crescencio Poot hasta el último hombre, y es obedecida sin discusión ni comentario” (Reporte anónimo, en Rugeley 2001: 90).

Encontramos nuevamente aquí el reconocimiento de la autoridad de María Uicab, y cómo éste está basado en su capacidad de comprender o interpretar el lenguaje de las Cruces, que tienen capacidad de habla. Si la Cruz de Chan Santa Cruz, había perdido la capacidad de comunicarse directamente en 1863, la de Tulum podía todavía hacerlo casi una década después.

Una expedición yucateca en 1872 supo también de San Antonio Muyil, una aldea que se había desprendido del asentamiento de Muyil y que se mantuvo al margen de las autoridades yucatecas y de los propios Jefes de Santa Cruz hasta 1870 cuando, descubierta, fue obligada a contribuir con hombres al ejército insurgente (Dumond 2005[1997]: 483). Según testimonios de los expedicionarios, los soldados llevaban una cruz milagrosa en sus incursiones; su iglesia estaba adornada con una cruz y tenían barracas preparadas para la permanencia de la guardia. Su líder era Juan de la Cruz Pomol, y al parecer también era él también el sacerdote principal pues en el ataque sobre Kantunilkin bajo su mando (con fuerzas aliadas de Chumpón, que habían sido destinadas por María Uicab), llevaban una Cruz. Estos elementos indican que se trataba de un centro ceremonial autónomo practicante del culto de la Cruz, sin dependencia de Chan Santa Cruz y al parecer tampoco de Tulum (Dumond 2005[1997]: 483).

No es posible asegurar que la Cruz de San Antonio Muyil tuviera una voz producida en contexto ritual pero sí que ésta se expresaba en la forma de las proclamas anteriores de Juan de la Cruz. Quizás fue el propio Juan de la Cruz Pomol o un secretario de la Cruz quien asumió el nombre y la posición enunciativa de Juan de la Cruz para dejar una carta al pueblo de Kantunilkin firmada como “Señor Padre Tres Personas, Padre Juan de la Cruz” (Reed 1997: 522). Al parecer Juan de la Cruz Pomol ejercía también un tipo de liderazgo condensado en el que el jefe militar asumía también las funciones religiosas, y que fue afianzado o instituido durante el gobierno de Venancio Puc en Chan Santa Cruz. Juan de la

Cruz Pomol murió durante el ataque yucateco del 14 de agosto de 1872 sobre San Antonio Muyil.

Durante la década de 1890, Chumpón emergió también como centro ceremonial de influencia regional, fortaleciéndose al parecer después de la migración desde Tulum y San Antonio Muyil hacia Honduras Británica y hacia el sur a la zona de los denominados 'pacíficos'. En 1888, se escribió allí otra de las cartas de Juan de la Cruz (Bartolomé y Barabás 1977).

Por los datos con los que contamos sobre estos centros ceremoniales, observamos que en tres de ellos - XMaben, San Antonio Muyil y Chumpón- fueron escritas cartas bajo la firma de Juan de la Cruz. No hay testimonios de que la voz de la Cruz contara con un mecanismo de enunciación ritual, pero es presumible que lo tuviera. En el caso de Tulum, los testimonios yucatecos dan cuenta -a pesar del prejuicio de considerarlo una falsedad- de que tal voz existía y María Uicab era su intérprete. Los otros elementos organizativos que fueron gestados en Chan Santa Cruz parecen haber estado presentes en estos centros: la organización por compañías, la institución de las guardias, la Iglesia que alberga la Cruz, la Cruz que viaja al lugar de combate, y posiblemente el liderazgo que condensa el poder religioso con el político (más evidente en el caso de San Antonio Muyil).

Según Dumond, el surgimiento de estos centros ceremoniales indica un mecanismo de proliferación que puede equipararse con aquel de la fragmentación política, que caracterizó todo el movimiento rebelde *kruso'ob* en tiempos de guerra; un "mecanismo de proliferación que espejaba las diferencias políticas" (Dumond 1985: 291). Sin embargo, es importante considerar que si el nacimiento de nuevos centros ceremoniales obedece a disputas y fragmentaciones políticas eso no debe impedir notar que, al constituirse, lo hacen a la manera de Chan Santa Cruz; esto es, alrededor de una entidad de identidad compleja -la Cruz/Juan de la Cruz, que se comunica de manera escrita y a través de la enunciación ritual con una organización social constituida por un sistema de guardias y compañías. Lo que llegó a manifestarse en 1850 constituyó el modelo para sus réplicas. No debería tampoco comprenderse en términos de una relación en la que una instauración

religiosa refleja una situación política, como si política y religión fueran dos entidades separadas que pudieran permitir un juego de reflejos. Considero posible proponer así que el orden *kruso'ob* se constituye no sólo por la movilidad en el territorio y la posibilidad de dividirse y reagruparse nuevamente sino por la capacidad de generar, alrededor de 'La Santísima', una nueva situación existencial. En ella, el sujeto colectivo es redefinido a partir de su relación directa con Dios y también los sujetos individuales, que organizan su vida alrededor del servicio de protección a la Santísima en la iglesia del centro ceremonial.

De los centros ceremoniales que surgieron después de la guerra, el más destacado es Tixcacal. El caso de Tixcacal nos permite también pensar la separación no solamente como un alejamiento -como podría hacer suponer un fenómeno de espejo de la fragmentación política- sino como la generación de una nueva posición. Quienes en 1929 abandonaron a Francisco May por considerarlo un traidor que se vendió a los *ts'u'les*, no lo hicieron solamente para ir a vivir fuera de su influencia, sino que asumieron una posición en un sistema de relaciones en el que optaron por el aislamiento y la negación a participar en la relación con el Estado pero también por la reconstitución de una situación en que la Santísima ocupa una posición protagónica y genera a su alrededor una red de relaciones que reivindica la capacidad propia para el autogobierno y autonomía. La separación iba de la mano con la instauración de Tixcacal como *Santo Kaj*, con el correspondiente sistema de guardias, compañías y celebraciones alrededor de la Santísima. La Cruz crea la unidad básica de la socialidad *kruso'ob*: la comunidad de pueblos nucleados alrededor de un Centro Ceremonial.¹²⁰

La fragmentación implicada en el robo de la Cruz de la Iglesia y su movimiento al poblado de Xcacal nos habla del protagonismo de la Cruz en los mecanismos políticos; o sea de cómo la política *kruso'ob* se manifiesta en relación íntima con la agencia de la Cruz y su capacidad de constituirse en autoridad, una autoridad que tiene una cualidad fundante, o quizás sea más preciso decir una autoridad que deriva, entre otras características, de dicha cualidad. Todo asentamiento nace a

¹²⁰ En el capítulo 4 analizaremos en detalle esta unidad, nombrada de esa forma en la solicitud ejidal del ejido de Xmaben en 1936.

partir de la instauración de una Cruz (o varias cruces), pues es ella la que genera el territorio y todas sus características.

En la situación existencial que la Santísima permite generar están imbricadas la autonomía, el territorio y una forma de organización social por guardias y compañías que garantiza la existencia de la Cruz y lo que emana de ella. En concordancia con esta idea, es un dato importante que Xcacal existió sus primeros cuatro años solamente como santuario, sin otra población que no fueran las compañías de pueblos vecinos que, de manera rotativa, se asentaban por períodos de corta duración, para realizar las guardias y las acciones rituales correspondientes. Se trataba con propiedad de la fundación de un territorio que no se limitaba solo a Tixcacal sino que incluía a los pueblos vecinos (todos aquellos que conforman compañías). Fue sólo en 1933 que otra población, ajena a las 'guardias', llegó a asentarse en el lugar. Los nuevos pobladores era refugiados que habían escapado de Dzula como consecuencia del enfrentamiento de Evaristo Sulub con el ejército mexicano.

Una de las historias reconocidas respecto al Santo de Tixcacal es que fue movido de Chan Santa Cruz por Evaristo Sulub y Concepción Cituk debido a la traición de Francisco May, quien había negociado con los *ts'ules* y había provocado que el ejército mexicano entrara a la capital e impusiera su dominio sobre los *máasewalo'ob*. Felipe Ávila Zapata, quien fuera el secretario personal de May, narra en sus memorias que aprovechando que May había viajado a Mérida y que las guardias de las compañías no se estaban realizando, Sulub y Cituk "penetraron en el Templo de Santa Cruz, se apoderaron por sorpresa de los santos que allí estaban y los trasladaron al último lugar citado, donde reanudaron el acostumbrado cambio de guardias" (Ávila Zapata 1993[1974]: 74-75). En esta cita de Ávila Zapata no queda especificado que la Cruz principal haya estado incluida entre esos santos, pero al referirse al hecho, Sullivan comenta que varias personas a las que entrevistó le dijeron que sí, y que se trataba de la Cruz original de la iglesia de Chan Santa Cruz (Sullivan 1991[1989]: 56).

Bartolomé y Barabás por su parte dicen que fue del templo de Chan Cah de donde tomaron los santos y la Cruz, trasladándolos al poblado de La Guardia (Bartolomé y Barabás 1977: 49). No especifican la fuente de esta información, pero esta tendría sentido si se considera que Francisco May, quien era comandante en Dzonot, había movido el centro de culto a Chancah. Este Chancah no era Chancah Veracruz. De hecho, fue después de los sucesos de 1929 que la población se movió al actual Chancah Veracruz (Dumond 2005[1997]: 660-661). El movimiento a Tixcacal y su instauración como Centro Ceremonial dividió en dos esa región; una parte quedaría en el área de influencia de Chancah Veracruz, y la otra en la de Tixcacal (Villa Rojas 1995: 154).

En los relatos que Alvarado Dzul recogió en 1996, sucesos que parecen corresponder al establecimiento en Chancah y el movimiento posterior a Chancah Veracruz, son contados sin incluir el protagonismo o participación alguna de Francisco May. Según la memoria oral de los habitantes del propio Chancah Veracruz, fue en los meses previos a la toma de Chan Santa Cruz por el ejército porfiriano en 1901, que un grupo se llevó a algunas de las hijas de la Cruz Parlante a un pueblo en ruinas llamado Chancah de la Cruz. Hasta allí fueron perseguidos por el Ejército y se dividieron en dos direcciones diferentes: *La' Kaj* ("Pueblo viejo") y Xvargas o Chancah Vargas. A este último fueron trasladados los santos y en él construyeron una iglesia (Schmook y Navarro 2004: 327, basado en información de campo de Alvarado Dzul 1996).

Después de aproximadamente dos décadas, regresaron a Chancah de la Cruz, hoy Chancah Veracruz, impulsados por la expansión de las enfermedades entre humanos y en los animales. "Además de que la gente decía que había llegado tanta enfermedad porque a los santos y a la Cruz no les gustaba ese lugar para vivir así que regresaron a Chancah de la Cruz, pero primero edificaron la Iglesia (con material tradicional) y después toda la gente se cambió. Del otro lugar (*La' Kaj*) se regresaron casi al mismo tiempo a Chancah de la Cruz y desde entonces viven ahí. (Esto) hace un poco más de 70 años" (Schmook y Navarro 2004: 328, basado en información de campo de Santos Alvarado Dzul, 1996).

En el caso de Tulum, que había sido abandonado en 1892, la veneración de la Cruz seguía activa a inicios del siglo XX.¹²¹ Al parecer un pequeño grupo había mantenido vivo el culto y el lugar se convirtió en un sitio de peregrinación al que acudían anualmente de varias partes del territorio a realizar ofrendas.¹²² Bartolomé y Barabás (1977: 49) toman de González Avilés la referencia de que los *máasewalo'ob* habían retirado “la Cruz de Tulum (que no era más que una de las Cruces Hijas) llevándola a los pueblos de interior y luego a X-Cacal (González Avilés 1970: 40)” Este movimiento se debía al deseo de esconderla de la vista de los intrusos, uno de los cuales (Thomas Gann) había llegado en busca de la Cruz Parlante, creyendo que se encontraba en Tulum desde 1901.

Las historias de la ubicación y los movimientos de las cruces no pueden ser reconstruidas completamente. Es posible que esto se deba a una falta de información, pero los indicios orientan en otra dirección. Las historias de las cruces, y otros santos que las acompañan, están rodeadas de una opacidad intencional. Sullivan comenta que las preguntas sobre la ubicación (y también el material) de las cruces más milagrosas suelen ser recibidas con hosquedad y se refiere a profecías que hablan del robo o la venta futura de las cruces (Sullivan 1991[1989]: 265-266). En su tesis, dedicada al análisis de las dinámicas del poder en Tixcacal, Elmer Ek Ek apunta que los dignatarios suelen confirmar que la Santísima que se encuentra en la Iglesia es “la hija de la verdadera Cruz Parlante” pero concuerdan en que, con excepción del Patrón, nadie la visto (Ek Ek 2011: 43).

¹²¹ Dice Dumond (1997: 569): “Una deserción de importancia [...] fue la causa del casi total despoblamiento de Tulum... había proporcionado la fuerza militar que inclinó la balanza cuando [Aniceto] Dzul luchó contra Poot y mantenía la principal Cruz profética de los rebeldes, pero nunca igualó a Santa Cruz en lo militar... No obstante, había venido operando esencialmente independiente de Santa Cruz, por lo menos desde el principio del régimen de Dzul [en 1885] y quizás desde antes. Un grupo se fue a Cayo Ambergris, con un “gobernador” llamado Juan de la Cruz Ciau, que abandonó a su grupo y siguió a Cayo Corker. Su nombre sugiere que había servido como sumo sacerdote en Tulum y no como jefe transitorio, lo cual parece confirmar su rumorada posesión de las joyas y el tesoro de la sagrada Cruz de Tulum (aunque no de la propia Cruz).

¹²² Un grupo de Tixcacal realizaba una peregrinación a Tulum como parte de su ciclo anual de actividades. Villa Rojas atestiguó dicha peregrinación entre 1935 y 1936, y apuntó que esta les tomaba un total de ocho días (Villa Rojas 1987[1945]: 8).

En mi propia experiencia de campo me fueron contadas, sin que mediara de mi parte la pregunta sino más bien debido a que el tema emergió en el contexto de algunas conversaciones, sucesos relacionados con “la imagen” de Tixcacal Guardia.¹²³ Imagen es una de las maneras de referirse a la Cruz, el Santo, o la Santísima. La única vez que pregunté respecto a las cruces, en particular sobre cuáles estaban de visita (de “convite”) en la fiesta de la Cruz de Tixcacal en agosto de 2018, recibí algunas respuestas elusivas y otras que parecían responder directamente pero resultaban contradictorias entre sí, de las cuales asumí que o bien no había intención ninguna de contarme la verdad o bien los ‘dignatarios’ a quienes pregunté no tenían una respuesta, lo cual sería también coherente con la opacidad que suele envolver a las cruces.

Doris Heyden narra un encuentro que tuvo en 1947 con un grupo de Tulum y su general (a quien no nombra) en el que le fue contada una historia sobre el origen y la pérdida de la cruz de Tulum, la “deidad”, según refiere ella en su relato. Un día, mientras se encontraban en el monte cazando un venado, habían encontrado una imagen milagrosa. Una cruz en la figura de un niño de cabello dorado, piel rosada y ojos del color del cielo. Cuando fue movida, habló a quienes la encontraron, aunque su voz sonaba como un llanto. Asumieron que se trataba de algo enviado por Dios para ayudarlos. La imagen se trasladó al pueblo, donde se le llevaron ofrendas de flores, comidas y cuentas. A cambio, trajo prosperidad. La fama de la deidad se extendió y esto resultó fatal. En la cúspide de su bienestar, la imagen les fue robada. La gente de un pueblo más grande había escuchado de la imagen y aparecieron en plan de guerra para llevársela a la fuerza. Desde ese día que el protector los abandonó fueron visitados por la mala suerte; hubo sequía por dos años, una plaga de langostas destruyó los sembradíos de maíz y el agua comenzó a traer enfermedad e incluso muerte (Heyden 1967: 239-241).

Es posible que esta historia refleje una interpretación sobre las consecuencias de la pérdida de la cruz que a inicios de siglo había sido extraída de Tulum (no por la

¹²³ Tixcacal es conocido en la zona por ser el más tradicional y conservador de los Centros Ceremoniales y de ser el que practica la “verdadera” tradición. Una parte importante de esa imagen deriva de que es allí donde está la Imagen original, la que habría estado en Chan Santa Cruz en los tiempos de la Guerra.

fuerza sino por la decisión de mantenerla oculta de la mirada de los extranjeros) o la rivalidad con Chan Santa Cruz que tiempo atrás había conducido al abandono del Centro Ceremonial. Al parece, al abandonar Tulum, no se llevaron con ellos la cruz del lugar. Es posible también que tal historia haya tenido el propósito de desviar la atención de una intrusa que preguntaba por algo sobre lo que los *máasewalo'ob* son reticentes de hablar. Momentos antes de la historia, Heyden les había preguntado si tenían santos o figuras a las que le hicieran ofrendas y la respuesta primera a la pregunta había sido un “frío silencio” (Heyden 1967: 238); la segunda, la historia que le contaron. Contar historias que desvíen la atención del tema puede ser parte de las estrategias comunicativas desarrolladas para no revelar asuntos que deben mantenerse en secreto, en concordancia no sólo con una voluntad de mantener a los extranjeros alejados de los asuntos fundamentales de su vida colectiva, sino también con la lógica pragmática de mantener las condiciones necesarias para la revelación de los mensajes que las cruces transmiten. Una razón no es tan diferente de la otra; en todo caso, mantener a los extranjeros alejados de los asuntos fundamentales de la vida colectiva es una de las condiciones necesarias para no entorpecer la pragmática de la comunicación con las cruces.

Muchas décadas después de la guerra, las cruces siguen siendo protagónicas en la vida maya *máasewal*, aunque no necesariamente asociadas al surgimiento de nuevos centros ceremoniales. Las restricciones territoriales que fueron imponiéndose como resultado de las delimitaciones ejidales y sus anexos, dificultan los movimientos en el espacio que lo harían posible. Un “nuevo” Centro Ceremonial fue fundado en la década de 1980 a partir de una división interna en Tixcacal Guardia capitalizada por el municipio de Felipe Carrillo Puerto para “refundar” el centro ceremonial original en el sitio donde la primera cruz había dado lugar a una nueva religión y creado una capital rebelde. En ese mismo sitio se fundó el que se conoce actualmente como Centro Ceremonial de Cruz Parlante. La Ley de Derechos de 1998 lo reconoce como uno de los centros ceremoniales pero muchos dignatarios, fundamentalmente del área de influencia de Tixcacal, no le reconocen legitimidad debido entre otras razones a que no

mantienen las normas que los otros centros ceremoniales siguen con bastante rectitud, como la de no permitir filmaciones o fotografías dentro de la iglesia. Las lógicas que condujeron a su fundación son parcialmente otras. Para referirse a Cruz Parlante, varios dignatarios de Tixcacal se han referido a su existencia como “fue fomentado por el gobierno”.

Las disputas en que las cruces están presentes hoy implican generalmente la presencia, de una u otra manera, de agentes del Estado; bien en la pretensión de cooptar las prácticas de los mayas *máasewalo’ob* para proyectos políticos, bien porque son utilizados como una referencia externa que permite reforzar alguna de las posiciones en conflicto. Algunos sucesos de la década del 2000, pueden ilustrar estas disputas y la participación de las cruces en ellas.

En entrevista con Gilberto Avilez Tax, el entonces escribano del Centro Ceremonial de Tixcacal, Santos Natividad Can Tzuc “El profe”, cuenta el evento alrededor del nombramiento de *Nojoch Suku’um* al entonces gobernador Félix Hernández Canto.¹²⁴ Comenta que quienes organizaron tal nombramiento “fue gente odiada en el centro ceremonial” (“El profe”, citado en Avilez Tax 2010: 276), Sebastián Estrella Pool y Artemio Caamal Hernández.¹²⁵ Como parte del

¹²⁴ Hernández Canto fue gobernador de Quintana Roo entre 2005 y 2011 por el PRI. En febrero de 2008 se le otorgó el nombramiento de *Nojoch Suku’un*. Puede verse aquí la noticia <https://quintanaroo.webnode.es/news/nombran-al-gobernador-nohoch-sukuum/>. Al parecer, fue el primero a quien se otorgó este nombramiento, e implicaba la entrega de una Cruz. En 2010 fueron nombrados Gregorio Sánchez Martínez, presidente municipal de Benito Juárez y Roberto Borge, cuando era candidato a la gobernatura del Estado. Para entonces ya no estaba involucrada la Cruz sino la característica (pero ya muy escasamente usada) vestimenta blanca de los mayas *máasewalo’ob*. En diciembre de 2016, el gobernador Carlos Joaquín recibió el nombramiento de *Nojoch Jalach Winik Maya* (Máximo Gobernante Maya) y el 17 de mayo de 2017 la presidenta del DIF (Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia) de Quintana Roo, Gabriela Rejón de Joaquín, recibió del General José Isabel Sulub el nombramiento de *Nojoch Kiiik Maya* (gran Hermana Maya).

¹²⁵ Sebastián Estrella Pool Nacido fue Delegado de Gobierno (1973-1974) de Felipe Carrillo Puerto y posteriormente electo como el primer Alcalde de Felipe Carrillo Puerto. Presidente Municipal en el trienio 1984-1987. Fue miembro de la Legislatura Constituyente del Estado de Quintana Roo en 1974. http://documentos.congresogroo.gob.mx/historial/00_constituyentes/diputados.pdf . Artemio Caamal Hernández fue presidente municipal de José María Morelos entre 1979 y 1982 Fundó y dirigió la Asociación Civil Asociación Civil *Kuxaanoon*. Murió el 29 de noviembre de 2013. <https://www.expedientequintanaroo.com/2013/11/muere-ex-presidente-municipal-de-jmm.html>

nombramiento, pretendían entregarle una cruz en Chanchah Veracruz al entonces gobernador Félix Hernández.

Pero cuando se enteraron de eso de que se está entregando una cruz, que es prohibidísimo por todos los dignatarios de Tixcacal Guardia, de Chumpón [...] pues gracias a la Cruz existen los mayas, los *cruzoob* [...].

La Cruz nos defendía en la guerra, era la que orientaba, era la que hablaba, era la que guiaba... Entonces, cuando supieron los verdaderos dignatarios que se estaba llevando a cabo ese acto, dijeron: “¿Y bueno”, ¿Quién lo ordenó?, ¡Pues vámonos a verlo!” Cuando todos fueron allá, era para fregar a los que estaban haciendo ese evento, y corrieron, corrieron al gobierno, el gobierno se peló. Desesperados, los demás corrieron, abandonaron el centro, y decía los señores: “Seguramente (el gobernador) aventó la cruz allá en el monte... ¿Crees que lo llevó?, ¡ni madres! (risas). No lo llevó, seguramente lo tiró en el monte (Santos Natividad Can Tzuc, citado en Avilez Tax 2010: 276).

Santos Natividad Can Tzuc cuenta también que el presidente municipal Javier Novelo (presidente municipal de Felipe Carrillo Puerto, PRI, 2002-2005) iba a sustraer la Cruz de la Iglesia de Tixcacal para llevarla a Chunyaxché, que es un centro turístico que pretendían renombrar como Sagrado Centro Ceremonial de Muyil; “era porque allí sí iba a haber entrada de dinero. Ya estando el centro ceremonial allá, ya iba a haber turismo” (Avilez Tax 2010: 277).

El suceso es contado de varias maneras, y existen varias versiones sobre los eventos y las responsabilidades de los participantes. Al parecer, el entonces Patrón Don Isidro Ek y su hijo, el juez tradicional Pedro Ek, estaban involucrados en el plan de sustracción de la Cruz y al ser descubiertos, fueron expulsados de la Iglesia de Tixcacal Guardia. Don Isidro se habría llevado la Cruz a su casa, con el objetivo de moverla después. Una de las versiones disponibles de los sucesos es contada por Don Santos Natividad. En su relato, añade comentarios valiosos sobre el régimen de visibilidad de la Cruz, y sobre la colusión entre el Patrón y el entonces presidente municipal de Felipe Carrillo Puerto. También sobre la manera en que los demás centros ceremoniales fueron convocados para defender el

derecho de dirimir internamente (sin intervención del gobierno municipal) la situación.

... La Cruz no está en la Iglesia siempre... No está en un lugar fijo, nadie sabe dónde está realmente, solo el Patrón de la Cruz sabe; puede estar en una milpa, puede estar en un rancho, o en un cabo de pueblo. Entonces, cuando se quería saber en dónde estaba la Cruz realmente, y don Isidro no decía en dónde se hallaba, tuvo que ser recuperada. A don Isidro no le dieron chance de que se fuera a Chetumal, porque él era de la idea de que se resolviera con las autoridades de Chetumal. Las personas que estaban en contra de esa idea, decidieron que el problema se tendría que resolver en el pueblo sin intervención de autoridad ajena al Centro Ceremonial de Tixcacal Guardia. No le dieron chance de que se fuera, y cerraron todas las carreteras, la que comunica a Carrillo, la que comunica a Valladolid, para evitar que no se escapara don Isidro. Esto que te digo fue en el período de Novelo,¹²⁶ al final de ese período, fue cuando se desbarató el Juzgado Tradicional. En la carretera que empieza de Señor y que comunica con Tixcacal, fue donde agarraron a don Isidro, y lo trajeron de vuelta a Tixcacal. En el corredor de la Iglesia lo retuvieron, en eso que se conoce como *Popol Nah*. Entonces, don Isidro dijo que el presidente municipal, Javier Novelo, amenazó con que iba a hacer que entre la federación. Los de Tixcacal le contestaron: “¡Ajá!, ¡que entre!, ¡que entre!”, y se preparó la gente para recibirlos, había una decisión por defender la Cruz, una decisión de que no importase que entraran los soldados. Y se preparó la gente con piedras, con todo, con machetes: “¡que entren!, ¡que entren!, que acá los esperamos”. Lo que sucedió fue que ni la policía entró, quedaron solamente allá, fuera del pueblo. Los jefes del santuario de Tixcacal le dijeron a Novelo: “Si quieres dialogar, dialoguemos, pero ¡fuera la policía!”. Sí hubo diálogo, y lo único que pedían los del santuario a Novelo, fue “que don Isidro entregue la Cruz, y punto”. Después los generales, y Novelo solo, sin policías, fueron a tomar el parecer de los otros centros ceremoniales, fueron a consultarles sobre ese problema, para que Novelo vea si están de acuerdo en la convicción de castigar al patrón de la Cruz. Y los de los otros centros ceremoniales le dijeron a Novelo: “Están en su autoridad de los de Tixcacal Guardia, y nosotros los apoyamos totalmente”. Los del centro ceremonial de Tulum, no obstante ser zona turística, dijeron: “Apoyamos a Tixcacal

¹²⁶ Francisco Javier Novelo Ordóñez fue presidente municipal de Felipe Carrillo Puerto entre 2002 y 2005.

Guardia, solucionen ese problema hoy, porque si no, mañana estaremos todos allá en ese pueblo”. Van a pedir el parecer a los de Chumpón, y lo mismo: “Apoyamos a Tixcacal totalmente”. En Chunhuas lo mismo escuchó. Lo que pasó después, fue que Javier Novelo regresó a la comunidad de Tixcacal, y le dijo al viejito don Isidro, encerrado todavía en el Popol Nah: “Entrégala, el gobierno dice que si no lo entregas, te vas a la cárcel.” Y don Isidro dijo: “Bueno, está bien”. Entonces, los de Tixcacal buscaron a uno de los más antiguos, uno que conoce la Cruz, para que la reconociera. Le mostraron una urna, y este viejito dijo: “Sí, es la Cruz”. Desde aquel momento, sacaron a don Isidro Ek y a su hijo Pedro Ek del centro ceremonial, y desbarataron el Juzgado Tradicional. El padre y el hijo se volvieron disidentes, hicieron su iglesia propia en su solar. Desconocieron al Juzgado, desconocieron los cargos de Pedro y de su padre, pero todavía así, el gobierno le da su reconocimiento a Pedro; para el gobierno, Pedro sigue siendo juez, le paga a Pedro, aunque solo ellos son su juzgado y su iglesia (Santos Natividad Can Tzuc citado en Avilez Tax 2010: 277).

En este caso, en el que autoridades de Tixcacal colaboraron con un político local presidente municipal para sustraer la Cruz de la Iglesia, el objetivo sí era que sirviera a la creación de un Centro Ceremonial, a diferencia del caso anterior en el que (al menos por lo que se puede inferir del testimonio de Santos Natividad Can Tzuc), la entrega de la Cruz estaba asociada a un intento de legitimar la posición del Gobernador del Estado y, seguramente, sus aliados. Tal centro ceremonial habría emergido de las dinámicas de fragmentación y multiplicación, pero a través de alianzas con poderes foráneos. Si comparamos esta situación con la que dio origen al propio Tixcacal, la diferencia radicaría en que en el caso de Tixcacal, la fragmentación produjo una separación tanto del grupo que había entrado en negociaciones con el gobierno de Quintana Roo (y su figura principal, Francisco May) como del gobierno mismo y en este caso, el nuevo centro ceremonial habría nacido de la mano de una alianza con un sector de los políticos locales. Esa hubiera sido una situación posiblemente más cercana a la que hizo posible el surgimiento de Cruz Parlante en la década de 1980.

Esta diferencia, a su vez, invita a considerar cuál es el papel de los políticos del municipio de Felipe Carrillo Puerto y del Estado de Quintana Roo en estas

fragmentaciones. Por un parte, desde hace varias décadas es muy difícil que las autoridades foráneas estén excluidas de la política interna de las comunidades *máasewalo'ob*, pero suponer que el intervencionismo estatal funciona en una única dirección en la cual autoridades *máasewalo'ob* sirven a los propósitos de los políticos locales sería negar la agencia y la intencionalidad de dichas autoridades. Sin embargo, no es claro (con la información de que dispongo), inferir cuáles pueden haber sido esas intenciones. Lo que los relatos nos permiten reconocer es que la reacción al intento de llevarse la Cruz fue mayoritariamente de rechazo. Así como la Cruz puede servir para propósitos tales como reforzar alianzas con políticos foráneos o incluso legitimar el nacimiento de un nuevo centro ceremonial con objetivos primordialmente turísticos, también se constituye en el elemento que permite posicionarse frente a tales propósitos. Quienes son vistos como responsables son destituidos y expulsados, los centros ceremoniales se articulan en una alianza coyuntural que impide que el Estado tome decisiones por su cuenta e incluso hay una movilización para llegar al enfrentamiento directo si fuera necesario. La Cruz actúa así como nodo material de una disputa en la que se articulan dos posiciones fundamentales: aquella que beneficia las negociaciones y la participación en las políticas y las dinámicas del Estado y aquella que se repliega sobre sí misma y reniega del poder del intervencionismo estatal. Las cruces continúan teniendo la potencia de servir como dispositivos fundadores, pero también como dispositivos sostenedores de un orden autonómico que puede y debe ser reivindicado.

En otro relato se narran los hechos de manera ligeramente diferente. En él, el responsable de la desaparición de la Santísima no está coludido con las autoridades municipales, y por otra parte las autoridades son llamadas en búsqueda de una solución -lo cual indica que el papel de las autoridades municipales no es fijo sino que puede moverse dependiendo de los contextos. Finalmente, se decide que el problema debe ser resuelto internamente sin intervención externa.

Según los habitantes del pueblo el encargado del centro ceremonial tenía en su poder un santo milagroso que le fue entregado por el último comandante que tuvo

en su compañía, el encargado del centro no quería entregarlo argumentando que no lo tenía como nadie lo había visto no se lo podía reclamar. Pero la insistencia de tener el Santo en la iglesia se debe a que ya habían pasado dos años que estaba haciendo una sequía, así que los señores de la comunidad decidieron ir a preguntarle a un *jmen* para saber el porqué de la sequía y para sorpresa supieron que había un Santo milagroso que no estaba en el centro ceremonial y que tenían que recuperarlo. Un comentario apuntó hacia el encargado de la iglesia, así que se lo fueron a pedir y éste seguía negando que lo tuviera en su poder. El problema no paró ahí, se fueron a Carillo Puerto a tratar de resolver el problema, pero ninguna autoridad los escuchó, así que decidieron resolver el problema ellos mismos, el encargado de la iglesia ya lo quería resolver y decidió que se tendría que respetar la última palabra que dijeran las autoridades de Chetumal. Los señores que estaban en contra del encargado de la iglesia decidieron que el problema se resolvería en el mismo poblado sin intervención de alguna autoridad externa.

El día que tenía que presentarse el encargado de la iglesia a Chetumal fue capturado en las afueras del poblado, llevado directo al centro ceremonial, ahí estuvo hasta el medio día sin comer nada hasta que aceptara su culpabilidad de tener en su poder el objeto, fue tanto su cansancio que tuvo que aceptar que lo tenía en su casa, así que lo obligaron a ir a buscarlo destituyéndolo luego del cargo que tenía. Por último regresaron al Santo milagroso al centro ceremonial y se hicieron los respectivos rituales. Al poco tiempo que se había realizado la ceremonia empezó a llover y se acabó la sequía que afectaba a la población. Como resultado de esta situación se dio un gran cambio social, ya que las personas lograron cambiar muchas cosas de la iglesia que no les parecía y que el encargado de la iglesia hacía solo porque le gustaba. Con estos cambios las decisiones se tomaban en grupo y se terminó con un régimen autoritario y se dio uno más equitativo (citado en Ucán Yeh 2008: 96-98).

En esta versión llama la atención la asociación entre la sequía y la ausencia del Santo de su lugar en la Iglesia. Otra variación importante proviene de la referencia a las consecuencias, que el gobierno del Patrón era autoritario y su cambio implicó una mayor participación del resto de las personas en las decisiones de la Iglesia.

Por su parte Don P. me contó una versión ligeramente diferente de lo sucedido. Me explicó que, cuando el Patrón empezó su cargo, los responsables de la entrega (que son los únicos que ven la imagen y sólo en esos momentos de cambio) le entregaron la imagen como es costumbre, pero al concluir su período, durante la entrega, no vieron la imagen, y ahí fue que se dieron cuenta de que había pasado algo con ella. Habiéndose dado cuenta la gente, salieron al camino y pusieron piedras para cortar la salida y se reunieron todos ahí y casi en la salida a la carretera lo atraparon.

Recientemente, sucesos similares hicieron rememorar aquellos en los que estuvo implicado el antiguo Patrón. En diciembre de 2019 intentaron robar “la imagen” (así le dice) de la Iglesia. Los comentarios sobre el suceso responsabilizan a una descendiente del responsable del problema original. El Patrón de entonces, y su hijo, fueron desconocidos por las personas del pueblo, pero crearon una nueva iglesia que es poco frecuentada. Al preguntar sobre porqué habría intentado robar la Santísima, la respuesta de Don P. fue primeramente “por lo de su abuelo”, y en conversaciones posteriores comentó que es posible que la quisiera para la nueva iglesia que, después de su expulsión, creó Don Isidro en el propio Tixcacal, porque esa nueva iglesia no es reconocida por muchos al no contar con una Santísima propia. La discreción necesaria sobre un tema que, aunque es de conocimiento público, alude a disputas y desavenencias de larga data, me obliga aquí a no desarrollar más el tema pero sirva esta breve descripción para hacer notar cómo las dinámicas de fragmentación y multiplicación están articuladas también a través de redes familiares.

El tema del intento de robo fallido era de preocupación colectiva pues la imagen “es el Santísimo’ de cuando la guerra”, según me comentó don P. Le preocupaba también que no habían sido suficientemente enérgicos con las medidas de contención del asunto. Que solo mandaron a llamar a los comandantes, pero si hubiera dependido de él, hubiera dicho que mejor se fueran al municipio a levantar una denuncia. Que lo que había sucedido es que llegó el alcalde y fue él quien

levantó un acta, pero que eso no era suficiente, que debían haber sido ellos quienes hicieran la denuncia.

Como observaciones generales sobre los sucesos narrados anteriormente es de destacar que, en todos los relatos, el conocimiento de que la Cruz ha sido sustraída de la Iglesia está directamente asociado con el ocultamiento de las mismas; se sabe o se asume que se encuentran en la Iglesia y el conflicto emerge cuando, o bien se descubre que no se encuentran donde deberían, o cuando se intenta sustraerlas. Apuntan también al carácter legitimador de las cruces mismas. Ellas son necesarias para crear un nuevo centro ceremonial y, aunque siempre pueden ser construidas, aquellas asociadas con el linaje de la cruz original, tienen mucho más valor. Los robos de cruces, tienen posiblemente que ver con esto; y quizás la idea misma de robo deba ser puesta en cuestionamiento en la medida en que quienes realizan la acción tienen razones propias para sustraer las cruces.

Por ejemplo, el suceso histórico en el que Evaristo Sulub y Concepción Cituk llevaron la Cruz de Chan Santa Cruz a Tixcacal, estaba motivado por la necesidad de crear un centro ceremonial para recrear la vida comunal en la que la Santísima es eje central lejos del acceso de las autoridades mexicanas y los propios colaboradores máasewal'ob a su servicio, como Francisco May y sus seguidores. El caso de la Cruz que iba a servir para crear en San Antonio Muyil un centro ceremonial, no puede entenderse de la misma forma pues tal recreación de una iglesia maya máasewal era un plan del gobierno del Estado. Los casos son diferentes, pero comparten entre ellos el reconocimiento del poder instaurador de la Cruz y el reconocimiento de la importancia de contar con una que tenga mayor valor por su propia historia y trayectoria.

Los relatos de los sucesos relacionados con la Cruz que fue sustraída por el Patrón de la Iglesia comparten también el involucramiento de autoridades ajenas al centro ceremonial. Las cruces de los Centros Ceremoniales son actualmente, como lo han sido antes, protagónicas en diversas disputas políticas en las que, en las últimas décadas, han llegado a incorporarse los agentes políticos de los distintos niveles del Estado. En los tres casos, las disputas involucraban

discusiones sobre la implicación o no de las instancias estatales en la solución del problema. En este ámbito, al igual que sucedió a partir de las dotaciones ejidales, es posible apreciar que el espacio real de autonomía ha sido reducido.¹²⁷ La presencia estatal es reconocible tanto por la intervención directa en los conflictos como por la existencia de mayas máasewalo'ob que trabajan de la mano con el gobierno y colaboran con ellos directamente. Sin embargo, incluso en estas circunstancias restrictivas de la capacidad de tomar decisiones autónomas, la tensión que aparece a lo largo de la historia maya máasewal sobre la posibilidad de negociación con los foráneos -en muchos casos asumidos como enemigos- y la negación a tal posibilidad, continúa estando presente y genera discusiones que se vuelven más agudas en momentos de conflicto, como los que implica la pérdida de las cruces.

2.4 La comunicación de la Cruz.

Los temas discutidos hasta este punto hacen posible reconocer la participación protagónica de las Santísimas en la vida política, incluida en ella las relaciones con agentes externos como las figuras políticas del Estado de Quintana Roo. Incluso en la actualidad actúan, así, como nodo material de disputas políticas y protagonistas de las dinámicas de fragmentación que atraviesan la vida social máasewal. En los momentos iniciales del movimiento de la Cruz, en la década de 1850, fue la enunciación de la voz de una Cruz Parlante en la producción ritual lo que transformó la agencia de la Cruz en motor de la acción política. Cuando la forma de enunciación creada en el culto de la Cruz dejó de existir (alrededor de 1863) con el cambio de la organización política que dividió los roles religiosos y militares, la Cruz continuó comunicándose por otras vías que dan cuenta de la continuidad de su presencia en el devenir de su pueblo.

¹²⁷ Como vimos en el primer capítulo, y veremos más a detalle en el cuarto, las dotaciones ejidales implicaron no solamente una negociación para obtener legalmente el derecho sobre el territorio, sino la sujeción a un esquema administrativo (el comisariado ejidal) que implicaba la imposibilidad de tomar decisiones sin contar con las autoridades agrarias del Estado. Más tarde esta imposibilidad de tomar decisiones de forma autónoma se extendió a la administración política en la medida en que los caseríos y pueblos se fueron transformando en alcaldías y municipios.

Los *máasewalo'ob* reconocen que la Cruz no se comunica ya directamente con sus hijos. El momento de la revelación y la comunicación directa ha pasado, pero la posibilidad de una nueva irrupción permanece latente. La Cruz se comunica entonces a través de *chiikul*, “señas divinas”, señales que deben ser interpretadas por los *jmen* (especialistas rituales), primeramente, para determinar si se trata en efecto de una señal, y luego para explorar y especular sobre su contenido. Las *chiikul* pueden ser de tres tipos: a) acontecimientos extraordinarios e imprevistos, b) señas profetizadas y c) mensajes de la Cruz Parlante (Vapnarsky 1995b: 66).

Las tres están relacionadas pues son manifestaciones de una concepción en la que el “mundo otro” se muestra de maneras insospechadas y puede revelarse en lo cotidiano. Sobre el tercer tipo, Vapnarsky observa que no existe en la actualidad, pero apunta a la semejanza entre los *jmen* que interpretan los *chiikul* y los intérpretes de la Cruz del tiempo de la Guerra. Los *jmen* utilizan sus *sáastun*¹²⁸ para interrogar y comunicarse con los espíritus o con *Jajal Dios* (“Dios verdadero”) y el intérprete de la Cruz utilizaba a la Cruz con el mismo fin. Es también revelador la importancia de los *chiikul* del segundo tipo, aquellos que evidencian el cumplimiento de profecías sobre el fin de un período temporal o el recomienzo de la guerra. Ellos son motivo de atención y reflexión colectiva constante.

A finales de 2019 se incendió el altar de la Santa Cruz de la Iglesia de Xocén. Este es un sitio de suprema importancia para los mayas *máasewalo'ob* pues consideran a la Cruz de esa Iglesia como fundacional y centro del mundo. La noticia convocó a una reunión de los cinco centros ceremoniales vigentes actualmente -Tixcacal Guardia, Chumpón, Chan Cah Veracruz, Tulum y Cruz Parlante- para discutir sobre el posible significado del hecho. Fue interpretado como algo grave y condujo a una serie de indicaciones sobre el reforzamiento de las acciones en las iglesias de los centros ceremoniales. Incluso en la situación de la pandemia, decidieron que no era posible dejar de hacer la fiesta de Chumpón correspondiente a mayo de 2020, al menos en sus elementos básicos (comunicación telefónica con Don P., enero 2020).

¹²⁸ El *sáastun* “(piedra de cristal)” es una piedra cristalina utilizada por los *jmen* con fines adivinatorios y de consulta.

Unas semanas antes, conversando en casa de Don P., Xocén se había convertido en el centro de la conversación. “En su iglesia hay una cruz muy grande. Justo ahí es el centro del mundo”, dice. La Cruz había aparecido de la nada y excavaron para saber hasta dónde llegaba, pero no lograban nunca llegar hasta el inicio de la Cruz. “Dicen que es el ombligo de la tierra, es como el *tuuch* (“ombligo”). Si se llega a quemar la tierra, el que alcance a llegar allá es el que sobrevivirá. Pero: ¿cuánta gente va a estar allá [en ese momento]?”.

La Cruz de Xocén es también la misma que emergió en el cenote de lo que después sería Chan Santa Cruz. “Allá está nacida”. Y sigue contando Doña A. que personas que estaban de cacería, vieron una piedra formada como cruz y regresando al pueblo propusieron sacarla del sitio de su aparición. Así que regresaron y comenzaron a excavar para sacarla pero al no poder lograrlo, la dejaron allí y fue a su alrededor que construyeron la Iglesia.

Tanto en Xocén como en Tixcacal se narran historias sobre la relación originaria entre la llamada Juan de la Cruz Verde en relatos de Xocén y la Santísima Cruz Tun del centro del mundo. Según estas historias, Juan de la Cruz Verde era una de tres cruces originales, que fue separada de sus hermanas pues era muy exigente y demandante, aunque también muy poderosa. Fue enterrada en una cueva, después de varias acciones rituales en las que participaron 9 o 13 *jmeno'ob*, dependiendo de la versión. Es ella la que apareció más tarde en el cenote de Chan Santa Cruz, o bien fue peregrinando instaurando los Centros Ceremoniales.¹²⁹

Sobre la importancia de Xocén en tiempos recientes, en una reunión de familia y amigos en casa de Don P., varios de los presentes recordaron cómo solían antes (en las décadas de 1970 y 1980, a juzgar por la referencia a Sebastián Estrella Pol), en peregrinación a Xocén desde los centros ceremoniales a realizar allí las primicias. Las primicias son acciones rituales en las que se ofrendan los primeros

¹²⁹ El libro de Silvia Terán y Christian Rasmussen y Pedro Pablo Chuc Pech (2020) recoge varias de estas historias. Igualmente, Benito Aban May, originario de Xocén, publicó en 1982 la Historia de la Santísima Cruz Tun centro del mundo.

frutos de la milpa en agradecimiento por la cosecha lograda. “Nos hacían un papel para pasar la Aduana, porque Xocén ya es Yucatán”. Doña A. comenta

Hay veces que la gente quiere ir a hacer rezo, y llevan su comida, pero allí donde está la garita, allí lo tiran, no lo dejan pasar, por la Aduana. Allí atrás de Tepich que dicen. Allí, como es Yucatán, es otro Estado. Porque siempre nos pasa eso y le decimos: señor presidente, ¿por qué tenemos que sacar el permiso? ¿No que dicen son cinco centros ceremoniales? ¿Xocén, Chumpón, Tulum, Tixcacal y Chan Cah? En su tiempo de Estrella Pol es el tiempo cuando vemos que nos pasa eso.¹³⁰ Dialogó con el Gobierno, entonces la Iglesia cuando estaban haciendo con el gobierno de Yucatán tuvieron que compartir para que mi gente venga gratis a hacer su primicia allá (Diario de campo, 4 de diciembre de 2019).

Las peregrinaciones a Xocén son menos sistemáticas que la que se realizan cada dos años de Tixcacal a Chumpón, pero convoca a los cinco centros ceremoniales del centro de Quintana Roo cuando es necesario. El incendio en el altar de la iglesia en Xocén en diciembre de 2019 fue uno de esos momentos. Despertó una especulación sobre el sentido y significado del hecho y movilizó a un grupo grande de *jmen*, rezadores y dignatarios con sus familiares que viajaron por diversos medios.

Las crisis que movilizan el pensamiento colectivo alrededor de situaciones entendidas como señales portadoras de un mensaje a interpretar, deben contextualizarse también dentro de las expectativas milenaristas, que reevalúan constantemente las señales sobre el fin del mundo y sobre la posibilidad de revivificación de la Cruz y el reinicio de la guerra. Fue así como se vivieron los sucesos del 28 de diciembre de 2019, cuando una veladora caída provocó el incendio del altar de la iglesia de Xocén.¹³¹ El suceso se entendió como un *chiikul*,

¹³⁰ Sebastián Estrella Pool Nacido fue Delegado de Gobierno (1973-1974) de Felipe Carrillo Puerto y posteriormente electo como el primer Alcalde de Felipe Carrillo Puerto. Presidente Municipal en el trienio 1984-1987 (Avilez: 276). Nótese que Cruz Parlante, el Centro Ceremonial refundado en la década de 1980, es aquí excluido, lo cual refleja probablemente su desconocimiento por parte de muchos dignatarios de Tixcacal.

¹³¹ <https://culturamayahistoriasanecdotosyucatanmagico.wordpress.com/2020/01/22/santisima-cruz-de-xocen-le-hablo-de-nuevo-a-los-hijos-del-mayab/>

una señal sin dudas negativa y grave que requería la participación de los *jmen* y los rezadores en la tarea de comprender su sentido.

La oleada especulativa que despertó y las discusiones sobre su significación son un ejemplo del espacio que las señales de la Cruz abren a la agencia humana. Ellas indican algo que es voluntad divina, pero es tarea de los *jmen*, de los rezadores y de los dignatarios de la Iglesia, entender cuál es el significado de la señal. En un reporte del periodista Alejandro Moreno Peña de febrero de 2021, menciona que “los sacerdotes de Xocén creen que el incendio no se debió al descuido de los custodios que dejaron el altar una hora sino que los Santos se sacrificaron para recibir lo más fuerte del castigo que se avecinaba para el Mayab y el mundo”.¹³² En una conversación telefónica en junio de 2020, Don P. me comentó algo similar; que aquello que el *chiikul* había anunciado era la pandemia, y que el incendio había ocurrido para que la Cruz pudiera recibir sobre su cuerpo el castigo que había enviado Dios. Destaca en esta interpretación la corporeidad del sacrificio. Como Cristo, como Juan de la Cruz, como *Ki'ichlem Yuum*, como Santo, la Cruz recibe sobre sí el castigo, actuando como mediador entre Dios y sus hijos humanos.

La respuesta inmediata a la quema del altar de la Santísima Cruz Tun implicó una intensificación de la actividad religiosa y ritual. Las noticias de la pandemia reavivaron las especulaciones e indicaron la necesidad de una respuesta colectiva que orienta nuevamente a la relevancia de la acción religiosa. La voluntad divina puede ser incentivada, aunque no haya garantía de los resultados. La devoción, el cumplimiento de los deberes religiosos, especialmente la realización de las fiestas, son la respuesta a una situación que es revelada a través de las señales que la indexan, pero que aun así requieren de la participación humana. La agencia humana parece ubicarse en el espacio entre el reconocimiento y la interpretación de las señales de las cruces.

¹³² <https://www.veinteveinteyucatan.com/2021/02/05/la-santa-cruz-de-piedra-defendio-al-pueblo-maya-del-azote-de-la-pandemia-de-covid-19/>

Por otra parte, el *Almaj t'áan* (“Palabra Sagrada”) o *Santo Ju'un* (“libro santo”), nombres con los que se denomina al libro que recoge las palabras de Juan de la Cruz de 1850 (lo que la historiografía conoce como Proclama de Juan de la Cruz) sigue constituyendo una fuente de memoria e interpretación del pasado y del presente por su contenido profético. La posesión del libro mismo, escondido de la vista de los foráneos en las iglesias de los centros ceremoniales, es algo conocido por todos. “Ahí lo dice, en el *Santo Ju'un* que está en la Iglesia”, me dijo una vecina de Señor al referirse a la profecía según la cual el mundo estaría por acabarse cuando el dinero fuera de cuero.¹³³ Varios autores han reportado que el libro es sacado en ocasiones especiales para recitaciones colectivas. No podría decir si estas recitaciones continúan haciéndose actualmente.¹³⁴ De hacerse, estarían veladas por el secreto con el que manejan tanto la Cruz como el Libro. Atestigué, sin embargo, la vigencia de las palabras de Juan de la Cruz a través de su copia en un cuaderno de rezos. Los libros de rezos son copiados de mano en mano cuando se van deteriorando: en este caso, Don P. me enseñó el que había hecho cuando, años antes, pensó formarse como rezador. No lo logró pues “tenía mala memoria”. Sin embargo, llegó a tener su propia copia de los rezos. El cuaderno incluye varios rezos católicos, como el Padre Nuestro, el Ave María y La señal de la Cruz. Contiene además un fragmento de las palabras de Juan de la Cruz, de una versión de 1885 (ilustración 9).¹³⁵

¹³³ La conversación trató también sobre si era posible entender el dinero actual como ese “dinero de cuero” al que se refería la profecía. Concluyeron que sí puesto que los billetes son plásticos, y el plástico podía ser el cuero al que se refería la profecía.

¹³⁴ Vapnarsky (1996) ha recogido recitaciones de testigos que le han repetido, de memoria, lo que escucharon en la lectura, y observa que la consistencia de dichas recitaciones -entre ellas y con los textos escritos que han sido publicados- hace posible afirmar que el patrón lingüístico encontrado es característico de los textos originales y que, de hecho, estos han sido tomados probablemente de la enunciación oral. El patrón al que se refiere es el uso del marcador de futuro profético *bíin*.

¹³⁵ La transcripción y traducción aparece en Anexos (Anexo 2).

Habiéndose el 22 de agosto
 cañ Sahicence u x o col
 octubre cañ hopin ttran
 y incisa in sibi Sa bizi
 Cilloob may yokol cañ a
 tu habiéndose el 1850 a ten
 Juan de la Cruz cañ na
 lantu cañil x balana
 in ha chlamail cristi a
 no cañex Bey turno peora
 in Kuchul tu kinil tu ora
 il in daic tex h unpeel señal
 ti 23 caluk uh cuxtal in
 ayudante Don Juan B.
 chuc tu masid cense
 uh xocol uh mesid octu
 bre cañ nalen tu cañil
 x balana ten Juan de la
 Cruz cañ nalen tu cañil
 x o ten

Ilustración 9. Imagen de una de las páginas de un cuaderno de rezos en el que aparece una transcripción de las palabras del Almaj T'aan (Foto de la autora).

Recientemente Valentina Vapnarsky e Hilario Chi Canul han publicado los avances de una investigación en la que, a partir de un conjunto de manuscritos de la comunidad de San Francisco Aké, han podido reconocer la línea de continuidad de los escribas participantes en la copia de documentos que conforman palimpsestos y se conservan siendo transcritos por diferentes manos. Se trata de una tradición de escribas y copiadore que han hecho posible, durante generaciones, el traspaso no solo de las palabras originales del *Almaj T'aan* con una serie de agregados temporales en las copias, sino un cuerpo de conocimiento que incluye una variedad de géneros (Vapnarsky y Chi Canul 2021).

Esta transmisión del conocimiento, que se copia a través de generaciones y se conserva también a través de recitaciones orales constituyen también, si no señales en el sentido de las *chiikul*, sí fuentes permanentes para la reflexión histórica y la especulación sobre los rumbos de la vida colectiva.

En este capítulo, intenté establecer el protagonismo de las Santísimas en la conformación de la vida social maya *máasewal*, enfatizando las condiciones de emergencia del movimiento *kruso'ob* y cómo su forma de existencia fue transformándose a través del tiempo. Las Santísimas son el nodo de agenciamientos que permitieron durante el período de guerra apostar por un nuevo ordenamiento del mundo en el que ellos, los verdaderos hijos de Dios, se autoconstituyeron como colectivo. Las condiciones particulares del nacimiento del movimiento de la Cruz Parlante fueron transformadas a lo largo de la historia, pero la comunicación con las Cruces o Santísimas y su capacidad de articular las disputas políticas y generar posicionamientos diversos, continúan encontrándose en el centro de las dinámicas de fragmentación y multiplicación que caracterizan a la sociedad maya *máasewal* y se evidencian de manera fundamental en el nacimiento de los centros ceremoniales.

Capítulo 3. UNA POLITICA, TAMBIÉN, HUMANA

Después de haber penetrado en la socialidad maya *máasewal* a través de la Cruz y los agenciamientos que permite vehicular, el presente capítulo analizará lo que podría denominarse una política humana. O sea, aquellas relaciones cuyos actores son humanos y cuyo contenido es la manera en que el poder es entendido y puesto en escena. El espectro de tal contenido es amplio y será abarcado en el análisis a partir de las representaciones de las figuras de autoridad en la fiesta, la organización jerárquica del sistema de organización religioso-militar de los dignatarios, el trabajo de los grupos que se conforman para hacer posible la fiesta y la descripción de un caso etnográfico concreto. Se trata de una disputa alrededor del Gran Consejo Maya, que permite observar una serie de dispositivos que entran en juego en la relación con las autoridades locales y los agentes e instituciones del Estado de Quintana Roo.

3.1 La Fiesta¹³⁶

Son apenas las 4 de la mañana del 3 de mayo de 2018 cuando comienzan a sonar las campanas llamando a reunirse para entrar a la iglesia de Chumpón. Las campanas están dentro de la Iglesia misma; del lado izquierdo después de la puerta de entrada, colgando de un tubo junto a los instrumentos de la maya pax.¹³⁷

¹³⁶ Mi primera experiencia de la fiesta fue entre el 2 y el 7 de mayo de 2018 en Chumpón. La fiesta se extendió tres días más, pero yo tuve que irme antes; 2 al 7 fueron los días de mi estancia. En ese período, conocí a un sargento de una de las compañías de Tixcacal Guardia con el que hice amistad. Fue él quien me enseñó las normas básicas de comportamiento en la Iglesia y orientó mi mirada hacia los fenómenos de la actualidad política. Me invitó allí a visitarlo en Tixcacal Guardia en la fiesta siguiente, que se celebraría entre el 23 y el 30 de agosto de 2018. Las descripciones que aparecen aquí son válidas para esas dos fiestas y están enriquecidas con la observación de las festividades de las novenas dedicadas a las Virgen de Guadalupe en el pueblo de Señor en diciembre de 2019 y la fiesta de Reyes en enero de 2020. Después de esta fecha, ya no me fue posible regresar a campo debido a la pandemia de COVID hasta finales de agosto de 2022 cuando viajé nuevamente a Tixcacal a la fiesta de la Cruz entre el 22 y el 31 de agosto.

¹³⁷ Maya pax significa literalmente música maya. Se trata de una música ceremonial creada durante la guerra que acompaña todas las actividades rituales de la Iglesia. En la memoria maya *máasewal*, es recordada como un regalo divino. Don Vicente Ek Catzin, el más renombrado de los violinistas de la maya pax, fallecido en 2017, lo explica de la siguiente manera: “Dios habló todo sobre la maya pax a los antiguos músicos. Nuestros abuelos y padres nos enseñaron este conocimiento, y también a pedir fe y paciencia a Dios para poder aprender a tocarla. Mi papá, Don Julián Ek Camal, me enseñó todo lo que aprendió de su maestro Don Agustín Sosa Pot, quien tocó con el líder Cecilio Chi. Ellos sufrieron la guerra contra los mayas, por eso su música se la dedicaban a la Santísima Cruz pidiéndole que les protegiera de sus enemigos. Nosotros

Lo que a mí me parece simplemente un tubo de hierro, me explica luego un señor, se trata de un antiguo cañón, similar al que se usó para destruir la Iglesia de Tihosuco durante la guerra. Lo hicieron sus antepasados, que “eran unos verdaderos ‘chingones’”.¹³⁸ Cuando las campanas suenan, las señoras llevan ya tiempo despiertas preparando el café, que humea en el fogón. Los *nukuch máako’ob*¹³⁹ se reúnen frente a la Iglesia y al grito de ¡buen día señores! entran y comienzan a rezar. Los hombres entran primero y más tarde las mujeres.

Así comenzaba cada jornada de la fiesta de Chumpón en mayo de 2018; y así sucede en las que se celebran también en los otros centros ceremoniales: Tixcacal Guardia, Tulum, Chanca Veracruz y Cruz Parlante.¹⁴⁰ Una semana antes, se celebra una *alborada*, en la que se realiza una misa y se dirimen asuntos organizativos. La fiesta es inaugurada con la siembra del *yaxché* (*ceiba pentandra*). La noche anterior, un grupo de hombres se ha adentrado al *k’aax* (“monte”) ese espacio no socializado dominado por los diversos *yuumtsilo’ob* (‘espíritus guardianes’), para cortar el árbol que será sembrado. Dormirán allí esa noche y en la madrugada se encaminarán al pueblo, cargando el enorme árbol entre todos.

Casi al amanecer se escucha el vocerío de los hombres que llegan del monte. El árbol sería “sembrado” a la caída de la tarde en el centro del ruedo de toros. No era un *yaxché*; era en realidad un chicozapote, como era también un chicozapote

sabemos que Dios regaló la maya pax al pueblo maya, por eso todo lo que tocamos es para él” (citado en Nataren 2000). Su formato instrumental es violín, tarola y bombo. En 2017 fue declarada Patrimonio Cultural Intangible del Estado de Quintana Roo (Decreto 154 de la Honorable XV Legislatura Constitucional del Estado Libre y soberano de Quintana Roo).

¹³⁸ Machlin y Marx, quienes visitaron la iglesia en 1971, describen “un pequeño cañón de hierro del siglo XVII con parte de su boca perdida” (1971: 28). No puedo asegurar que se trate del mismo objeto, pero así fue referido también por el *nojoch* que me explicó de qué se trataba. La Iglesia de Tixcacal, que conocí después, tiene tres campanas en su interior, del lado izquierdo; una de ellas tiene la fecha de 1793.

¹³⁹ Se trata de un término polisémico. Designa entre otras cosas a los señores que dan servicio en la Iglesia y se utiliza también en señal de respeto hacia los mayores.

¹⁴⁰ Las fiestas de la Cruz alternan con las fiestas de otros santos. En el caso de Tixcacal celebran en diciembre a la Virgen de la Concepción. Ambas fiestas se realizaban en Chan Santa Cruz en tiempos de la guerra (Villa Rojas 1987[1945]: 107). Sobre la periodicidad de las mismas, Villa Rojas observa que ambas se realizaban en el curso del mismo año pero que, en la década de 1930 cuando disminuyeron las ganancias del chicle, se optó por celebrarlas de forma separada en años alternos (Villa Rojas 1987[1945]: 359).

el que se sembró en la fiesta de Tixcacal el año siguiente.¹⁴¹ Inmenso, casi veinte hombres lo cargaban. Cerca del extremo, enredado entre las ramas superiores, un hombre, el *chi'ik* (tejón), se tambaleaba con el movimiento inevitable del avance del árbol. Cuando logré divisarlos entre el bullicio, era el momento de la penumbra que anuncia el crepúsculo matutino. Venían precedidos por un oficiante que llevaba en la mano un recipiente con una pequeña Cruz - fiadora, porque va en representación de la cruz patrona (Lizama 1995: 172), la cual se mantiene dentro de la Iglesia-. La acompañaban detrás dos rezadores, músicos de maya pax que tocaban las canciones correspondientes y un grupo de personas que se iba haciendo mayor a medida que se acercaban al sitio donde pondrían a descansar el chicozapote en espera de la noche.

Al parecer, nadie había dormido en el pueblo, pendientes todos de la llegada del yaxché. A mi lado, uno de los señores me explicaba con detalle que el yaxché recorrería el pueblo en sus cuatro rumbos (norte, sur, este y oeste) antes de ser sembrado en el centro del ruedo, que equivalía al centro del mundo. La ceiba, *axis mundi*, Cruz de los rumbos, evocadora de aquella otra de Palenque que es a la vez árbol y cruz de piedra, es “sembrada” en el centro del ruedo-pueblo-mundo, alzada para representar los cuatro rumbos y los tres niveles del cosmos y su capacidad de regeneración cíclica.¹⁴² En lo alto de la ceiba, el *chi'ik* (“tejón”), una especie de *trickster* maya *máasewal* que tiene también responsabilidad en la organización de la actividades propias de la fiesta, lucha por mantener el equilibrio

¹⁴¹ En la fiesta de 1936 descrita por Villa Rojas (1987[1945]: 361), el árbol utilizado fue también un chicozapote, pues no había sido posible conseguir una ceiba. Es posible que la escasez, y posteriormente la prohibición de cortar las que aún quedaban, haya determinado que el árbol utilizado sea un chicozapote; sin embargo, es referido en todo momento como yaxché.

¹⁴² En la ceremonia del *ok'otbatam*, se colocan en altar de ofrenda a los *yuumtsilo'ob* cuatro panes llamados *noj waj*, dedicados a los cuatro *nukuch chako'ob* “grandes chaques”, establecidos en las cuatro esquinas del cielo. Son invocados luego en los rezos (Villa Rojas 1987[1945]: 456). La concepción cuatripartita del cosmos es recurrente por tanto en diversas formas. Está también en la *Precesión*, el recorrido que se realiza al terminar la fiesta alrededor de la Iglesia, dentro del espacio delimitado del centro ceremonial, y que va deteniéndose en estaciones ubicadas en las cuatro esquinas exteriores de la iglesia. Históricamente, es interesante notar el hecho de que el ruedo de la corrida de toros llegó a constituirse en una representación de los cuatro rumbos y el centro, ocupado por el yaxché que es sembrado en la festividad anual. Esta forma ya existía antes del comienzo de la guerra, según puede deducirse de la descripción de Stephens de la fiesta de Ticul en 1842.

hasta que la ceiba esté plantada y asegurada.¹⁴³ Esto sucede no sin esfuerzo pero, sobre todo, no sin mucha risa. Puesto que el árbol es alto, para colocarlo en el agujero donde descansará y donde irá marchitándose durante las semanas siguientes, se juega con la tensión de las cuerdas. Grupos de hombres halan de un lado y luego del otro, intentando un equilibrio precario que logra alcanzarse solo cuando el inmenso tronco es fijado en el agujero que ha sido abierto antes para sembrar en él el árbol traído del monte. Una vez que eso ha sucedido, las cuerdas pueden soltarse. El *chi'ik* libera entonces, desde lo más alto del árbol, las cuerdas usadas para asegurar el proceso y comienza a lanzar semillas sobre los presentes.

La ceremonia que atestiguaba podría considerarse la manifestación perfecta de una memoria de larga duración constituida por rumbos, ceibas y *axis mundi* y así ha sido explicada en muchas ocasiones en términos de dicho simbolismo (Aguilera 2000, Valverde 2000). El ruedo para la corrida de toros es una imagen del universo y la ceiba se siembra en su centro para aludir a la estructura (cuatro rumbos y un centro) y a la regeneración cíclica de la naturaleza, lo que culmina en la imagen de *chi'ik* lanzando semillas desde el *yaxche* finalmente plantado. Esta, que es la exégesis mesoamericanista, enfatiza la continuidad de una memoria de larga data y la estabilidad de las concepciones sobre la forma del mundo. La realización concreta de la acción incita, por su parte, a pensar en otras dimensiones; por ejemplo, en la generación de un ánimo lúdico que deberá sostenerse a lo largo de los días de duración de la fiesta, o el esfuerzo para que en ningún caso el forcejeo de las cuerdas permita que caiga al suelo. Exégesis que no remiten directamente a la interpretación mesoamericanista de la estructura cosmológica de los cuatro rumbos y el centro y los tres niveles del cosmos enriquecen la especulación sobre lo que ocurre durante la fiesta. Un rezador, por

¹⁴³ El *chi'ik* es una figura que participa en varias festividades en la Península de Yucatán, de modo que su presencia en la siembra del *yaxché* no es exclusiva de la región maya *máasewal*. Actualmente es reconocible como protagonista en fiestas patronales (como la de Santa Inés en Dzitás, Yucatán), en el “baile de cabeza de cochino” (cuya descripción aparece más adelante y es común en el centro de Quintana Roo y el oriente de Yucatán), encabezando la Danza de los Pavos (que se realiza el último día de las festividades organizadas por los gremios en honor al Santo Cristo de Amor en Santa Elena, Yucatán) y en el llamado ritual de los *chi'ikes*, el martes correspondiente del carnaval de Ixil, Yucatán (Báez Cubero 2022: recurso electrónico).

ejemplo, me explicaba que el yaxché se siembra y se deja luego allí mismo en el ruedo hasta el año siguiente y durante ese tiempo se va secando y se apaga como una vela, porque así son las cosas: brillan y echan luz cuando están vivas y luego se van apagando.

De igual forma la explicación de por qué es un chicozapote y no una ceiba lo que se siembra, encuentra razones estéticas y no pragmáticas en estas exégesis. ¿Por qué un chicozapote y no una ceiba? Probablemente no ha de haber muchas ceibas disponibles y después de la incorporación de Quintana Roo a los planes forestales de la década de 1980, incluso menos pues su corte fue restringido; quizás dejaron de utilizarse y se comenzó a usar el chicozapote por la importancia que adquirió para los mayas *máasewalo'ob* a inicios del siglo XX. La recolección del chicle les permitió mejores condiciones de vida pero sobre todo seguir ejerciendo el dominio sobre su territorio décadas después de terminada la *úuchben ba'ate* ("guerra antigua") hasta que la caída de los precios en el mercado internacional cerró esa posibilidad.

Puede ser todo eso, pero lo que me explicó un *nojoch* es que se utiliza el chicozapote porque cuando se recoge en el monte sus ramas se amarran y, cuando se siembra en el ruedo, antes de que las semillas de la regeneración comiencen a volar por los aires, se quitan las sogas y entonces las ramas se abren. Ese es el efecto buscado, un árbol cerrado que de pronto, cuando es sembrado, se abre, quizás como indicador (aunque esto es mi propia interpretación de sus palabras) de que se ha vivificado. Estas explicaciones dan cuenta de la riqueza de la acción ritual. Aun cuando las cosas se hacen de una manera específica, que se repite una y otra vez, la red de significados que las atraviesa está en movimiento constante y se transforma dejando espacio para la imaginación y la especulación. Es en la mañana misma de la llegada del yaxché, como acción previa antes de conducirlo al ruedo, que se realizan las 'elecciones', la lectura de los cargos que serán ocupados durante la fiesta. Con ellas, la fiesta

queda formalmente inaugurada, que tomará todavía varios días que transcurren entre misas, corridas de toros, ofrendas y bailables.¹⁴⁴

Los componentes fundamentales de la fiesta tienen duraciones diferentes; la siembra del *yaxché* se realiza una única vez al amanecer del primer día¹⁴⁵ y la 'procesión' sirve como cierre a todo el ciclo pero el baile de vaqueras, la maya pax, la preparación de las ofrendas de comida y su presentación y traslado a la iglesia para ofrendarlas en el altar y el *matan* que le sigue, las corridas de toros y el bailable con grupo musical en la noche, son actividades que se realizan todos o casi todos los días.¹⁴⁶ Es el entretrejo de todas ellas lo que da forma a las varias jornadas (dependiendo de los recursos esta puede durar hasta quince días) de celebración.

El 23 de agosto de 2018 en la mañana, la siembra del *yaxché* anunciaba el comienzo de la fiesta de la Cruz en Tixcacal. Hay un intenso movimiento de los grupos que han llegado a instalarse en los cuarteles con sus familias, conformados por los oficiales de las diversas compañías y quienes han hecho promesas que pagarán en forma de cerdos. En la noche se hace el baile de vaqueras. Éste remeda las tradicionales vaquerías de Yucatán, presentes ya en las fiestas patronales de los pueblos de la región antes del comienzo de la guerra. Las vaqueras, ataviadas con huipil y tocados de flores, habían sido contratadas en otro pueblo para el baile.¹⁴⁷ En una tarima montada para ello, un grupo tocaba jarana, el baile tradicional de la vaquería, y las vaqueras bailaban mientras los

¹⁴⁴ La descripción que ofrezco deriva de mi propia experiencia de participación en las fiestas de Chumpón y Tixcacal y también de las descripciones de Villa Rojas (1987[1945]) de la fiesta de Tixcacal entre el 28 de abril y el 1 de mayo de 1936 y de Lizama Quijano (1995: 85-94) de la fiesta de Tuzik entre el 1 y el 6 de abril de 1994. Estas fuentes permiten observar algunas diferencias y dan cuenta a la vez de procesos de transformaciones internas, como el que condujo a celebrar en Tuzik una fiesta semejante a la cabecera Tixcacal. Según Lizama Quijano, una división interna en las compañías de Tixcacal en 1985 derivó en la expulsión de algunas de ellas. Los jefes expulsados decidieron continuar realizando sus funciones en otros santuarios (Chancah Veracruz y Chumpón) y las fiestas rituales en sus pueblos de residencia. A partir de ese momento la celebración de la fiesta de Tuzik "ha pasado a ser una reproducción de la que se celebra en el Santuario [Tixcacal Guardia]" (Lizama 1995: 161).

¹⁴⁵ Aunque en la fiesta que describe Lizama en Tuzik, esto sucedió al tercer día (Ver tabla con los eventos de la fiesta de Tuzik en Lizama Quijano 1995: 184).

¹⁴⁶ El *matan* (regalo) constituye una de las formas básicas de las relaciones entre los humanos y la *Santísima*. Fundamentalmente una ofrenda a los Santos, es también una preparación y repartición de comida.

¹⁴⁷ También los toros y los toreros de las corridas son contratados en otros pueblos.

curiosos se aglomeraban alrededor del espacio creado para el baile. Las vaqueras que participaron del baile, siendo de otro lugar, no eran las mismas que participarían en las actividades de los días siguientes visitando los *makan* y acompañando las procesiones de ofrendas hacia la iglesia. La jarana solo tocó ese día; a partir del siguiente, todas las actividades se acompañaron de la maya pax.¹⁴⁸

Temprano en la madrugada del siguiente día (24 de agosto), en el primer *makan* se comenzaron a sacrificar los cerdos que se ofrendarían al día siguiente. Para referirse a ello, se utiliza con frecuencia la expresión “beneficiar”. Lo primero que se prepara del cerdo es el chicharrón y se guisan algunas partes que son repartidas y comidas durante el día. En la tarde, la primera corrida de toros dentro del ruedo es de *wakax che’* (toro de madera). En ella participaron niños y niñas representando los roles de toreros y vaqueras respectivamente. También ellos llevaron su ofrenda a la iglesia antes de comenzar la corrida, en lo que fueron ayudados por vaqueras adultas. Despertó la risa que algunas de las niñas eran tan pequeñas que no resistieron la tentación de tomar unos sorbos del atole que llevaban antes de que este fuera rezado en el interior de la Iglesia.¹⁴⁹

¹⁴⁸ En Chumpón, el baile de vaqueras se acompañó de la música de jarana, tradicional de Yucatán. Durante el resto de la fiesta la jarana acompañó a la maya pax también en el ruedo, lo cual creaba un extraño efecto sonoro pues ambos conjuntos tocaban a la vez. En Tixcacal, sin embargo, las vaqueras bailan solo con la música de maya pax, al igual que en Tuzik, probablemente porque su fiesta es adaptada de la de Tixcacal. Las vaqueras de Chumpón eran también del propio Chumpón, y era más visible allí la función del *ch’ik* organizándolas y sacándolas a bailar con los miembros del grupo de *makan* que les correspondiera.

¹⁴⁹ En la descripción de Villa Rojas de la fiesta de Tixcacal en 1936 los toros de la corrida son todos *wakax che’* (Villa Rojas 1987[1945]: 370). Estos consisten en una estructura en forma de toro que permite a un hombre meterse dentro de ella y agarrarla por la cintura. La “corrida de toros” funcionaba más bien como una farsa alusiva a la vida en las haciendas yucatecas, una más de una serie de apropiaciones y reelaboraciones de aquel período. En la región central de Quintana Roo no hay ganadería, fuera de algunas reses propiedad de campesinos particulares, por lo que los toros son rentados en pueblos de Yucatán con los toreros incluidos. El *Wakax che’* es sacado al ruedo no solo esta primera noche en la que los niños juegan representando el rol de toreros sino las siguientes noches, como divertimento antes de que comience la corrida con los toros rentados para la fiesta. Es probable que en Tixcacal no hubieran tenido el dinero para traer toros a la fiesta de 1936 pues ya las fiestas de Chan Santa Cruz en el siglo XIX incluían corridas. En 1928, Felipe Ávila Zapata, secretario de Francisco May y escritor de sus memorias, describe un suceso ocurrido durante la fiesta en Santa Cruz de Bravo (dos años antes de ser renombrada como Felipe Carrillo Puerto) con uno de los toros de la corrida. El *yaxché* se cayó al día siguiente de ser sembrado y el día final de la fiesta el *Chan Ts’ul* fue embestido por uno de los toros y murió unas horas más tarde. Asienta Ávila Zapata

El *wakax che'* es sacado al ruedo también otras noches de corridas, antes de la llegada de los verdaderos toros que han sido contratados, con sus toreros, para las corridas. En estos espectáculos no falta quienes se meten al ruedo para probar suerte en el toreo, lo cual provoca risas y aumenta la diversión. La primera corrida se realizó la noche siguiente, 25 de agosto y la última el 28 de agosto, cuatro corridas en total.¹⁵⁰ Un tablado pequeño está reservado para los jefes; el resto de los asistentes se para en la estructura misma de madera que da forma al ruedo, o se mantiene de pie en los alrededores. El grupo de maya pax acompaña la corrida con su música. Más tarde, las vaqueras visitan los distintos *makan*. Se dirigen a ellos en procesión acompañadas por dos rezadores, la cruz fiadora y los músicos de maya pax. Su llegada marca el momento de comenzar a bailar; su tarea es animar la velada.

Los tres días siguientes, la fiesta continuó con las corridas nocturnas y el bailable con el grupo musical contratado para amenizar las madrugadas. Continuó también el trabajo de los *makan* en las ofrendas de comida, el *matan* y los recorridos de las vaqueras y la maya pax por los *makan* después de las corridas. El funcionamiento de los *makan* es en *canon*, término que tomo prestado de la música y que significa la superposición de la misma línea melódica interpretada por diferentes voces, comenzando cada una poco después de la anterior. Los *makan* realizan las mismas acciones, pero comenzando en días sucesivos. Los hombres del primer grupo sacrifican en la madrugada del primer día los cerdos que tienen disponibles para preparar las ofrendas de comida. Una vez descuartizados, se recoge de ellos la grasa, el cuero, el hígado y las costillas para preparar la primera comida ritual: higadilla.¹⁵¹ Mientras los hombres realizan esta labor, las mujeres preparan las tortillas. Una vez lista la comida, se procede a realizar el *Jo' Gracia*. En una mesa en la casa del grupo se ordenan las ofrendas sobre una mesa y son rezadas allí, indicando que serán entregadas a la Cruz. La Cruz fiadora llega a la casa desde la

que esto despertó una oleada de especulaciones sobre que la caída del yaxché había consistido en realidad en un aviso de lo que ocurriría más tarde (Ávila Zapata 1993: 33-34).

¹⁵⁰ La cantidad de corridas que componen una fiesta dan cuenta de su magnitud; para referirse a una fiesta muy grande, más que la cantidad de días que toma, se habla de la cantidad de corridas que contiene.

¹⁵¹ Su nombre en maya es *táaman*, pero en Tixcalal siempre escuché nombrarla como higadilla.

Iglesia en una procesión acompañada por dos rezadores y los músicos de maya pax. De ahí parte nuevamente la procesión de regreso a la Iglesia, esta vez encabezada por el jefe del grupo y su esposa con paquetes de tortillas. Le siguen los demás miembros del grupo con las jícaras de comida. La cruz fiadora, con los rezadores a los lados y los músicos tocando tonadas de maya pax, cierra la comitiva. Una vez en la Iglesia, la comida es colocada en el altar principal y el sacerdote celebra una *nojoch misa*, con la cual la promesa (en forma de comida) queda formalmente entregada a la Santísima. Una vez de regreso en el *makan*, comienza la repartición de comida denominada *matan*, en la que participan todos los que lleguen a la fiesta. Los participantes deben traer su propio recipiente, en el que le será servida la comida directamente de las grandes pailas en las que se ha cocinado. Esa misma tarde, los hombres comienzan a preparar el *pib* (horno bajo tierra) para el chimole, un caldo que estará cocinándose con piedras calentadas al rojo vivo. Ellas se colocan en un hueco preparado a la medida, dependiendo de la cantidad de pailas que vayan a prepararse. Encima de las piedras se colocan las pailas y son tapadas con una estructura de madera o tallos de plátano sobre la que se colocan hojas de plátano y encima tierra, para lograr que quede herméticamente cerrado. En estas condiciones, el chimole se mantendrá cocinándose hasta el día siguiente, cuando será sacado para la ofrenda y la realización del *matan*. Al tercer día se preparan las *oxdías* (de ostias). Estas pueden ser de frijol, carne de cerdo y de gallina. Las *oxdías* se preparan también para el cierre de la fiesta y se reparten en el *matan*.

Los días transcurren así, hasta que el último de los *makan* termina su ciclo de ofrendas rituales. En el caso de la fiesta de Tixcacal, fue el séptimo día cuando se realizó el *kaan mesa* (“poner la mesa”). Este se realiza dentro de la Iglesia y no está permitida la entrada de ninguna persona ajena a la Iglesia. A continuación, se realizó el *ók’otal pool* (“baile de cabeza”). Para hacerlo, se preparan dos cabezas de cerdo ya cocinadas sobre un recipiente de madera, como una cazuela plana con agarre. Se le hace una especie de ‘casita’ con varas dobladas y amarradas. En ellas se ponen otras varas verticales de las que cuelgan unos listones de papel cortado de colores. En el baile, un rezador que lleva una campana va frente a un

círculo formado por un hombre que representa al dueño y lleva una soga amarrada a la cabeza del cerdo, sostenida por otro hombre que le sigue. Detrás le siguen las vaqueras. Cada una lleva un recipiente pequeño, forrado con papel de colores. Van bailando en círculo alrededor de una mesa en la que varios hombres inclinados sobre ella, comparten alcohol y cigarros. Dan nueve vueltas a la mesa en una dirección y otras nueve en la dirección contraria.

Pude apreciar el baile de cabeza también al año siguiente en la celebración de las novenas de los Tres Reyes el 6 de enero en Señor. El organizador había incorporado el baile de cabeza como parte de las celebraciones. Uno de los dignatarios que lo apoya en la organización me cuenta que le ha criticado que la novena haya crecido hasta convertirse prácticamente en una fiesta. “Estás engrandeciendo mucho tu novena”, a lo que el responsable de la fiesta responde que “es un juego”, y replica el otro que no es un juego: “si te faltas, te castigan, es la verdad”. “Solo falta la corrida para que sea la fiesta”, me comenta.¹⁵² En esta ocasión sí me fue permitido hacer fotos y filmar, puesto que no se trataba del centro ceremonial. Fue en esta ocasión, y también a partir de la descripción de Villa Rojas, que comprendí mejor el sentido del baile de cabeza.

El organizador de la fiesta había comenzado a celebrar la fiesta tres años atrás, cuando su esposa enfermó y fueron a Tizimín, donde está la iglesia de los tres reyes magos, a hacer una promesa para su curación: *wa ka' ts'aakak teene y(aan)en in met ti tech reza*, “si se cura te voy a hacer el rezo”. En efecto se curó así que comenzaron a hacer su fiesta en pago de la promesa (Diario de campo, 3 de enero de 2020).

Para la celebración se sacrificaron los cerdos prometidos (tres en esa ocasión), se realizó el *matan* con todos los participantes y el mero día de la celebración se

¹⁵² En enero de 2020 era la tercera ocasión en la que añadía el baile de cabeza a la novena. Es posible que en unos años la novena haya crecido tanto como para incluir corridas. Este es un ejemplo de una de las formas en que pueden surgir las fiestas, a partir de una novena que va creciendo al incluirle otros componentes. Otra forma es a partir de la fragmentación por una disputa que se resuelve al separarse de un centro ceremonial, como el caso de Tuzik. Al separarse, los miembros de la Iglesia comienzan a realizar una fiesta como la del centro ceremonial. Otra forma, que Don P. y otros dignatarios de Señor y Tixcacal me mencionaron en varias ocasiones, es aquella que está al servicio del negocio, como la que se hace en Carrillo Puerto. Esa tiene de todo, “pero no es una fiesta de verdad”, comentan.

realizó el baile de la cabeza de cochino. Don P. me explicó que las vueltas (9 en un sentido y 9 en el otro) se cuentan con cigarros; cada vez que termina una vuelta se coloca una caja de cigarros sobre la mesa. El que hace el papel del comprador ofrece dinero por el cerdo; cada caja de cigarros equivale a 100 pesos. Se destinaron 7 cajas de cigarros, 3 para los músicos de maya pax, una para el que representa el rol del comprador del cerdo y las otras tres para el dueño del cerdo y los dos que cargaban las cabezas y representan a los cerdos mismos. Lo que se representa es la compra infructuosa de los cerdos. El comprador ofrece dinero y el dueño se niega, hasta que al final de las vueltas el negocio queda saldado. Don P. comentó que los que hacen de cerdos suelen escaparse pero que esta ocasión les había dicho que si se escapaban no iba a haber pago, porque cuando lo hacen los músicos y el oficiante tienen que salir a buscarlos.¹⁵³ Además de las cajas de cigarros como “pago” se ofrecieron siete caguamas de cerveza; con la precaución de entregar las que correspondían a los músicos antes de comenzar el baile, para no correr el riesgo de que luego ya no estuvieran (Diario de Campo, 6 de enero de 2020).

Villa Rojas comenta que la fiesta de Tixcacal no tenía la frivolidad que caracterizó a la de Tuzik, y que estaba revestida más bien de gran solemnidad y espíritu religioso (Villa Rojas 1987[1945]: 372). Esta diferencia la noté entre el baile de cabeza de Tixcacal y el de Señor. El de Señor era mucho más festivo y el de Tixcacal tenía una mayor solemnidad, enfatizada por las palabras finales del rezador frente a la puerta de la Iglesia. En la descripción de Villa rojas, el rezo era: Adórote Santa Cruz / Porque en tus santos brazos / Fuimos nosotros redimidos /Con la sangre de nuestro Señor Jesucristo”.

¹⁵³ En la descripción de Villa Rojas de la fiesta en Tixcacal en 1936 narra: “el regateo entre las partes, hacía reír a los presentes con sus cómicas exageraciones de las excelencias y defectos del animal. El alborozo llegó a su apogeo cuando el portador de la cabeza, que hacía de cerdo, cortó el cordel con los dientes y escapó del local dejando truncado el “negocio”. Alcanzado por su dueño y los músicos que salieron en su seguimiento, el “cerdo” fue llevado de nuevo al local, lugar en que se reanudó la danza hasta completar las 18 vueltas de rigor. Fue entonces que el oferente de la fiesta, poniendo a los músicos por testigos, “compró” el “cerdo” diciendo: “pongo en esta mesa cien cigarrillos en pago de este “cerdo” que he comprado hoy. Con esto dio fin el acto, obsequiándose luego a los concurrentes del pinole con miel que portaban las mujeres (Villa Rojas 1987[1945]: 358)”. El escape del cerdo es por tanto una posibilidad y parte del divertimento que, en ocasión de la fiesta de día de Reyes en Señor, fue evitada.

El 30 de agosto, día octavo, fue el cierre de la fiesta. Esta concluye con una procesión, denominada *precesión*. Se trata de un recorrido ritual que se realiza dentro del espacio delimitado por las cuatro cruces que están colocadas a unos escasos metros de las esquinas exteriores de la Iglesia. Se prepara una mesa sobre la que se colocan los santos, que en este caso eran tres. Solo se ve el contenedor de los santos; uno de ellos es una cesta de mimbre, el otro un pequeño escaparate y el otro una caja. Frente a ellos se encuentran las ofrendas de comida. La mesa se carga a cada estación, que son los cuatro puntos cardinales. En cada estación hay un rezo para el que todos se arrodillan, luego más rezos hechos por los rezadores, repartición de comida y cierra nuevamente con un rezo de todos. Se mueve la mesa hacia la siguiente estación y se vuelve a hacer todo nuevamente. Cuando la mesa se ubica, se colocan además en el frente y a los lados, dos pequeñas sillas que llevan un bulto que por la forma parece ser un cuadro, y que está cuidadosamente envuelto, recostado al espaldar de la silla. Esta es la *u silla Kichkelem Yuum* “silla del Señor”, según la descripción de Villa Rojas (1987[1945]: 366). Hay ‘sentada’ en ella una vela muy grande, con una cinta cerrada con un lazo. Estas sillas pequeñas también se mueven y se colocan en cada estación (Diario de campo, Tixcacal, 30 de agosto de 2018).

Después de la ‘precesión’ se hace la primicia, que consiste básicamente en preparar unas tortillas grandes con masa de maíz a la que se le colocan pepitas. Se hacen una de 13 capas, una de 12, una de 11 y así hasta 6 y luego la cantidad que sea necesaria de 5; estas cantidades corresponden a la cantidad de *chako’ob*, a quienes está dedicada la primicia. Los números son la cantidad de tortillas gruesas de masa que se intercalan con polvo de pepitas de calabaza, todas menos la última; se envuelven en *xeet* (es el nombre de la penca) y luego se meten todas en el *pib*. Paralelamente, las mujeres preparan un caldo de pollo, del que se separa el pollo y se deja el caldo para que cuando las tortillas salgan del *pib* se desmenucen y se echen en él. El caldo con las *noj wa* (grandes tortillas) desmenuzadas adentro se llama *Xnabal*.

Para la repartición de esta comida, una vez preparada, se hace previamente una lista en la que se anotan las personas que han contribuido con los insumos y con trabajo para la preparación. En mi caso, participé en agosto de 2019 durante la fiesta de las Cruces en Tixcacal y en diciembre de 2019 durante la fiesta a Virgen de la Concepción. En la primera ocasión, cuando fue leído mi nombre para que pasar a recoger lo que me correspondía, el responsable de la lista me llamó como Gringa Landrove, lo que provocó mucha risa en los presentes. En la segunda ocasión, en diciembre, todavía era motivo de risa la broma de aquel día.

Ese día de agosto pregunté a un *nojoch* cuál santo se celebraba en esta fiesta. Es una fiesta de la Cruz, pero nadie parece saber exactamente si es la de Tixcacal o la de Chumpón; o no saben o no quieren decir. Al señor que le pregunté me dijo que la fiesta es del santo de Tulum, pero que no viene porque no puede caminar pues es muy lejos. Entonces se hace un ‘convite’ (es el nombre en maya, me dice el señor), que es algo que se envía para que en Tulum sepan que el santo está siendo festejado en Tixcacal. Chumpón, me dice, viene porque es cerca; Chanca, no viene porque es lejos.

Una de las características de la fiesta que más llamó mi atención durante el tiempo de su realización fue la profunda convivencia de los rituales religiosos con la festividad propiamente dicha. La imagen más saliente de esta convivencia se producía cuando el grupo musical responsable del bailable nocturno comenzaba a hacer las pruebas de sonido y posteriormente a tocar (en un horario aproximado entre la medianoche y las 4 de la mañana). El volumen de sonido, cuyo contenido son las canciones de moda, opaca por completo la música ceremonial del maya pax y de los rezos dentro de la Iglesia. En algunos casos hace incluso imposible tener una conversación. Ello no afecta sin embargo la concentración de los músicos, los rezadores y de los que entran a realizar sus votos. Incluso el *k'aátsi'pil* (“perdón”), consistente en avanzar de rodillas entre la puerta de la Iglesia y la entrada de La Gloria en siete ocasiones y realizar allí los rezos correspondientes e involucra por tanto una concentración mayor, es realizado con el fondo musical de alguna canción de moda, sin que eso impida la completa

absorción involucrada en este tipo de acciones.¹⁵⁴ Algunos autores ven en estas convivencias una resolución de la contradicción entre lo sagrado y lo profano (ver por ejemplo Aviña Cerecer 2007: 112-113) de la cual la fiesta o la acción ritual serían el prototipo. Mi impresión es que no hay contradicción tal que deba ser resuelta. La convivencia de múltiples diferencias es la naturaleza misma de la fiesta.

Esta convivencia, esta dificultad de separar la fiesta en sus componentes “sagrados” o religiosos y el propiamente festivo, es atestiguada en 1865 en un juicio en Xaibe, un poblado de la actual Belice conformado en gran parte por yucatecos y mayas devotos de la Cruz Parlante que habían huido de la guerra. En el juicio -cuyo motivo aparente fue el maltrato contra los toros que participaban en las corridas- una de las partes intentó demostrar que las corridas no eran parte de la festividad mientras la otra intentó demostrar lo contrario. Es interesante el testimonio de un jesuita que atestiguó que la corrida de toros era más bien una diversión, pero acotó que “la situación no era tan clara para los participantes de la fiesta” (Ferdinand Parchi, citado en Jones 1981: 146). En su estudio sobre la sociedad maya colonial, Nancy Farriss observa igualmente cómo en las cofradías, encargadas de organizar las festividades correspondientes al culto a los santos, “los gastos más importantes en metálico iban para el ciclo anual de fiestas, en particular para las diversiones profanas que tan reprochables parecían a los obispos por considerarlas inapropiadas en el marco de las celebraciones de índole espiritual” (Farriss 2012 [1984]: 426). Vemos aquí no solamente la ambigüedad y la porosidad entre el ritual religioso y la festividad profana, que resultan realmente indistinguibles, sino también que hay posiciones diversas -no solo de observadores externos sino dentro de la propia comunidad- que privilegian uno u otro aspecto de la fiesta. Esta diversidad de posiciones es también material de discusión y de negociaciones y arreglos que conviven en potencial conflictividad y

¹⁵⁴ La inclusión de los conciertos nocturnos como parte de la fiesta es, según me cuentan, una adición de los últimos 15 o 20 años. Llegó a sumarse a las acciones que constituían hasta entonces y siguen constituyendo el período de celebraciones: siembra del yaxché, misas, rosarios, procesiones, corridas de toros, baile inaugural de las vaqueras.

encuentra en la fiesta un espacio de existencia para la duda, el escepticismo y las interpretaciones personales de la acción colectiva.

La propia Iglesia no es necesariamente un espacio de sacralidad incontestada, sino más bien un centro de atracción que hace confluír la vida social a través de la actividad religiosa. Esto no incluye el espacio de la Gloria, que se encuentra en el fondo de la Iglesia y alberga, después de una división, a las Cruces y posiblemente también a los libros, los *Santo Ju'un*. En Chumpón me sorprendió ver entrar en ella a un hombre del pueblo que solía excederse con la bebida y bailar dentro de la Iglesia. Los oficiales de la guardia le permitían entrar, observando que no excediera ciertos límites y no traspasara el espacio de La Gloria, permanentemente cuidada por un oficial de guardia al que se debe pedir permiso para acceder.

En la Iglesia se guardan también los costales de comida (arroz, frijoles, azúcar) que las autoridades municipales suelen donar para las festividades y en el Corredor, el espacio techado sin paredes frente a la Iglesia, se recibe a los políticos para asuntos tales como el pago de la remuneración de los 'dignatarios mayas' o para escuchar los discursos y las promesas que suelen repetirse en tiempos de campaña electoral. Se reúnen también allí a descansar en sus hamacas los oficiales de guardia. Las únicas condiciones inviolables dentro de la Iglesia son entrar descalzo y abstenerse de registrar mediante foto, audio o video lo que allí sucede. Ambas son consideradas violaciones graves y cuando se sospecha que hay alguien intentando grabar o filmar, se movilizan de inmediato todos los presentes.

En varias instancias de la fiesta es posible reconocer diferentes formas en las que se ha incorporado dentro de ella un espíritu burlón y jocoso: el más reconocible es la figura del *chi'ik* y su cualidad de *trickster*. El *chi'ik* provoca risa fungiendo como equilibrista e intentando no caer con la zarandeadas del *yaxché* pero también juega un rol fundamental en la organización misma de la fiesta. Otros momentos de risa se producen durante el *wakax che'* y durante la corrida de los toros traídos para las corridas. Siempre hay borrachos o valientes que se lanzan al ruedo y se

entrometen, y no falta la ocasión en la que resultan corneados. Sus intentos de actuar como toreros, sin capa y sin preparación alguna para enfrentar a los toros, despierta siempre la risa de los participantes. El ánimo festivo, la alegría y la buena disposición para el baile y la conversación, es considerado por muchos como un requisito imprescindible que debe sostenerse durante todo el período de duración de la fiesta. Cuando este ánimo no está presente, genera preocupación y una reflexión orientada a pensar sobre cómo evitar su pérdida.

Una descripción de la fiesta proveniente del siglo XIX, exactamente de Ticul en 1842 y realizada por John Lloyd Stephens, permite observar formas de escenificación de las relaciones de poder que, aunque no son tan visibles directamente en las fiestas actuales, están también imbuidas de un ánimo de burla y dan cuenta de una concepción del poder político. Esta escenificación ocurre durante el baile de las vaqueras. Actualmente, por lo que pude observar, en Chumpón se conserva la naturaleza burlona y jocosa del baile de vaqueras, pero no en Tixcacal. No me atrevo a especular sobre el origen de las diferencias, aunque ellas obedecen seguramente al desarrollo diferenciado de uno y otro centro ceremonial. La diferencia entre lo que Stephens describió de la fiesta de Ticul en 1842 y lo que es posible observar en el presente, da cuenta también de una transformación histórica, aunque en sentido general dicha descripción muestra las líneas de continuidad entre las fiestas actuales *máasewalo'ob* y las fiestas patronales de los pueblos de Yucatán del siglo XIX.

En la descripción de Stephens (1843: 101-108), es significativa la inversión de roles operada en los oficiales del baile, llamados “fiscales”. Estos eran, en el orden cotidiano, yucatecos responsables de velar “sobre los antiguos caciques” (Stephens 1843: 101). En la fiesta, estos personajes eran representados por dos “indios” vestidos de forma descuidada y con actitud burlesca que se mofaban de los bailarines, hombres y mujeres (vaqueros y “mestizas” respectivamente), insinuando que tenían un poder total que les permitiría incluso dar latigazos a las “mestizas”. Los “fiscales” no eran seleccionados por tener cargos sino en virtud de

su humor, y por “tener propiedad y respetabilidad en el comportamiento” (Stephens 1843: 102).

El tono de farsa de estos personajes constituía una burla hacia la autoridad de los yucatecos responsables de los trabajadores de las haciendas, mayormente “indios”. Su actitud provocaba risa al realizar una pantomima de un poder coercitivo que no logra realmente ejercerse. Describe Stephens que “una multitud los seguía donde quiera que se movían, y cada vez que la compañía intentaba reunirse, lo tiraban todo a risa y confusión en sus esfuerzos caprichosos por conservar el orden” (Stephens 1843: 101).¹⁵⁵

Sin embargo, estos fiscales eran también efectivamente los maestros de ceremonias. La figura del *ch'ik* actual deriva probablemente de estos fiscales que oficiaban como maestros de ceremonias; el *chi'ik* actúa en tono de farsa y burla pero tiene sin embargo responsabilidades fundamentales en la organización de la fiesta.¹⁵⁶ Organiza a las vaqueras, conduciéndolas a los diferentes *makan* y seleccionando en ocasiones a sus compañeros de baile, y es también “el verdadero encargado de la disciplina de los vaqueros y de la organización de las bendiciones de la comida y el baile” (Aviña Cerecer 2007: 117). Lizama Quijano (1995: 91) destaca también que, además de ese rol bufonesco, “cumple la función de ayudante de los jefes de la Iglesia, es quien va en busca de la comida de las vaqueras (hasta la sede del grupo que ofrenda ese día) y acompaña a los jefes en los rezos, contestando las oraciones. Lleva consigo un sombrero, un sabucán

¹⁵⁵ Añado la descripción de otro incidente del mismo tipo: “...un caballero corpulento, de aspecto respetable, que ocupaba un alto cargo en el pueblo, apareció en la puerta, encendiendo tranquilamente otro cigarro de paja, y en cuanto lo vieron desistieron del trabajo que tenían entre manos y, en el ejercicio caprichoso y gratuito de su poder arbitrario se abalanzaron sobre él, lo agarraron, lo arrastraron hasta el centro del piso y lo subieron a los hombros de un vaquero, y apartando los faldones de su capa, le abofetearon con un vigor y una seriedad fingidos que convulsionaron a toda la compañía de risa. Los costados del encumbrado dignatario temblaron, el vaquero tembló bajo él, y estuvieron a punto de caer en picado” (Stephens 1843: 102).

¹⁵⁶ Según la descripción de Villa Rojas de la fiesta de Tixcacal en 1936, el *chi'ik* (pizote) correspondería al cargo de “segundo cuidador de chiqueros”. Sin embargo, considero que con independencia de la equivalencia exacta es esta posición de personaje a cargo de la organización que se comporta como un bufón, lo que hace análoga la función del *chi'ik* actual con los “fiscales” descritos en la fiesta de Ticul. Victoria Bricker había establecido la posibilidad de que los fiscales descritos por Stephens correspondieran a los actuales *chi'ik*; “las personificaciones del coatí representaban a los vaqueros o capataces ladinos que vigilaban el trabajo de los mayas en las haciendas durante el siglo XIX” (Bricker 1989: 288).

(morril) y un calabazo pequeño que contiene aguardiente y que siempre está lleno”.¹⁵⁷

En la descripción de Villa Rojas de las ‘elecciones’ de la fiesta de Tixcacal en 1936 se aprecia también un tono de representación burlesca. La lectura de los nombres de quienes realizarán los diferentes roles va acompañada de motes y burlas hacia los oficiales de la fiesta.

[...] después de citar el nombre de cada personaje se añadía una frase burlesca que hacía recordar algún manierismo o peculiaridad del aludido. Como ejemplo de estas sátiras ingenuas podemos citar las que siguen: a un individuo bien conocido por su torpeza en bailar, se le llamó “el gran maestro de baile” ; a su esposa, de rostro severo, se le designó “la que ríe mucho”; a otro, inclinado a la avaricia se le mencionó como “el dispendioso y obsequiador de cigarros”; a uno que tenía fama de estar dominado por su esposa se le llamó “Vendedor de huevos”(irmcxi con he) y la esposa “la que guarda el dinero de los huevos”; a otro que hacía cestos malos se le apodó “el virtuoso de la cestería” (Villa Rojas 1987[1945]: 363-364).

La puesta en escena de la irreverencia ante el poder es entonces, si consideramos estos elementos, parte importante de la fiesta. La imagen de una forma de poder que proviene de un sistema jerárquico y coercitivo de relaciones (el de los mayordomos de las haciendas) es transformado en otro tipo de poder al ser presentado en tono de farsa, disminuyendo así su cualidad coercitiva a través de la burla. Esto pudiera entenderse como un mecanismo de domesticación de lo foráneo: al adoptar los roles de las haciendas yucatecas para su propia organización, pueden ser reconocidos porque son transformados a través de la burla, la inestabilidad, la representación de una posición de mando que no tiene una autoridad real y provoca risa justo por su fracaso: lo risible es su intento infructuoso de poner orden. Puede entenderse también de acuerdo a una línea reflexiva que propone que el ritual, más que un espacio de legitimación del poder, trata de lo contrario, de su cuestionamiento radical. En ciertas escenificaciones

¹⁵⁷ Villa Rojas 1987[1945]: 363) menciona que el *chi'ik* sirve como bufón, y lo hacen también Bartolomé y Barabás (1981: 74). Lizama Quijano disiente de esta visión, como lo hace también Molina (1987) pero no propone una alternativa.

rituales, “se libra una lucha ritual contra la acumulación y reproducción de privilegios sociales” (Neurath 2020: 23). La satirización de las pretensiones del poder coercitivo durante la fiesta, es una de esas escenificaciones rituales.

En la fiesta se expresan formas y principios de la relación de los humanos entre sí y con entidades no humanas, así como la cartografía en la que se distribuyen. En el caso de los cargos de los organizadores y los participantes, el origen y la manera en que son presentados, permiten dar cuenta de un entendimiento particular del poder político. Según este entendimiento, el poder coercitivo es algo que puede ser pretendido, pero no realizado completamente; lo que se pone en escena es que el esfuerzo de hacerlo resulta ridículo. Esta representación burlesca de las autoridades, que toma forma invirtiendo los roles de mando y subordinación (como se aprecia en la descripción de Stephens) o bien otorgando títulos rimbombantes y risibles a los encargados de la fiesta, o en la representación burlesca del *chi'ik* y su relevancia para la organización de la fiesta, es también un mecanismo colectivo de control del poder. Es la forma particular que toma en la fiesta una tendencia a disminuir o erosionar las pretensiones de acaparamiento de un tipo de poder con capacidad de ordenar sobre quienes se encuentran en una posición de subordinación. Esta tendencia puede reconocerse también en otras situaciones; se trata de mecanismos colectivos movilizados ante las pretensiones de instauración de un poder coercitivo o de la acumulación excesiva de poder y que serán descritos más adelante a partir de un caso de la historia reciente.

La fiesta es también un momento en el que se activan las relaciones entre los centros ceremoniales. Para el período de la fiesta, cada centro ceremonial invita, hace el ‘convite’ a un grupo de otro centro ceremonial.¹⁵⁸ El convite implica la visita del centro invitador y un intercambio ritual que formaliza la invitación. Frente al altar de la Iglesia se encienden dos velas y con una serie de recitaciones se

¹⁵⁸ Villa Rojas menciona el ‘convite’ en su etnografía para referirse a una acción local, de carácter similar en la cual los miembros de una compañía invitan a los oficiales de otra en el marco de la fiesta del centro ceremonial (Villa Rojas 1987[1945]: 369). Así, el convite puede ser realizado tanto dentro del propio centro ceremonial como entre un centro ceremonial y otro.

formaliza la invitación y se “firma” el compromiso de asistir; el Patrón del centro ceremonial entrega al invitado una botella de alcohol y una cajetilla de cigarros, como forma de sellar el compromiso (Alvarado Dzul 2003: 19). El cumplimiento del compromiso no debe ser eludido. Para corresponder al *convite* de Chumpón, un grupo de *nukuch máako’ob* peregrina, selva adentro, durante cuatro días para cubrir la distancia entre ambos centros ceremoniales. Llevan consigo la Cruz “fiadora”, que convivirá con la Cruz de la Iglesia de Chumpón durante las dos semanas de la fiesta.¹⁵⁹ Una vez allí, ocupan un cuartel destinado para ellos. Son tratados con todas las deferencias de los invitados: se les destina diariamente una paila de la comida del *matan* y al finalizar se les entrega algún regalo, que incluye generalmente alcohol y cigarros que llevan de vuelta a sus pueblos.

Las peregrinaciones y procesiones son la forma en que se manifiestan las relaciones entre centros ceremoniales y poblados en general.¹⁶⁰ Las cruces y sus aliados humanos siguen así recorridos que reescriben las trayectorias a la vez que delimitan los espacios particulares del territorio. Además, funcionan dentro de un sistema de reciprocidad de dones y contra dones (Aviña Cerecer 2007: 111). La invitación genera la obligación no solo de ser aceptada sino también replicada; y hay un principio de exceso del don que hace que la tendencia del sistema no sea solo a mantenerse sino a crecer, a menos que la escasez de recursos lo impida.

Esto se expresa en el hecho de que los beneficiarios del convite reciben siempre más de lo que necesitan, y no forman parte de las obligaciones de la fiesta de modo que no tienen tareas que cumplir; cuando realizan su propio convite a quienes los han invitado antes, son igualmente prolijos en las atenciones. La comida del *matan*, de la que se reserva a los invitados una paila completa, es repartida a su vez en abundancia, de modo que suele sobrar y acumularse. Es el principio general que rige el *matan*, dedicado fundamentalmente a las cruces y los

¹⁵⁹ Fue en esta circunstancia, durmiendo y conviviendo en el cuartel destinado a la delegación *kruso’ob*, que participé en la fiesta de Chumpón en mayo de 2018.

¹⁶⁰ En el conjunto de pueblos asociados a Chanchah Veracruz por ejemplo, en la preparación de la fiesta patronal del pueblo de Kopchén, en honor a San Juan Bautista, se realiza la peregrinación de “la vara de San Juan” que es un bastón que circula en una serie de comunidades para “pedir limosna” y así reunir los recursos necesarios para la fiesta (Alvarado Dzul 2003: 22).

santos. El exceso, como principio de la relación, según me ha explicado Don P. y otros oficiales, obedece a una asimetría de base entre los humanos y las fuerzas no humanas, en particular entre los humanos y *Ki'chkelem Yuum*: no es posible devolver de forma equitativa los dones que Dios ha otorgado a los hombres pues estos siempre superarán cualquier regalo humano; lo que funda el *matan* es una deuda impagable. Sin embargo, es importante intentar emular dicha deuda con abundancia. Como encargados de la Cruz que participa en el convite -la Cruz fiadora- se les trata como se trata a la Cruz en las ofrendas y el cumplimiento de las promesas. Tentativamente, propondría que la relación con los *nukuch máako'ob* de otros centros ceremoniales que son invitados a los convites, sigue esta misma lógica. Son acompañantes y cargadores de la Cruz, representantes humanos de la Cruz y reciben por tanto el mismo tratamiento diferenciado.

Los 'convites' expresan también el estado de las relaciones entre los grupos de uno y otro centro ceremonial. La obligación de aceptar y reciprocarse el convite puede ser abandonada cuando hay problemas. Según me han comentado algunos oficiales de Tixcacal Guardia, hace años no van a la fiesta de Tulum, pues tuvieron problemas con los oficiales de allí.¹⁶¹ Sin embargo, Chumpón y Tixcacal son estables en sus intercambios y delegaciones de uno y otro centro participan en sus respectivas celebraciones. La demora en la llegada de la invitación es motivo de preocupación. Durante mi estancia en diciembre de 2019 en Señor, con frecuencia escuché especulaciones que intentaban explicar por qué no habían venido todavía de Chumpón a hacerles la invitación para la fiesta de mayo. Decían que era posible no tuvieran suficiente para invitarlos y que, cuando ese era el caso, era mejor no hacer el convite. La invitación llegó unas semanas más tarde y se aprestaron a organizar el grupo que asistiría y así lo hicieron, incluso en la circunstancia de la pandemia. De hecho, en esta ocasión era aún más importante pues durante esas visitas se platica constantemente sobre los temas de preocupación común y en este caso, la forma de enfrentar la enfermedad y

¹⁶¹ Los 'dignatarios' se llaman también 'oficiales', para referirse a ellos mismos o a otros miembros de las compañías. 'Dignatario' implica una posición particular en la relación con el Estado que no es idéntica a la posición hacia el interior del grupo.

comprender su sentido eran sin duda un asunto que requería del análisis colectivo. Este sistema de participación en las celebraciones a través de convites, involucra una forma de establecer relaciones que conserva las autonomías particulares del conjunto de pueblos asociados a un *Santo Kaj*, y no conducen a la primacía o la intervención de uno u otro centro.

La fiesta implica un tremendo esfuerzo organizativo para el cual se movilizan las redes humanas que hacen posible el sostenimiento cotidiano del mundo *kruso'ob*. Los miembros de las compañías intensifican sus labores y se organizan para movilizar la gran cantidad de recursos que hacen posible los *matan*, las corridas de toros y los conciertos nocturnos sin que ello afecte las actividades rituales. Para la fiesta se movilizan además cargos temporales a cargo de grupos de trabajo que se superponen a la estructura religiosa-militar.¹⁶² Estos funcionan y tienen autoridad plena durante el tiempo de duración de la fiesta y se extiende más allá de la misma a través de la red de personas que se involucran en la organización.

El siguiente epígrafe estará dedicado a comprender la labor de estos cargos temporales y cómo movilizan las redes de trabajo que se articulan como grupos para la organización de la fiesta.

3.2 La movilización de la acción para la fiesta

El sistema de cargos que se activa para la organización de las fiestas sigue en lo general las pautas de la descripción que Villa Rojas recogió en su clásica etnografía.¹⁶³ En Tixcacal los cargos reconocibles son los de *Nojoch ts'ul* ("gran

¹⁶² Aviña Cerecer reconoce tres formas diferenciadas de organización: ritual, militar y teocrática (2007). En mi opinión no se trata de formas diferencias sino de instancias de una misma organización que permite la movilidad y la separación de los roles. La contracción de estas instancias (en particular la contracción entre el poder político y el religioso) obedece a condiciones particulares que se dieron en los momentos del origen de la sociedad *kruso'ob* alrededor de lo que historiográficamente se conoce como Culto de la Cruz. Los cargos temporales de la fiesta obedecen a este mismo sentido puesto que, aunque son activados solamente para los días de la realización de la fiesta, conforman una esfera relacional en la que se constituyen y disputan los grupos de influencia. El epígrafe 3.3 estará dedicado a describir en detalle la jerarquía religiosa-militar y su funcionamiento.

¹⁶³ Según la descripción de Villa Rojas, estos cargos eran:

El gran señor o dueño de la hacienda (*U nohoch dzulil ixtancia*) / La gran señora de la hacienda (*U X-nuc xunanil ixtancia*) / Un hijo o joven señor de la hacienda (*U chan dzulil ixtancia*) / Una hija o joven

ts'ul") -en Chumpón llamado también *Nojoch Kuch*) o más recientemente *Diputado*. Estos son los organizadores de los diferentes *makán*. Literalmente “enramada”, *makán* alude a la enramada que se levanta frente a la casa común donde trabajarán los diferentes grupos de la fiesta; casas temporales donde se preparan comidas basadas en cerdos que son ofrendados, ‘beneficiados’ en el lenguaje local. Las comidas se rezan dentro del *makán* y son luego llevadas en procesión a la Iglesia donde son nuevamente rezadas. Las procesiones de los distintos *makán* a la Iglesia se conforman por los que llevan las jícaras con comida, dos rezadores, la Cruz sustituta, y cierran con los músicos de maya pax. Los días atestiguan un movimiento incesante de procesiones que cruzan el pueblo entre los distintos *makán* y la Iglesia.

Los ayudantes de los *Nojoch ts'ul* son los *chan ts'ul* (“pequeño *ts'ul*”). Estos contribuyen con los cerdos o gallinas que se ofrendarán en la fiesta, cooperan monetariamente para la compra de cervezas, la renta de las corridas y el grupo musical y participan en la preparación de las comidas durante la misma. Otro cargo fundamental es el del *chi'ik*, personaje que tiene una función de *trickster* a la vez que una organizativa, y el grupo de vaqueros con su Jefe de vaqueros al frente, ayudantes generales que colaboran en las labores de preparación de comida y entrega de ofrendas. Las mujeres se organizan como vaqueras y son coordinadas por la *Xnuk Xuunan*.¹⁶⁴ Estos cargos fueron adoptados, no sin sentido del humor, de los roles de los empleados de las haciendas yucatecas, en las que muchos campesinos mayas trabajaban antes de moverse al sureste de la

señora de la hacienda (*U chan xunanil ixtancia*) / Un primer mayordomo (*U nohoch mayordomoil ixtancia*) / Un segundo mayordomo (*U chan mayordomoil ixtancia*) / Un primer caporal (*U nohoch capularil ixtancia*) / Su esposa o primera caporal (*Ux-nuc capularil ixtancia*) / Un segundo caporal (*Uchan capularil ixtancia*) / Siete vaqueros. Cinco vaqueras (esposas de los anteriores: dos eran viudos) / Un primer cuidador de chiqueros y su esposa / Un segundo cuidador de chiqueros y su esposa. (Villa Rojas 1987[1845]: 362-363).

Añade que los “dueños de la hacienda” se limitan a dar órdenes y supervisar, mientras los mayordomos y caporales son más activos y ponen más empeño en que se cumplan las actividades de la fiesta y los “guardianes de chiqueros” son asistentes de los mayordomos y los caporales.

¹⁶⁴ Según la descripción de Aviña Cerecer (2007) hay algunas pequeñas diferencias con Chumpón, donde el *Nojoch Ts'ul* es llamado también *Nojoch Kuch* y son sus suplentes, los *Nojoch Ts'ul*, quienes tienen ayudantes llamados diputados.

península yucateca para establecer su propio territorio autónomo durante la segunda mitad del siglo XIX. En el presente epígrafe me referiré particularmente a los diputados y las vaqueras para considerar dos aspectos de la organización y ejecución de la fiesta que son fundamentales para hacerla posible: el involucramiento de los participantes en la acción organizativa (que recae sobre los diputados) y la generación del ánimo necesario para sostener la fiesta (que recae sobre las vaqueras). Comenzaré con la labor de las vaqueras a partir de comentarios sobre su labor proveniente de uno de los rezadores de Tixcacal Guardia.

Caminando con él entre los *makan* durante la primera noche de corrida, a una distancia que nos permitía a la vez observar lo que sucedía y conversar sobre diversos temas, me comentó sus impresiones sobre la labor de las vaqueras y el ánimo necesario para la fiesta, que debe caracterizarse por estar atentos, despiertos, contentos y platicando. “Para eso es la fiesta”, me dice; “aunque uno se canse tiene que hacer el esfuerzo, porque esa es la ofrenda. Las vaqueras deberían estar contentas y ayudar a que todos estén disfrutando, conversando, bailando, sin aburrirse, ese es su trabajo, pero no lo hacen”. Respondí a sus comentarios preguntando cómo se podía evitar lo que estaba sucediendo y me dijo que tenía que haber plática; por ejemplo, reunirse con las vaqueras antes de que empiece la fiesta y explicarles que deben bailar y que es muy importante que hagan su tarea con alegría para evitar que la fiesta se vaya perdiendo.

Lo que me cuenta el rezador, es una teoría propia sobre la entropía y una propuesta sobre cómo evitarla. En su percepción, la fiesta está perdiendo fuerza, porque por ejemplo las vaqueras no bailan maya pax, y deberían hacerlo; no lo hacen “por hueva” -dice- aun cuando el sentido de la fiesta es tener alegría y bailar, y cumplir con lo que a cada cual le toque, pues es una ofrenda a Dios y hay que echarle ganas porque así se logra un espíritu, un ánimo, que no hay que ceder al cansancio o el sueño o el alcohol.¹⁶⁵ Sin que las vaqueras se hagan

¹⁶⁵ En entrevista unos meses después con el promotor cultural del municipio Felipe Carrillo Puerto, Mario Chan Collí, este me externó preocupaciones que concuerdan con las del rezador en Tixcacal. Me comentó que en Tixcacal se están perdiendo las vaqueras de maya pax. Me sugirió incluso que propusiera en la tesis

concientes de su rol, la decadencia de la fiesta será inevitable porque ellas son las que garantizan que el ánimo que la fiesta requiere se mantenga año tras año. Su propuesta tiene, sin embargo, según su propia reflexión, una dificultad para lograrse, y es que las vaqueras pueden no querer participar en eso, o pueden hacerlo de manera meramente formal. Y ya no se pueden obligar porque “ahora hay libertad” y “cada quien hace lo que quiere”. El corolario de su comentario es que, puesto que hay libertad, ya no se puede obligar a nadie a hacer lo que debe. Su comentario implica que, “antes”, si bien podía haber problemas, era posible hacer que las cosas funcionaran como deben. Remite así una relación de la libertad con la entropía social. Esta es una de tantas asociaciones posibles para la categoría “libertad” (como veremos en el capítulo 4), vista a través de consideraciones sobre el rol de las vaqueras en la fiesta.

La preocupación del rezador por la entropía es compartida por varios *nojoch*, en particular los mayores, que suelen expresar sus preocupaciones por la continuidad de la Iglesia. Se quejan de que los más jóvenes no hacen la guardia. Una tarde en la iglesia de Cruz Parlante, el sargento Don Sil me comentó que los más jóvenes que están en la Iglesia, están porque no pudieron estudiar, como él mismo; que cuando van a la escuela ya no quieren regresar a la Iglesia y quieren más bien hacer otras cosas. Él mismo trabajó un tiempo en turismo pero lo dejó para regresar porque pensó que había que conservar la cultura, y debía apoyar en ello. Así que aprendió a rezar con don Alfonso y su hermano.¹⁶⁶ Le comento, en respuesta, que he conocido a los hijos del difunto comandante de Tixcacal, que son jóvenes y músicos de maya pax y me dice que ellos siguen la tradición porque son de un pueblito muy pequeño y nunca fueron a la escuela, confirmando su idea de que una vez que los jóvenes van a la escuela ya no quieren cumplir los compromisos de la Iglesia (Diario de campo, 6 de enero de 2020).

una forma de impulsar el rescate del baile de las vaqueras para que las tradiciones no se pierdan (Entrevista a Mario Chan Collí, Diario de campo, 9 de enero de 2020).

¹⁶⁶ Don Alfonso es uno de los rezadores más viejos y hace su servicio en la Iglesia de Cruz Parlante, aunque vive en el pueblo de Señor. Allí, enseña en las tardes la música de maya pax a un pequeño grupo de jóvenes.

Los mayores se quejan también de un desinterés más general por participar en la fiesta. La expresión más clara de esta preocupación me llegó de un comandante de Tixcacal: “Yo ya estoy viejo; cuando muera, no sé quién va a seguir haciendo la guardia”. Sus hijos son “hermanos” -practicantes de denominaciones religiosas protestantes- así que ellos ya no quieren participar. Añadió una reflexión que escuché con bastante frecuencia sobre las similitudes entre cristianos (los *máasewal’ob*) y los hermanos; que todas las religiones son iguales -aunque los “hermanos” no están bien porque dicen que no somos pecadores y sí lo somos porque si no, no moriríamos. Todas las religiones son iguales porque Dios es el mismo, lo que cambia es el rezo. Y añade: “esta es nuestra costumbre, así le hacemos. Y si los jóvenes nos ven que lo hacemos y ya les gusta pues lo seguirán haciendo. Todo depende de Dios. Cuando la generación cambia, todo cambia” (Diario de campo, Chumpón mayo 2018). Este tipo de preocupaciones tienen una dimensión cosmológica que excede un posible fin de la práctica religiosa -los rezos, la fiesta, el *matan*-. Si ella termina, lo que se encuentra en riesgo es la existencia misma del mundo. Cuando Miguel Bartolomé le comentó al general Juan Bautista Poot, de Yaxley, que pretendía conocer y recoger las costumbres, ya que los jóvenes podían no practicarlas y quizás un día se acabarían, este le contestó que eso no era posible porque “el día que desaparecieran sus costumbres también se acabaría el mundo” (Bartolomé 2001: 106-107).

A pesar de esta preocupación general, y una aparente aceptación de la pérdida, conocí varios casos diferentes de miembros de la Iglesia -uno de ellos el propio Don Sil- que habían abandonado el trabajo en el turismo para dedicarse a la vida de la Iglesia. En el caso del rezador de Tixcacal, lo había hecho porque era explotado y tenía que estar al servicio de personas que le exigían realizar actos contrarios a sus propios valores.

La preocupación del rezador era, sin embargo, de un tipo diferente a otras que escuché. La suya era una preocupación por la pérdida del ánimo. Incluso si las acciones se realizan, la “pérdida” de la fiesta ocurre al realizarse de manera formal y sin involucrar en ellas el ánimo correcto. Sus reflexiones me hicieron pensar en

la idea de 'subjetividad activa' propuesta por Roger Magazine (2015) en su estudio sobre las mayordomías en Tepetlaoxtoc, Texcoco, Estado de México. La subjetividad activa consiste en producir en otros del deseo de realizar una acción, en instar a otros a la acción. Es labor del mayordomo lograr instar a la acción a aquellos con quienes ya tiene una relación social de base y son esas acciones, producidas a través del trabajo del mayordomo, las que hacen posible la fiesta. A esa participación en la cual la subjetividad de los participantes es activada por el mayordomo para realizar las acciones propias de la fiesta, le denomina el propio pueblo "hacer la fiesta entre todos" (Magazine 2015: 21).¹⁶⁷

Según las palabras del rezador, la producción de tal subjetividad activa recaería sobre las vaqueras; ellas serían las encargadas de lograr, a través de su baile y su alegría, insuflar el ánimo adecuado, ése que es la verdadera ofrenda que se le hace a Dios; ello si consideramos que la subjetividad activa no radica únicamente en la acción inducida sino en "un estado subjetivo que consiste en estar dispuesto a ejecutar dicha acción" (Magazine 2015: 21). Sin embargo, la subjetividad activa no se circunscribe a la producción de un determinado estado de ánimo (aunque ello está implícito) sino a la realización de acciones que contribuyan directamente a la fiesta. Entendiéndolo de esta manera, tal labor recaería no sobre las vaqueras sino sobre los diputados. Sin embargo, atribuir la responsabilidad por la producción del deseo de participar a los diputados o a las vaqueras -y también a los vaqueros, que sostienen con su acción permanente la dinámica de la fiesta- sería equivocado. Ambos roles resultan complementarios. La realización de la fiesta sería imposible sin la movilización de la acción de todos los participantes, y a la vez no realizaría su sentido pleno sin el ánimo adecuado que constituye parte esencial de la ofrenda misma. La movilización de la acción es relevante además por el tipo de relaciones que produce; el resultado de la movilización a actuar

¹⁶⁷ La propuesta de Magazine, siguiendo a Strathern, es que lo importante cuando observamos la socialidad no es que se haga un esfuerzo por crear una colectividad sino por movilizar a la acción a personas que ya son parte de la colectividad. "... [el problema] no consiste en actuar para producir la socialidad, según se ha creído en el campo de la antropología del México indígena, sino en instar a otros, con quienes uno ya tiene una relación social, a que actúen" (Magazine 2015: 35).

implica formas de colaboración y toma de decisiones en la que participan todos los miembros del grupo.

Como vimos al inicio del epígrafe, los organizadores de los grupos de trabajo que se activan para la fiesta se denominan *Nojoch Ts'ul*, o diputados, y se congregan en un *makan* (“enramada”) para sacrificar los cerdos que han sido prometidos como ofrenda y preparar las diversas comidas que son entregadas diariamente para el *matan* (“regalo”, ofrenda) en la Iglesia y repartidas a todos los presentes, locales y foráneos. El trabajo de organización comienza, sin embargo, desde meses antes, con la coordinación de las acciones propias de la organización y el establecimiento de compromisos para la entrega de las “promesas” en forma fundamentalmente de cerdos o gallinas.

Los grupos constituyen también una agrupación económica pues deben reunir el dinero para contratar al grupo musical que amenizará las noches, las corridas de toros y asumir gastos como velas, cigarros o pollos para la preparación de comidas específicas.¹⁶⁸ Parte del dinero invertido se recupera con la venta de cerveza y se redistribuye entre los miembros del grupo.¹⁶⁹ En la fiesta de agosto de 2018, el saldo resultó negativo y terminaron pagando de su propio bolsillo 900 pesos. Don P. me comentó que, sin embargo, “está bien, no es mucho y es para la fiesta así que está bien”. Lizama Quijano apunta en su etnografía sobre estos grupos de trabajo que “es posible observar [...] cómo la realización de una promesa cohesiona más aún a los *máasewalo'ob*. Los mismos grupos propician el reforzamiento de relaciones entre los miembros, entre los linajes y entre los parientes rituales, quienes comparten trabajos, responsabilidades, experiencia y devoción al unirse en la celebración de su Santísima” (Lizama Quijano 1995: 167).

¹⁶⁸ Este tipo de organización, que involucra la economía de la fiesta tiene probablemente sus antecedentes en las cofradías que, en la etapa colonial, organizaban las festividades de los santos de los *Cah* (pueblos) (Restall 1997: 152-154). Nancy Farriss menciona también cómo tales cofradías dedicaban la mayoría de sus ingresos a la preparación de estas celebraciones que combinaban procesiones, bailes, corridas de toros y abundancia de comida (Farriss 2012[1984]: 418-419).

¹⁶⁹ También los puestos de comida que llenan la calle principal durante esos días pagan un impuesto a la Iglesia, que va a los gastos de la organización.

La confianza que hay entre los miembros del grupo fue algo que pude atestiguar desde el primer momento, cuando estuve en la fiesta de Chumpón en mayo de 2018. Pasé esos días con los dignatarios de Tixcacal y sus familias y durante ese tiempo tuve que explicar qué me había llevado a la fiesta y qué pretendía hacer con mi investigación. He contado en la Introducción sobre este encuentro, pero lo retomo aquí para destacar que la contra pregunta “¿Y eso a nosotros de qué nos sirve?” surgió en un contexto en que Don P. me presentó a los compañeros de su grupo. Presentarme con ellos no fue solo una formalidad sino justamente el espacio para que uno de ellos me interrogara sobre mis intenciones y todos pudieran escuchar y evaluar mis respuestas. Aunque Don P. es el diputado del grupo, llevarme con sus compañeros no solo fue una muestra de respeto hacia ellos, sino de que las relaciones no se construyen de forma jerárquica sino a través de la colaboración y requieren por tanto un conocimiento y una aprobación grupal.

Los ‘diputados’ tienen sobre sí un conjunto de responsabilidades que, de realizar bien, le ganan el respeto de los miembros de su compañía y en sentido más amplio de las personas de su comunidad. No detentan en ningún caso un poder coercitivo que sea ejercido en virtud de una posición superior en la jerarquía o que requiera de algún incentivo para realizarse, sino autoridad construida en base a la confianza y el trabajo común.

Fue participando en un grupo de las novenas dedicadas a la Virgen de un altar familiar en el pueblo de Señor en diciembre de 2019 donde atestigüé y escuché las reflexiones de varios de los integrantes del grupo respecto a ese tema. Como puede apreciarse, los grupos de trabajo para la organización de la fiesta no son exclusivos de las fiestas de la Cruz en el Centro Ceremonial, sino la forma básica de organización para las actividades rituales. Su tamaño (en cantidad de participantes) depende de la complejidad de las actividades. En este caso, se trataba de un grupo de 21 personas.

El altar en cuestión se construyó en pago a una promesa por la recuperación de una enfermedad de la madre de familia hace cerca de 20 años; y ni un solo año

desde entonces ha fallado en hacer sus novenas. Estas consisten en la celebración de una misa diaria durante nueve días en el altar familiar, que se acompañan de un *matan* para los presentes. Acompañé a una familia a la que correspondió realizar uno de los *matan*. Las mujeres de la casa y algunas vecinas se dedicaron a preparar los tamales que serían repartidos en la noche después de los rezos y los hombres se fueron temprano a “beneficiar” un cerdo que había sido prometido para el *pib*, el horno que se construye bajo tierra para preparar el chilmole y otros platillos.

La familia que se había comprometido con la entrega del cerdo fue tema de conversación durante la jornada de trabajo. La señora de la casa, al parecer porque tienen dinero (al menos es la interpretación que le dan algunos de los presentes), ni siquiera toca mucho la comida. Contrata a alguien que le haga las tortillas porque no quiere tocar el comal. Varios hablan mal de ella por esta razón. Tienen fama de ‘codos’ (tacaños) porque casi no dan comida aunque trabajen para ellos. Dar comida se entiende como una atención básica, una norma de convivencia que debe cuidarse aún más en un caso como éste, en el que personas que no son de la familia han venido no sólo a apoyar con el compromiso adquirido con la familia, sino a asumir directamente el trabajo implicado para el cumplimiento del compromiso colectivo. El señor de la casa se había ido ese día a resolver gestiones en el municipio y ni siquiera estuvo presente. La mayor parte del tiempo la señora de la casa sólo miraba lo que pasaba e igualmente los hijos ayudaban, pero únicamente en las tareas más ligeras. Me dijeron que justo por eso, por codos y por acomodados, mucha gente ya no va a trabajar con ellos en lo del cerdo. Lo que vale la pena notar en este caso es que, aunque muchos se niegan, otros pocos suelen participar incluso en una situación tan irregular porque “si no, no se haría el *matan*, y al final la responsabilidad no es solo de la persona o la familia, sino de todo el grupo” (Diario de campo, Señor, 8 de diciembre). De modo que, si alguien no trabaja, el resto asume el trabajo que le corresponde. Esto no impide que critiquen la actitud de quien no trabaja o no compensa adecuadamente a quienes trabajan; constantemente comentan el asunto, pero no por ello dejan de colaborar para cumplir la promesa colectiva de la novena.

Aunque este caso no ocurrió (o más bien, no atestigüé nada así) en relación con la fiesta de la Cruz en el Centro Ceremonial, es pertinente para explicar principios que rigen la acción colectiva y la forma en que se ponen en práctica. Cuando los compromisos rituales atañen a la Santísima, su cumplimiento es aún más forzoso. Es la relación con Dios mismo la que se pone en entredicho cuando se falta a una promesa. En ese caso, la falta puede producir un castigo. Como me explicó un rezador de Tuzik que sirve en una de las compañías de Tixcacal, utilizando un caso hipotético:

Imagina que tú tienes que ir a la Iglesia porque es tu compromiso, tienes que ir a hacer algo porque es la guardia o cualquier otra cosa, pero que por el camino te dio flojera y ya no fuiste. Al otro día te vas a sentir mal, y no sabes bien por qué. Tienes fiebre, te duele el cuerpo. Entonces vas a ir con el *jmen*; y él sabe, te va a preguntar si no cometiste alguna falta. Ya cuando veas cuál fue tu falta tienes que ir a la Iglesia y pedirle perdón a Dios. Y ahí, poco a poco, entonces, te vas a sentir mejor. Por eso es que no se puede faltar (Diario de campo, Tixcacal, 25 de agosto de 2018).

Anteriormente, apuntaba que la labor de las vaqueras, pero también de los diputados, podía pensarse a partir del concepto de “subjetividad activa” propuesto por Roger Magazine. Esta se refiere a la capacidad del mayordomo de incitar a los otros a la acción. En el caso de los mayordomos de Tepetlaoxtoc, estos hacen varias visitas durante el año a diferentes casas para conversar con las personas del pueblo y reunir las cooperaciones necesarias para la fiesta. Se espera que el mayordomo se afane en su labor y se le vea llegando con los vecinos; esto mismo estimula a los lugareños a entregar las cooperaciones. Una valoración positiva de su trabajo depende de que logre reunir un equipo de colaboradores y recoger las cooperaciones necesarias.

Nuevamente podemos recurrir a Lizama Quijano y su descripción sobre Tuzik para pensar en posibles similitudes entre la labor de los diputados *máasewalo’ob* y los mayordomos de Tepetlaoxtoc que permita considerar una activación de subjetividad en la organización del trabajo para la fiesta *máasewal*. En cuanto a la

manera en que se accede a convertirse en miembro del grupo, nos dice Lizama Quijano:

Actualmente, los grupos se siguen nutriendo de miembros. Cada uno de ellos está formado por hombres casados, cuyos hijos varones, al casarse, pasan a formar parte del grupo del padre, mientras que las hijas pasarán a formar parte del grupo del padre de su esposo. Si bien hay ciertas normas sociales de adscripción a un grupo, en la realidad cada hombre casado puede libremente pasar a formar parte del grupo que desee, al prometer al jefe del grupo la donación de algún animal para la realización de la fiesta; sin embargo, una vez adscrito a un grupo difícilmente podrá cambiarse a no ser que por problemas -personales o surgidos al interior- sea lo más conveniente. Aparte de esta forma de ingreso, los mismos jefes pueden invitar a quien deseen para que pase a engrosar las filas de su grupo. Para la realización de la fiesta, de manera espontánea, cada miembro promete a la cruz donar algo. El nombre del que promete y lo prometido son apuntados en una libreta en la que el jefe del grupo lleva un estricto control, para saber con qué se cuenta y prever aquellas cosas que necesiten comprarse. Ningún hombre puede desdecirse de su promesa, pues es tomado como falta de palabra (Lizama Quijano 1995: 165).

Como vimos, la permanencia en el grupo de un año a otro, depende de la capacidad de la persona de entregar un cerdo, o una gallina, cuyo compromiso se establece con una fiesta de anticipación, o del aporte en dinero necesario para contratar las corridas (toros y toreros), el grupo musical que amenizará las noches e invertir en la compra de cervezas que se venderán durante la fiesta. El cumplimiento de esta norma (aportar en especie o dinero) no depende únicamente de la capacidad del diputado de incitar a la realización de la promesa sino también de la posibilidad económica de la persona y de su compromiso personal con la Cruz, a quien está destinada la promesa. En lo que el diputado colabora -aunque esto puede ser una impresión incompleta a partir de mi propia experiencia en campo- es fundamentalmente en lograr la permanencia de los miembros del grupo a través de una aplicación flexible de las normas.

Así, don P. garantiza tal permanencia permitiendo que los miembros del grupo que no pueden comprometerse con un cerdo para una fiesta en particular, participen

realizando otras labores, fundamentalmente aportando su fuerza de trabajo sin tener que ofrendar un cerdo o una gallina. Esto le ha permitido lograr que su grupo sea numeroso y que en muchas ocasiones acudan a ayudarlo cuando es necesario incluso fuera del entorno de la fiesta. Esta forma de sostener el funcionamiento del grupo, creando condiciones para que sus miembros deseen mantenerse en el mismo aún en el caso de que no puedan aportar directamente a la ofrenda en cerdos para el *matan*, genera relaciones de colaboración en forma de compromisos de reciprocidad que exceden el tiempo de duración de una fiesta y la conectan con la siguiente. De esta forma, cada fiesta implica la activación de una socialidad que ha sido construida previamente y se mantiene en construcción continua en cada ciclo festivo.

La labor de los diputados pone en escena una concepción del poder político al que quizás no sea siquiera conveniente denominar poder sino, con mayor propiedad, autoridad. Si entendemos el poder político en el sentido weberiano de “probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad» (Weber 2002[1922]: 43), todo poder involucra siempre un grado de coerción. Sin embargo, como el propio Weber reconoce, el poder deja de ser tal cuando la voluntad de uno se encuentra con la obediencia de otro. Weber llama a esta relación de poder que involucra dos partes, dominación legítima (Weber 2002[1922]: 170). Sin embargo, la autoridad generada por los diputados a través de su trabajo para involucrar -y mantener- a los miembros del grupo comprometidos en las actividades de la fiesta, no involucra la imposición de la voluntad ni la obediencia, ni siquiera si entendemos tal obediencia como legítima y sostenida por la tradición, el carisma o la racionalidad (Weber 2002[1922]: 172). Tales criterios pudieran tener sentido para explicar la obediencia hacia los miembros de la jerarquía militar y religiosa (que analizaremos en el siguiente epígrafe) pero no dan cuenta del respeto que profesan los miembros del grupo por sus diputados (al menos en la experiencia del grupo y el diputado con quienes conviví en campo). Este emerge del reconocimiento de su trabajo como organizador y su capacidad de involucrar a todos siendo flexible y trabajando a la

par de sus compañeros. Tal autoridad tiene que ser regenerada continuamente, justamente a través del trabajo. Por esa razón, los diputados (o al menos los diputados que son reconocidos como buenos diputados) dedican mucho de su tiempo y sus recursos a conservar un buen estado de las relaciones, lo cual se traduce en muchas ocasiones en acciones tan concretas como comprar cervezas para compartir en el grupo, momento que se utiliza para conversar y ponerse al día con los asuntos comunes. Lo interesante de esta forma de relación que es capaz de incitar a otros a la acción sin recurrir a la coacción o la coerción, genera a su vez un tipo de poder entendido más como capacidad efectiva de accionar en la vida colectiva. Los grupos de trabajo constituyen una fuerza importante para impulsar cambios internos al movilizar la opinión y proponer acciones; al proponer por ejemplo, destituir una figura de la jerarquía política, como veremos en el último epígrafe del presente capítulo.

3.3 La jerarquía militar y religiosa.

Como vimos en el epígrafe anterior, la estructura organizativa en grupos de trabajo que se moviliza para la fiesta, se sostiene fundamentalmente sobre la capacidad de los diputados de involucrar a los miembros de su grupo en el compromiso de entregar (como promesa) los cerdos que serán “beneficiados” para preparar la comida del *matan*, colaborar con dinero para la renta de las corridos, los grupos musicales y la cerveza, y trabajar en las tareas previstas para las actividades que se realizan durante los días de la fiesta. Esta capacidad, que puede entenderse en los términos de la “subjectividad activa”, la activación de la capacidad para la acción en los demás, es posible también gracias a la capacidad del diputado de generar relaciones de confianza y colaboración. A primera vista, este tipo de organización contrasta con una de apariencia más rígida puesto que se sostiene en una jerarquía de cargos militares. La jerarquía militar, surgida en los inicios de la Guerra, y reconocida como la forma tradicional de organización de las comunidades *máasewalo’ob* no posee, en la práctica, la rigidez que aparenta en una primera mirada. La autoridad de las figuras de la jerarquía militar-religiosa es cuestionada de forma permanente. En este epígrafe, veremos cómo se manifiesta

el reconocimiento de la autoridad de quienes detentan los cargos de la estructura religiosa y militar.

La organización estructural de la Iglesia maya *máasewal* tiene una composición jerárquica de inspiración militar, conformada por compañías agrupadas en torno a un centro ceremonial. Las compañías tienen a la cabeza un comandante al que se subordinan capitanes, sargentos, tenientes, cabos y soldados, en orden jerárquico. Los oficiales provienen de diversos pueblos que, por dicha razón, se consideran dentro del área de influencia de un centro ceremonial. Estas compañías realizan 'guardias' en la Iglesia durante períodos rotativos.¹⁷⁰ Durante ese tiempo, protegen la Iglesia, cuidan a la Santísima y realizan las actividades rituales básicas como la misa, el rosario y las que sean solicitadas por las personas que llegan. Por encima de las compañías se encuentra el General, quien es la autoridad máxima de un centro ceremonial y sus pueblos asociados. En jerarquía, junto al General se encuentra el Patrón, figura cimera del orden religioso a cuyo alrededor se nuclea los rezadores; estos dan servicio en las compañías para la realización de las guardias y atienden los asuntos litúrgicos. A este sistema se añaden los escribanos, cuya doble función de conservadores de la tradición escrita y diplomáticos hacia el mundo exterior, los coloca en una posición particular que merece especial atención. Los *jmen*, aunque no forman parte de la estructura, son fundamentales pues offician en las actividades rituales de la milpa, así como de curación, en ocasiones dentro y como parte de las actividades rituales de la propia Iglesia. (Villa Rojas 1987[1945]: 219-22).

Esta estructura ha sido categorizada en ocasiones como religiosa-militar y para el período de la guerra, como una teocracia militar (Bartolomé y Barabás 1981), entendiendo como preeminente el poder religioso sobre el militar. Como vimos en el primer capítulo, más que un predominio del poder religioso sobre el militar, lo que ocurrió durante los primeros años del movimiento religioso en guerra, fue una

¹⁷⁰ La Guardia del Santo es una institución en sí misma. Se estableció como tal durante el período de la guerra para proteger las Santísimas pero hay antecedentes en el carácter rotativo del cargo de los tupiles que se turnaban semanalmente al servicio de las órdenes del cacique en las Repúblicas de Indios (García y García 2018 [1865]: XLIV).

conflación de ambos dominios. Esta configuración se transformó, durante el gobierno de Venancio Puc, en una instrumentalización de la Santísima para la legitimación del autoritarismo y las decisiones militares. Dicho régimen terminó luego del asesinato de Venancio Puc y tomó la forma que tiene hasta la actualidad. En ella, el Patrón participa de las decisiones y tiene la legitimidad que otorga el prestigio de una vida dedicada a la devoción y el servicio, pero no toma decisiones por encima de la jerarquía militar ni en general de la comunidad (Jones 1974).

El General es la figura cimera, encargado de organizar, coordinar y dirigir a todos en la estructura. Se elige por consenso y puede ser destituido por alguna falta. No es un cargo heredado. En 2011, cuando Elmer Ek Ek redactó su tesis sobre las dinámicas del poder local en Tixcacal Guardia, el General era Jacinto Pech. Actualmente (2022), el general es Alejandro Cahuich, quien sustituyó recientemente a Eduardo Beh Hoy.¹⁷¹ Como con los otros cargos, solo es posible llegar a convertirse en General después de haber atravesado toda la cadena de mando. Cada oficial comienza como soldado raso, llamado también vaquero, apoyando y participando en las actividades de la Iglesia, y pasa a ocupar el siguiente nivel para sustituir a un oficial que haya muerto o haya sido dado de baja debido a una enfermedad o incapacidad grave. Por esa razón, los generales suelen ser hombres mayores, de al menos 50 o 60 años de edad. Aunque su labor se entiende como vitalicia, así como la de todos los demás oficiales, la destitución de los generales es más común de lo que podría pensarse en un sistema con una estructura jerárquica tan definida.

El sacerdote Juan Witzil Cimá, sacerdote de la comunidad de X-Yatil, le comentaba a Miguel Buenrostro Alba en 2014, al explicarle las circunstancias que hicieron que él y otros 'dignatarios' decidieran dejar de ir a realizar sus guardias a Tixcacal Guardia y comenzaran a hacerlas en Felipe Carrillo Puerto (en el santuario de Cruz Parlante):

¹⁷¹ Fue destituido por dignatarios de Tixcacal, debido a su involucramiento con el Gran Consejo Maya y lo que una parte de los dignatarios consideraban malos manejos. En el epígrafe siguiente se profundizará en el tema.

Pero es que la costumbre que tenemos desde que decían que uno es general o capitán, desde que esté vivo no se puede cambiar. Porque cuando digan general a una persona o sacerdote maya o al comandante, se encienden trece velas, se hace la oración maya, se ofrece a Dios de que esa persona va a hacer su servicio como comandante, teniente, cabo o general o algo así. Pero no lo pueden quitar, sino hasta que se muera se le busca su sucesor, se encienden las velas, se ofrece también (Juan Witzil Cimá en Buenrostro Alba 2015: 113).

A pesar de esta norma a la que se refiere Cimá, un General puede ser en efecto destituido. Ello ha ocurrido recientemente con el general de Tixcacal Eduardo Beh Hoy. Durante meses, varios dignatarios conversaron sobre la posibilidad, y sobre las quejas que tenían de su labor. Básicamente le criticaban su participación en el Gran Consejo Maya¹⁷² -una organización creada por el Estado de Quintana Roo que agrupa a las máximas autoridades de los centros ceremoniales- y sospechaban que recibía recursos personales por apoyar a una facción dentro del mismo que responde a los intereses del INMAYA. Cuando le pregunté a Don P. y al comandante de su compañía si era posible que lo destituyeran me respondieron: “Si nos juntamos y somos más los que queremos que se cambie, pues se cambia.” La destitución ocurrió y su sustituto no es -como podría esperarse en un sistema en el que la ocupación de puestos en la jerarquía es progresivo- un comandante sino un capitán. Fue elegido debido a su prestigio por ser la persona responsable de llevar la Cruz en la peregrinación a Chumpón. Esta posibilidad de ser sustituido, aun sobre la regla implícita de que los cargos son vitalicios, nos habla del tipo de autoridad que el General ejerce sobre el resto de los oficiales de su centro ceremonial; a la vez que es reconocido por su posición en la jerarquía, esta no es incuestionable y debe sustentarse con una percepción positiva de su labor. En el epígrafe final del capítulo veremos, a partir de un caso etnográfico, las normas grupales que debe cumplir y cuyo incumplimiento puede costarle incluso el cargo.

El rango es relevante sin duda en la manera en que se establecen las relaciones entre los oficiales. Por ejemplo, un comandante puede poner ‘notificaciones’, que

¹⁷² Ver descripción en 1.4. En el epígrafe 3.5 se ahondará en el conflicto alrededor del Gran Consejo Maya

consisten en una llamada de atención por hacer algo incorrecto. La que atestigüé fue hecha por un comandante a un sargento debido a que dejó la comida del *matan* echarse a perder. El comandante simplemente le dijo que eso no debía pasar y que se asegurara que no quedarse comida sin comerse porque no está bien; antes de que eso pasara, era mejor regalarla (Diario de campo, Chumpón, 6 de mayo de 2018).

La 'notificación' no implica un castigo; es más una especie de regaño aceptado por el resto de los miembros del grupo y expresa la autoridad del comandante; oficiales de rangos inferiores no pueden poner 'notificaciones'. Este tipo de aceptación sancionada sobre la obediencia a los oficiales de rango superior es sustentada también por un reconocimiento colectivo hacia el oficial en cuestión. El prestigio alcanzado por años de dedicación a las labores de la Iglesia no contradice la autoridad que corresponde a los cargos superiores en la jerarquía. Si se aumenta de escala progresivamente a partir de los escalones inferiores de la jerarquía, ello va de la mano con la adquisición de prestigio; quienes tienen cargos superiores se supone que han atravesado las responsabilidades correspondientes y han probado que son aptos para el servicio. Sin embargo, esto no es una camisa de fuerza y puede darse tanto el caso de un general que es sustituido pues no cumple las expectativas del grupo como de un capitán que es nombrado General porque tiene prestigio suficiente y es reconocido por el resto de los oficiales.

El General entonces tiene una autoridad sancionada por un reconocimiento grupal del sistema jerárquico que tiende a garantizar el cumplimiento de las órdenes y refuerza la disciplina. Tal reconocimiento tiene, sin embargo, sus propias reglas respecto al margen de acción del General o quienes detentan los cargos superiores y ello se evidencia en la posibilidad siempre latente de destitución y en las razones esgrimidas para justificarla. El General, como la figura de rango superior, suele estar más en contacto con las autoridades del Estado y representar a su grupo frente a ellas. Al General se le exige tácticamente que, en esas relaciones, ponga en práctica una redistribución de los recursos y no se los apropie, así como que no haga acuerdos que dañen al grupo o tome decisiones

sin consultar. Para estas consultas, hay asambleas abiertas que ocurren generalmente al cierre de las actividades rituales, o son convocadas para atender algún imprevisto o urgencia. En ellas, tanto el General como el Patrón conducen las discusiones y son escuchados. El General da la palabra, es el negociador de los temas tratados y valida las decisiones tomadas (Ek Ek 2011: 97) pero a su vez, se espera de él que utilice esos espacios para ventilar las decisiones que pueden afectar a todo el grupo.

El comandante es el jefe efectivo de la compañía; cada compañía tiene un comandante, que los organiza internamente (para las guardias en el centro ceremonial) y coordina su compañía con las otras. Cuando hay reuniones de todas las compañías, es el comandante quien asiste. El cargo puede ser tanto heredado como elegido. El comandante de la compañía de Don P. era, hasta unos meses, Florentino Chan. El anterior había muerto hace aproximadamente dos años.¹⁷³ Como era nuevo, Florentino Chan no sabía bien cómo llevar muchas de las labores propias de su cargo. Don P. me comentaba que, como él mismo es cabo y le faltan cuatro niveles para ser comandante, no podía hacer el trabajo por él, pero sí apoyarlo. Dice que también hay otros oficiales nuevos que no saben bien y que está insistiendo con el comandante en ir a hablar con ellos para que “le echen ganas” al asunto. La colaboración de don P. con su comandante es amplia y va desde aspectos formales de diversos rituales (como cuántas jícaras colocar en la mesa o en qué orden presentar las ofrendas) hasta asuntos de tipo organizativo e incluso consejos sobre cómo tratar a determinadas personas dentro de la compañía. Esta colaboración es interesante pues muestra que el cargo no implica necesariamente el conocimiento de todo lo que involucra el mismo, aunque se suponga que así debería ser. En la práctica, pueden darse casos como el descrito pues además de los roles establecidos en el sistema de cargos, hay un espacio para la autoridad de quienes tienen prestigio en el grupo debido no a su cargo sino a su actitud.

¹⁷³ Florentino Chan murió también hace unos meses.

En la rama religiosa de la organización, el Patrón es la figura cimera. Es elegido entre los rezadores y él mismo es también un rezador. Ek Ek menciona que el cargo es de elección y no heredado. Al parecer, fue heredado hasta 1937, al menos en la línea de sucesión de Chan Santa Cruz que continuó en Tixcacal Guardia. En ese entonces el Patrón de la Cruz (llamado también *Nojoch Tata*) era Pedro Pascual Barrera. Éste había heredado el cargo de su padre Agustín Barrera, quien lo heredó a su vez de José María Barrera, el fundador del culto. En 1937, los jefes y maestros acordaron en Consejo sustituir a Barrera por alguien de menos edad y mayor energía para asumir las responsabilidades del cargo. Barrera tenía entonces un hijo pero, al parecer por su juventud e inexperiencia (esa es al menos la impresión de Villa Rojas), fue elegido para tal función uno de los maestros, Lorenzo Beh (Villa Rojas 1987[1945]: 214). Es curioso que la sustitución de Barrera ocurrió un año después de los sucesos con Morley, que resultaron en un intenso intercambio epistolar y en la visita y participación de Morley y su grupo en la fiesta de la Cruz de 1936. Barrera participó de manera protagónica en el intercambio epistolar con Morley (Sullivan 1991[1989]: 98).

Con 'maestro', Villa Rojas no se refiere a los maestros enviados por el Estado sino a los que ahora son denominados 'rezadores'; un rol heredado de los antiguos 'maestros cantores', encargados de auxiliar a los sacerdotes en las labores de la Iglesia y que, una vez constituido el Culto en la segunda mitad del siglo XIX, eran los asistentes del *Nojoch Tata*. Son los encargados de los rezos que se celebran en todas las ceremonias y ocasionalmente celebran también bodas y bautizos. El Patrón, o *Nojoch Tata*, es elegido siempre de entre los rezadores.

En la década de 1930, la posición de Pedro Pascual Barrera era la de una figura de prestigio reconocido, y a menudo solía dar indicaciones a partir de la interpretación que hacía de las señales de la Cruz. Se trataba habitualmente de advertencias de peligro y de llamados a una mayor piedad (Sullivan 1991[1989]: 96). Participaba en los consejos de los oficiales y podía decidir sobre los castigos a ejecutar por culpas. Asesoraba también sobre asuntos religiosos y civiles. En lo religioso era una autoridad reconocida debido a su relación más cercana con Dios.

No trabajaba para alimentarse, sino que era mantenido de las ganancias de la Iglesia. Villa Rojas describe que se le destinaba el dinero adquirido por el pago de misas especiales solicitadas para pedir la intervención divina para alguien en particular o como expresión de devoción (Villa Rojas 1987[1945]: 346).

Como sucede con los generales, los Patronos pueden ser también destituidos. Un caso notable fue, como se describió en el epígrafe 2.4, el de Don Isidro Ek. La razón fundamental para su destitución fue la sospecha de que pretendía apropiarse de la Cruz y, en una de las versiones, que pretendía incluso dársela a una autoridad foránea. Esta razón es de por sí poderosa; indica que el Patrón es un cuidador al servicio de la Cruz y que no puede disponer de ella. Pero el caso orienta también hacia otros motivos. Elmer Ek Ek (2011: 112) cuenta del Patrón que fue expulsado de Tixcacal por “malos manejos de los recursos financieros”.¹⁷⁴ Las acusaciones de hacer mal manejo de las finanzas hacia los Jefes que entran en negociaciones con agentes estatales o participan en las instituciones creadas de forma apócrifa por el Estado, es una muy recurrente. El mal manejo suele referirse en esos casos al acaparamiento de los recursos que les son entregados de manera deferencial.¹⁷⁵

A la jerarquía militar y la religiosa, que agrupa los diversos cargos, deben añadirse los *jmen* y los escribanos. Los escribanos, llamados en momentos anteriores secretarios, cumplen el rol de llevar registro escrito de las actividades de las fiestas. Si la enunciación oral es fundamental para el desempeño del General y el Patrón, el dominio de la palabra escrita está asociada tanto con la transmisión de la memoria -generaciones de escribanos y copistas han transmitido las palabras fundacionales de Juan de la Cruz y un conjunto diverso de escritos- como con la comunicación con agentes externos de diversa clase; por ejemplo el intercambio

¹⁷⁴ Aunque no menciona su nombre, es posible deducir por la fecha de los sucesos, que se trata de Don Isidro Ek.

¹⁷⁵ También es una razón para críticas, servir de puente para que los extranjeros excedan los límites permitidos. En la tesis de Avilez Tax (2010: 262) está recogido un testimonio de José María May Cituk en el que cuenta que “cuando Pedro Ek oficiaba como juez tradicional venían extranjeros que tomaban fotos. A los comandantes no les gustó y por eso nombraron a otro [juez]”.

con Sylvanus Morley a través de cartas.¹⁷⁶ Esa posición, en distintos momentos históricos, ha vuelto a los escribanos susceptibles a la crítica, el rumor y objeto de cuestionamiento por su relación con los extranjeros. Este es el caso de Apolinario Itza, informante de Villa Rojas quien fue acusado de vender los secretos del grupo y murió asesinado. Sobre él escribe Paul Sullivan en su libro *Conversaciones inconclusas*:

El destino de Apolinario Itza fue especialmente trágico. Los escribas como él gozaban de autoridad y prestigio en las comunidades mayas, pero esa autoridad era tenue. Como combinaban, como a menudo ocurre con los escribas indígenas, el dominio de los arcanos de la escritura y los arcanos del chamanismo, su prestigio estaba manchado por temores públicos sobre la posible malevolencia y su conocimiento y poder descontrolados (pues no eran otorgados socialmente). Itza era, según Villa, un hombre de personalidad arrolladora, el más intelectual de Xcacal Guardia, pero también era un hombre que peligraba. A principios de 1943 soñó que conspiraban contra él, pero transcurrieron semanas y nadie atentó contra su vida, así que pensó que sus enemigos no actuarían a pesar de todo. Una mañana, cuando salía de su casa en un poblado llamado Cenote Ardiente, unos jóvenes le dispararon desde la arboleda, matándolo en el acto (Sullivan 1991[1989]: 199-200).

La observación de Sullivan sobre que la peligrosidad de la posición del escribano se debe a que sus poderes no son otorgados socialmente remite al análisis de Clastres sobre las tres cualidades fundamentales del Jefe en las sociedades amerindias. Según Clastres (1978: 28), el dominio de la palabra, la generosidad y la capacidad para mantener la paz caracterizan a la jefatura indígena y fundan la posibilidad de un poder político no coercitivo. El escribano opera en el dominio de la palabra, una que existe en función de la creación y el sostenimiento de la

¹⁷⁶ El caso de Sylvanus Morley es relevante puesto que, siendo su posición la de un extranjero, no fue visto, por el grupo que entabló contacto con él con animosidad sino por el contrario como un aliado potencial. Sullivan (1991[1989]) hace un excelente análisis de este intercambio epistolar y de los equívocos en las traducciones entre el maya y el inglés que permitieron extender durante varios meses la idea de que Morley estaba dispuesto a apoyar a los *kruso'ob* en sus requerimientos de armas y municiones para recomenzar la guerra. Más relevantes resultan, en la medida que permiten complejizar las concepciones sobre la alteridad, los relatos que circulaban respecto a Morley, identificado en varias ocasiones como uno de los *chaak máako'ob* ("hombres rojos") que, de acuerdo a la profecía, los ayudaría en su lucha y podrían ser identificados por su capacidad de leer los escritos antiguos; o sea los jeroglíficos (Sullivan 1991[1989]: 252).

memoria colectiva y de la negociación hacia el exterior. La escritura es para los *kruso'ob* un elemento de la alteridad que es necesario y por ello mismo peligroso en su manejo. Es por ello que a lo largo de la historia *kruso'ob*, varios escribanos han sido aceptados dentro del grupo para cumplir la función de negociar con los foráneos en posiciones de poder que pueden afectar radicalmente la vida del colectivo; en particular por su conocimiento del español y de las formas jurídicas.¹⁷⁷

Este es el caso de Juan Bautista Vega, conocido como el Secretario de Dios, nacido en Cozumel y adoptado *kruso'ob* quien estuvo al frente del centro ceremonial de Chumpón desde inicios del siglo XX hasta su muerte en 1969. Teniendo diez años, en 1896, Vega fue capturado junto con los tripulantes de un bote en el que se dirigían a Tulum. Todos los cautivos fueron muertos por el grupo *kruso'ob* y el niño Juan Bautista fue salvado de la muerte por José Yoh, quien aseguró que se trataba del hijo de un inglés y lo adoptó bajo su cuidado. Teniendo 12 años, el recién nombrado Gobernador General y cura de toda la región indígena Florentino Cituk¹⁷⁸ lo designó como Secretario General e intérprete “para explicarles detalladamente el contenido de cualquier escrito que caía en sus manos”. Juan Bautista Vega llegó a estar al cuidado del *Almaj T'aan* conservado en el centro ceremonial de Chumpón¹⁷⁹ y es muy probable que, en su formación como escribano, o secretario, llegara a conocerlo íntimamente y a incorporarse al linaje de escribanos y copistas que desde 1850 conservan los textos fundadores de su religión, añadiéndoles actualizaciones en las que se incorporan los sucesos relevantes de la vida del pueblo *máasewal* (Vapnarsky y Chi Canul 2021). Por ello es posible pensarlo también de acuerdo a la lógica amerindia de incorporación de

¹⁷⁷ Karl Sapper, por ejemplo, apunta que el maya era la única lengua para la comunicación cotidiana y que “el escribano (*clerk*) que es designado por el General como secretario e intérprete es el único hombre en el Estado que habla bien español y puede también leer y escribir un poco” (Sapper 1904: 628).

¹⁷⁸ En el texto de la carta que Juan Bautista Vega envió a Lázaro Cárdenas el 11 de julio de 1938, en la que le cuenta su vida (ver Anexo 3), Florentino Cituk aparece como Quitú. Este es probablemente el Florentino Cituk (la ‘c’ se lee como ‘q’ en una escritura no fonética) que la memoria *máasewal* recuerda como el profeta que anunció la apertura de los caminos y la convivencia con los blancos.

¹⁷⁹ Fue de él de quienes Milt Machlin y Bob Marx obtuvieron el permiso para ver y hacer copias del *Almaj T'aan* que se resguardaba en Chumpon en 1971.

la alteridad, en esa capacidad de ciertos jefes o chamanes de atraer al grupo las fuerzas de la alteridad y “domesticarlas”.

El escribano actual es receptáculo de la suspicacia, el descrédito y las acusaciones de otros miembros del grupo por “vender la cultura”.¹⁸⁰ De forma recurrente escuché los comentarios de varias personas de Tixcacal y Señor referirse al escribano en esos términos. La acusación de “vender la cultura” proviene de su asociación con una cooperativa turística de Señor que recibe turistas que los contactan en busca de la “auténtica” experiencia maya y que lleva también a rezadores y *jmen* a diversos espacios de la Riviera Maya. Lo acusan también de vender la ‘elección’ a periodistas, revelando así algo que debería ser secreto. Se refieren en particular a la lista de nombres que es leída durante las elecciones, en las que quedan designados quiénes asumirán los roles de la fiesta. No podría afirmar que estas acusaciones son ciertas. En todo caso podrían ser entendidas más bien como intentos de disminuir el poder del escribano en una lógica contra estatal que tendría en la disminución del poder de aquellos que tienen una relación cercana con los foráneos, uno de sus focos de atención. Aunque el conocimiento de la escritura no es hoy privativo de los escribanos - como sí lo fue hasta aproximadamente la década de 1940, cuando comenzaron a instalarse las escuelas- continúa tratándose de una posición delicada, sometida a escrutinio continuo y expuesta a rumores y descalificaciones.

Los varios casos de destitución ocurridos en los últimos años, contrastados con las declaraciones de dignatarios de que los generales o los patrones no se pueden cambiar, reflejan en una primera mirada una discrepancia entre normas de funcionamiento de la jerarquía y su manifestación en la práctica. Explicar esta aparente discrepancia requiere por una parte intentar reconocer si se trata de un fenómeno reciente o de aparición reconocible en algún momento del devenir histórico *kruso’ob* y por otra, considerarla en relación con los agentes externos que han sido parte de la vida *máasewal* a través de su historia.

¹⁸⁰ El escribano al que me refiero aquí es el que ha estado realizando en los últimos años las tareas que corresponden a la memoria de las actividades de la Iglesia. Antes de él, el cargo estuvo en manos de Don Aniceto May Tun, Don Anis, quien falleció el 27 de agosto de 2020, según se dice, a los 112 años de edad.

Sobre ambas dimensiones reflexionó Miguel Bartolomé en su texto sobre la autonomía de los mayas *máasewalo'ob* (2001). Allí, se remonta a la etnografía de Villa Rojas para comentar que para el momento en que Villa Rojas vivió en Tuzik (en 1936), la rígida estructura militar parecía haber cedido “a mecanismos deliberativos guiados por el consenso y el control social de la opinión pública”. Esto le lleva a preguntarse si anteriormente el poder de los generales era tan destacado o si tal relevancia no era más bien el resultado de la pretensión de autoridades externas de relacionarse con jefes absolutos, un efecto de la distorsión que la *indirect rule* genera sobre el sistema nativo pues quienes la implementan creen identificar interlocutores cuando, en realidad, los construyen a su imagen y semejanza.¹⁸¹ Francisco May, quien habría actuado como “agente de la *indirect rule* de las empresas chicleras, desempeñándose como gobernador colonial en la relación de su pueblo con el exterior”, sería -según Bartolomé- un buen ejemplo de ello (Bartolomé 2001: 104). Lo sería también, décadas más tarde el general de Yaxley Juan Bautista Poot. Pot

estaba más ligado a las celebraciones litúrgicas junto con los Tatich y a presidir Asambleas de las compañías, que facultado para tomar decisiones por el resto de sus paisanos. Contribuía a que la vida colectiva transcurriera por los canales preestablecidos, y no a transformar esos canales. Carecía de poder en sentido weberiano. Sin embargo, el Estado trató de recurrir a él como agente en la manipulación de los masewalooob. En 1975, cuando el Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en Pátzcuaro (organizado por la Confederación Nacional Campesina (CNC) y el Instituto Nacional Indigenista (INI), el general Poot fue llevado para tratar de legalizar la presencia de un joven “representante” de los mayas, un maestro elegido por el Centro Coordinador del INI que se había establecido en 1972 (Bartolomé 2001: 105).¹⁸²

¹⁸¹ *Indirect rule* es la denominación de un tipo de gobierno ligado a la administración colonial consistente en utilizar estructuras pre-existentes para garantizar el control político de las poblaciones bajo dominio.

¹⁸² Más tarde, comenta Bartolomé, el propio Juan Bautista Poot fue destituido por un confuso episodio relacionado con una máquina de hacer tortillas. El representante del que habla es Sebastián Uc Yam, a quien me he referido en el primer capítulo. Uc Yam se proclamó General de generales y fue ungido como presidente de un espurio Consejo Supremo Maya.

Sobre el caso de Francisco May es necesario considerar que su título de Jefe de las Tribus Mayas -que usaba en sus comunicaciones con los agentes del Estado- fue reconocido durante varios años por las autoridades del Territorio Quintana Roo tanto como por los negociantes de chicle en la región. Sin embargo, este título no implicaba una posición de dominio absoluto sobre sus subordinados ni una posibilidad incontestada de hablar en su nombre. Santiago Pacheco Cruz decía en 1934 que, en lo civil, el jefe militar “no es más que una figura decorativa y no le reconocen sus gobernados ninguna autoridad...” (Pacheco Cruz en Menéndez 1936: 22).¹⁸³ Para esta misma época describe Moisés Sáenz que

Los indios de la región central reconocen como jefe al “general” Francisco May; los del noreste, más allá de Santa Cruz, a Juan Bautista Vega, mestizo de Cozumel, criado entre ellos, quien impresiona a los indios diciéndose “secretario de Dios”, y se ha constituido en maestro de los naturales. Es de ponerse en duda la lealtad de los mayas para estos caciques, pues los indios saben que más que jefes y sacerdotes, aquellos son explotadores chicleros favorecidos por el Gobierno y por las circunstancias. En su propia jurisdicción quisiera cada *tatich* de pueblo ser también contratista chiclero. Y por eso reclaman la tierra, que consideran muy suya, para poder arrendarla por su cuenta a los chicleros de fuera. La organización teocrática se desmoronó hace tiempo y la disciplina existe gracias tan solo a lo apocado de los nativos; la lealtad íntima se ha perdido (Moisés Sáenz, citado en Careaga 1990, II: 129).

Según esta imagen de Moisés Sáenz, la relación de los mayas *máasewalo’ob* con sus autoridades, en particular con quienes en ese período se consideraban los jefes máximos y a la vez negociantes chicleros, Francisco May y Juan Bautista,

¹⁸³ En el caso de la descripción de Pacheco Cruz es necesario añadir una nota sobre la fiabilidad de sus descripciones. En otro de sus libros, se refiere a las autoridades religiosas de la siguiente forma: “Tienen igualmente a sus obispos, uno que atiende al sector Norte con sede en el poblado de Xacal y otro en el Sur con sede en Chanchah, que son otros pequeños dictadores y con algo más de ascendencia que los jefes de las tribus” (Pacheco Cruz 1960: 61). En general, su percepción sobre la política de los mayas *máasewalo’ob*, es que carecían de ella. “En cuanto al aspecto político, el indígena no entiende de este moderno engranaje de la vida; cuando lo enrolan a desempeñar cargos populares, es porque lo ordena la batuta oficial...” (Pacheco Cruz 1960: 124). Aunque en otros puntos del texto utilizo otras referencias de su obra, en este particular es difícil determinar cuál de sus descripciones debería tomarse en cuenta. Una opción posible es que haya percibido manifestaciones tanto de ejercicio autoritario del poder como de poco respeto de los subordinados hacia los jefes y haya hecho dos generalizaciones diferentes a partir de ellas.

solo puede leerse de forma utilitaria. Su lealtad hacia ellos es dudosa al reconocerlos únicamente como explotadores chicleros e incluso los reclamos territoriales responderían únicamente a su propio deseo de convertirse en negociantes de chicle. La disciplina solo puede entenderse -según esta visión- en base al apocamiento de los nativos. El prejuicio hacia los indios, como les llama, es evidente. En el siguiente capítulo analizaremos las complejidades del involucramiento maya *máasewal* en el emprendimiento chiclero y lo que esto significó, a partir de la figura de Francisco May. Ellas demuestran por sí mismas que esta imagen sobre la realidad política de las comunidades *máasewalo'ob* es simplificadora y prejuiciosa.

Por el momento, lo interesante de la cita es la referencia a que la organización teocrática se había desmoronado. Tal declaración no debería achacarse únicamente al prejuicio de Moisés Sáenz. Es posible inferir que el desmembramiento posterior a la pérdida del territorio frente al ejército mexicano que obligó a desperdigarse por el monte, las epidemias que disminuyeron la población, fundamentalmente el segmento de mayor edad, y las dinámicas de la incorporación al negocio del chicle, influyeron en una posible desestructuración de la jerarquía que permitió la emergencia de nuevos liderazgos, como el de Francisco May. Habría sido fundamentalmente luego de la creación de Tixcacal que una renovación y revitalización de la organización previa se hizo posible. Posteriormente, la intromisión de la administración estatal en las comunidades conllevó a que la organización de la jerarquía comenzara a convivir con la administración municipal. Inicialmente el ordenamiento administrativo el Estado en la zona, alrededor de la década de 1920, acudió a las figuras de la propia jerarquía religiosa-militar. A partir de las décadas de 1950 y 1960, sin embargo, se fue constituyendo una administración paralela para las funciones de la administración estatal a nivel local en la cual las autoridades de la jerarquía religiosa-militar no tenían impacto. Como el propio Bartolomé (2001: 106) y Lizama Quijano (1995: 205) mencionan, las compañías fueron perdiendo su papel original, limitándose a la organización de las fiestas.

Es de esperar entonces que la reducción del espacio de acción de las autoridades con cargos dentro de la jerarquía condujera a un resquebrajamiento de la autoridad y la disciplina que, quizás, pudiera explicar las frecuentes destituciones y los constantes señalamientos que se realizan en particular sobre los generales aunque como vimos también sobre escribanos, patronos y en general con autoridades locales que se involucran demasiado con el gobierno. Sin embargo, dos elementos son importantes de resaltar en este punto. El primero es que, si bien la organización de la vida comunitaria llegó a dividirse entre la administración municipal y aquella de la jerarquía religiosa-militar, encargándose esta del ciclo de fiestas y actividades de la Iglesia, ello no tendría por qué redundar directamente en un menoscabo de la autoridad de la organización jerárquica. El espacio de la fiesta y las actividades rituales continúa siendo uno fundamental en la vida comunitaria. Los dignatarios son de hecho respetados fuera de su propio círculo y las autoridades municipales no suelen intervenir en las decisiones de la Iglesia y sus representantes.

El segundo elemento a considerar es que no sólo las destituciones, sino también el abandono de los jefes, los rumores (ciertos o no) sobre faltas graves como acumular ganancias personales y colaborar con autoridades foráneas como los agentes de la administración del Estado, no son fenómenos de aparición reciente que puedan atribuirse directamente a la intromisión gubernamental en la vida local. Durante el período de la guerra, el cuestionamiento a las autoridades llevó en varias ocasiones a la muerte violenta de los jefes a manos de sus detractores. Las circunstancias de una sociedad en guerra ameritan un análisis particular pero, en cualquier caso, es necesario reconocer que el cuestionamiento de la autoridad, en sus diversas formas y gradientes, ha estado presente a lo largo de la historia de la sociedad maya *máasewal*.

Durante la guerra, el ejercicio del poder no estaba exento de cuestionamientos. Por el contrario, los líderes *kruso'ob* se encontraban constantemente en peligro de ser asesinados por disputas internas que giraban con frecuencia alrededor de acusaciones de querer entrar en negociaciones con los yucatecos. “Conceptos

tales como teocracia y militar - apunta Miguel Bartolomé, nos remiten a formas sociales jerárquicas y autoritarias; sin embargo, los generales [durante la guerra] podían ser destituidos y el papel de los *tatich* [patrones] pareciera orientarse hacia el liderazgo ritual” (Bartolomé 2001: 103).

En los inicios mismos de la guerra, Jacinto Pat fue asesinado, y quienes lo hicieron expresaron en una carta que la razón fue que Pat pretendía imponer una contribución de guerra (lo cual era cierto), así como la sanción de latigazos y la servidumbre forzada. Las tres acusaciones eran muy graves para un movimiento que se articuló alrededor del reclamo por el pago de impuestos, los castigos severos y huyendo de la servidumbre (Gabbert 2019: 192-193). En su análisis sobre las razones de las disputas internas que podían conducir a la muerte de los jefes, Wolfgang Gabbert señala que una parte de la lealtad hacia ellos dependía de la capacidad que estos tenían de organizar incursiones de las que se obtenían mercancías y recursos para la supervivencia, y esto no siempre ocurría.¹⁸⁴

Por otra parte, no faltan los reportes de jefes que acumularon ganancias y bienes a través de la venta de productos a los soldados de menor rango. La molestia y la desconfianza de los rebeldes hacia sus jefes estaba basada en los impuestos (que no sólo Pat sino varios otros jefes intentaron imponer) y el enriquecimiento individual. Eran razones recurrentes que, junto a la imposición de servidumbre y castigos, causaban el rechazo de los soldados.

Otro elemento recurrente en las razones para el derrocamiento y asesinato de los jefes, consistía en acusaciones de intentar negociar con las autoridades yucatecas. Dionisio Zapata (que había ejecutado del golpe contra Venancio Puc) fue asesinado junto a un grupo de sus seguidores después de que fueran descubiertas negociaciones secretas que realizaba con el cónsul mexicano en Belice e intentara escapar a Belice en 1864. En 1885, el general Aniceto Dzul intentó derrocar a Crescencio Poot, que era la figura dominante de Chan Santa

¹⁸⁴ Aproximadamente durante las dos primeras décadas, la principal fuente de obtención de recursos para sostener la vida en campaña provenía de incursiones y saqueos a pueblos cercanos al frente de guerra (Gabbert 2019: 202). La estabilización del comercio con comerciantes de Honduras Británica, que consistía en la renta de espacios para la explotación maderera, permitió cambiar la fuente de obtención de ingresos.

Cruz; no lo logró y tuvo que retirarse por un tiempo a Tulum. Varios autores atribuyen este intento al desacuerdo que tenían respecto a la intención de Poot de ceder autonomía al gobierno (Jones 1978: 8; Dumond 1997: 330). Sin embargo, Sullivan considera que el hecho de que los rebeldes de Tulum negociaran e incluso trabajaran en la agricultura para los yucatecos, pone en cuestionamiento la supuesta aversión de Dzul a negociar con ellos (Sullivan 1997: 28, 30, 43). De hecho, tres años más tarde en julio de 1888, el propio Dzul fue duramente criticado por negociar con el gobierno yucateco al reunirse con el general Enrique Sardanetta, y presumiblemente asesinado por esta razón, aunque otra versión de los hechos indica que es posible que se haya tratado de malversación de la renta recolectada en Belice. Estos varios casos muestran que la acusación de intentar negociar con los yucatecos podía corresponderse o no con las intenciones de los que eran acusados de tales intentos, pero funcionaba con un argumento válido para justificar golpes internos. Todas las instancias de derrocamientos por diversas razones, no implican que fuera imposible consolidar, en algunos casos, un poder coercitivo y concentrado en una sola persona. El de Venancio Puc, quien personificó un movimiento homogeneizador hacia la concentración del poder, es emblemático en este sentido.

Décadas más tarde, la situación había cambiado. En un caso como el de Francisco May es posible reconocer que las fuerzas foráneas, a través de los representantes de la administración estatal, jugaron un rol en el reforzamiento de tendencias autoritarias y acumulación de ganancias y poder que fue percibido por sus subordinados como un peligro y eventualmente incluso como una traición. El liderazgo de May, que ocupaba una posición de mediación entre el gobierno y los *máasewalo'ob* - demasiado cercana a los mexicanos, de acuerdo con las críticas de sus propios compañeros - acudió a una disciplina forzada que, en su caso, fue famosa por la recurrencia a los castigos corporales. En la memoria colectiva, su gobierno fue tanto uno de negociación con los mexicanos y traición a su propio pueblo, como de esclavitud por la violencia con que ejercía el mando sobre sus subordinados.

Este tipo de mando coercitivo y basado en la violencia no ha vuelto a darse desde entonces. Como vimos en el epígrafe 2.3, cuando las autoridades locales se ven necesitadas de respaldo acuden a los agentes del gobierno mexicanos, de manera que el rol de la administración del Estado -con sus leyes y sus instituciones orientadas a la cooptación de la capacidad de decisión de los mayas *máasewalo'ob*- puede entenderse como uno que refuerza las tendencias homogeneizadoras y de concentración de poder, pero no es en ningún caso su razón determinante. Aún con este respaldo, la capacidad fáctica de imponer una decisión sobre el grupo no puede ejercerse de forma coercitiva. En las ocasiones en que esto se ha intentado, no ha funcionado.¹⁸⁵ Por otra parte, los jefes que participan en las organizaciones estatales (creadas o administradas por él) son sometidos a cuestionamientos y presiones constantes que pueden terminar en la destitución por diversas razones; una de ellas justamente la relación demasiado estrecha con el gobierno mexicano.

A partir de la observación de distintos momentos de la historia maya *máasewal*, es posible reconocer primeramente que durante el período de guerra, fuerzas homogeneizadoras en la dirección de un poder concentrado, de expresión autoritaria, aparecieron como resultado de dinámicas internas de la sociedad *kruso'ob*, que se había constituido también integrando en ella diferencias de status, bienes y posición social. Las tendencias a la concentración del poder fueron contestadas de maneras diversas, una de las más explícitas, el asesinato de jefes acusados de imponer cargas onerosas sobre subordinados y, con frecuencia, de intentar negociar con los yucatecos.

Posteriormente, en el período en el que los mayas *máasewalo'ob* comienzan a participar en el negocio del chicle e involucrarse en las dinámicas de constitución del Estado de Quintana Roo, el establecimiento de un poder que ejerce un ejercicio coercitivo e incluso violento, se hace posible también apelando al apoyo de fuerzas foráneas que legitiman la posición de los jefes como representantes absolutos de sus pueblos, mientras tal posición es conveniente para la

¹⁸⁵ Los sucesos descritos en el epígrafe 2.3 en torno a la pérdida de la Cruz de Tixcacal, en los que hubo una movilización frente a la posibilidad de la presencia de la policía, son un ejemplo.

administración estatal. Así, el reconocimiento de Francisco May por parte del gobierno mexicano como Jefe de las Tribus Mayas, con todas las prerrogativas que ello implicaba, colabora con la estabilización de su posición frente a sus compañeros. Nuevamente aquí, sin embargo, las fuerzas que operan a través de la desacreditación esparcida por rumores y finalmente el abandono al desconocer la posición de liderazgo de quien es considerado culpable de enriquecimiento, imposición e incluso traición, dan al traste con la pretensión de establecer un mando único inmune a los cuestionamientos. La participación en las dinámicas políticas del Estado de Quintana Roo a partir de la década de 1970 han significado una intromisión mayor de las políticas estatales en la acción política maya *máasewal*. Ello implica no sólo una continuidad en la tendencia según la cual las posiciones internas pueden ser solidificadas a partir del respaldo del aparato del Estado sino una diferencia cualitativa en tal respaldo pues las autoridades locales no son solamente reivindicadas como tales sino que pasan a formar parte de organizaciones espurias creadas por el Estado.

A pesar de estos cambios que pueden observarse considerando tres etapas fundamentales -la guerra, la “incorporación” al Estado nación y la participación en la institucionalidad política del Estado- los cuestionamientos hacia los jefes siguen siendo los mismos: el enriquecimiento individual, el involucramiento demasiado cercano (a través de negociación o participación directa en sus propias dinámicas) con los foráneos y la pretensión de imponer decisiones no consensuadas dentro del grupo.

En este epígrafe hemos examinado la estructura de la jerarquía militar-religiosa que agrupa a los *nukuch máako’ob* o dignatarios de la iglesia maya *máasewal*, atendiendo en particular a las dinámicas internas que involucran formas de cuestionamiento, deslegitimación y crítica sobre las figuras cimera de la jerarquía, y que conduce en muchos casos a la destitución. Dichas dinámicas no son el resultado, como puede aparecer debido a la intromisión estatal de las últimas décadas, de una influencia externa asociada a formas de control estatal sino que aparece, en una mirada histórica, como una tendencia de la propia sociedad maya

máasewal en la que han convivido, en tensión permanente, dinámicas de acumulación y disolución del poder. Sin embargo, es necesario considerar la transformación histórica de la relación con las fuerzas foráneas para comprender su rol de reforzamiento de las tendencias homogeneizadoras y las formas diferenciadas en las que se ha presentado en diferentes momentos.

Veremos, en el epígrafe final del capítulo a partir de un caso concreto, cómo las figuras cimeras del orden político *máasewal* son cuestionadas y el poder político contestado en el contexto de la disputa con el Estado de Quintana Roo; en este caso, a partir del reciente conflicto por el Gran Consejo Maya. Esto nos permitirá realizar un análisis más profundo sobre las exigencias tácitas que recaen sobre los jefes *máasewalo'ob* y lo que se espera de ellos y sobre la posición de los foráneos dentro de la reflexión política de los mayas *máasewalo'ob*. Antes de ello sin embargo, vale la pena añadir algunas reflexiones sobre las concepciones de poder y autoridad que son puestas en escena durante la fiesta y practicadas en la organización de la misma.

3.4 Los dilemas de la negociación

En varios momentos de la historia, la valoración sobre la legitimidad de los jefes ha estado mediada por la percepción sobre la relación de estos con agentes foráneos, fundamentalmente en forma de rechazo hacia aquellos que intentaron entrar en negociaciones con los agentes del gobierno yucateco durante el tiempo de la guerra y posteriormente con los del Estado nación mexicano. Las posiciones respecto a la posibilidad de entrar en relaciones de negociación son también términos a través de los cuales se disputan otros asuntos, entre ellos la autoridad y el poder de determinados Jefes. En esos casos, los agentes externos funcionan también dentro de un juego de posicionamientos, sirviendo a la acumulación y concentración del poder. Como vimos, esto no ha ocurrido en todos los casos en que un Jefe *kruso'ob* ha acumulado poder -al menos el caso de Venancio Puc no parece corresponder a esto- pero sí apunta a una tendencia observable a través del análisis de casos históricos y también en el caso de El Gran Consejo Maya y su predecesor el Consejo Supremo Maya, que veremos a detalle en el siguiente

epígrafe. Las posiciones de los Jefes son solidificadas a través del reconocimiento que la pertenencia a estas entidades creadas por el Estado de Quintana Roo les otorga pero es ese mismo reconocimiento el que lo pone en cuestionamiento ante su propio grupo.

Para contrarrestar estos procesos de concentración de poder, la sociedad *máasewal* pone en escena dispositivos de acción política que podemos denominar contra estatales, en el entendido de que funcionan como vectores que se oponen a la concentración del poder. Contra estatal es un término que tomo de Pierre Clastres (1978), creado para referirse a sociedades que desarrollan formas de evitar la concentración y la acumulación del poder político que conducirían eventualmente al surgimiento del Estado. Mi intención con esta observación no es clasificar a la sociedad maya *máasewal* como una sociedad contra estatal sino destacar que dentro de ella es posible reconocer dispositivos contra estatales, para evitar la concentración del poder, tanto como hay fuerzas que conducen a ella. Lo que sería más adecuado al caso concreto es pensar en la existencia de ambas tendencias y de las pugnas internas que son producidas por la fricción entre ambas y las alternancias que producen la preeminencia de una u otra tendencia, observadas diacrónicamente.

A partir de la descripción de la fiesta del centro ceremonial, fue posible reconocer indicadores de una concepción propia del poder político en un rango que va desde la obediencia que exige el poder coercitivo hasta la colaboración que participa del reconocimiento de una autoridad legítima basada en el prestigio. Es la colaboración que reconoce la autoridad legítima de los organizadores de los grupos de la fiesta la que hace posible la fiesta misma como emprendimiento colectivo y, en ella, el poder coercitivo es presentado en tono de farsa. Sin embargo, este panorama no puede obviar la existencia de una organización de estructura marcadamente jerárquica, nacida de las necesidades del emprendimiento bélico.

En la organización de la fiesta se instrumentan dispositivos políticos, formas de acción y discurso que son ejecutados en un sistema de relaciones dentro de

circunstancias particulares y responden a concepciones propias sobre la construcción de la socialidad. Tales dispositivos son reconocibles tanto en las disputas con agentes foráneos como en relación con sus propias autoridades. Con los agentes foráneos, ellos son palpables en la exigencia de reciprocidad, o en el desentenderse del cumplimiento de compromisos exigidos en relaciones asimétricas (como cuando los políticos esperan que correspondan con votos a la entrega de sus apoyos materiales).¹⁸⁶ En relación con sus propias autoridades, hemos visto que estos son, de manera más evidente, la destitución que puede aplicar incluso a las figuras cimeras del origen jerárquico como el General y el Patrón. Sin embargo, desde mucho antes que la destitución tome lugar, hay formas de minar la autoridad. El rumor e incluso el chisme sobre enriquecimiento personal, acaparamiento de recursos que deberían estar destinados al uso grupal, sobre relaciones demasiado estrechas con políticos locales, sospechas (comprobables o no) sobre venta de bienes colectivos, comienzan a erosionar el reconocimiento grupal. Las autoridades están siempre, por tanto, en una posición precaria que, aunque puede ser reforzada desde afuera -a través de la pertenencia a organizaciones creadas por el Estado de Quintana Roo- es continuamente contestada y desafiada. Esto no es algo que ocurra sin embargo de manera abierta. Hasta que no hay un consenso entre una cantidad considerable de los dignatarios respecto a la destitución-o incluso la expulsión- de algún oficial, no se hace evidente. Los rumores circulan de manera acotada, en conversaciones durante el trabajo colectivo, en particular entre los miembros de los grupos de trabajo.

Como hemos visto hasta este punto, en la acción política maya *máasewal* entran en juego una serie de dispositivos limitadores del poder, cuyos principios positivos reivindican la redistribución de los recursos en beneficio de una "igualdad" entre los miembros de la Iglesia, así como mecanismos de corrección que pueden llegar incluso a la destitución de cargos que tienen por su parte, estructuralmente, el respaldo de una organización jerárquica con una larga historia.

¹⁸⁶ En el siguiente epígrafe se analizarán más detalladamente estos dispositivos.

Sin embargo, sería apresurado definir la socialidad del pueblo *kruso'ob* a través únicamente de estas prácticas que pudiéramos llamar contra estatales. Lo que la observación etnográfica muestra, observable también en el devenir histórico, es la coexistencia de dos formas de ejecutar la política; una que tiende a reforzar un sistema de autoridad jerárquico y otra, tendiente a horizontalizar las relaciones e impedir la acumulación del poder.

Antes de eso, quisiera detenerme aquí, regresando a las descripciones de la apropiación burlesca de las funciones de la hacienda yucateca que quedaron reflejadas en los cargos de la fiesta y en la figura del *chi'ik* (epígrafe 3.1) para pensar a la luz de las reflexiones sobre el papel de la mimesis en la relación con la otredad. Este tipo de apropiación del 'otro' ha sido estudiada exhaustivamente en el caso del movimiento Hauka de Nigeria (ver por ejemplo Stoller 1984, y Taussig 1993), el cual ha sido interpretado en términos de resistencia al colonialismo. Según Paul Stoller, el Hauka "expresaba clara y audazmente afirmaciones críticas sobre la naturaleza de colonizador y su comportamiento" (Stoller 1984: 177). Con las obvias diferencias contextuales, una observación similar podría realizarse sobre la manera en que la fiesta maya *máasewal* adoptó las pretensiones de mandato de los mayordomos de la hacienda; la escenificación burlesca de tales pretensiones implica una mordaz crítica al régimen hacendero del Yucatán decimonónico. En el análisis que Taussig realizó sobre el tema, recurriendo a varios casos etnográficos, lo relevante de la mimesis es cómo esta implica siempre una apropiación de la alteridad resignificada a través de lógicas propias. La imitación no es por tanto simplemente una imitación sino un mecanismo de incorporación de la diferencia, de fuerzas exteriores a la sociedad.

En el caso de los mayas *máasewalo'ob*, es evidente que una forma de entender la incorporación de los cargos de las haciendas es a través de una representación burlesca y crítica de los ademanes y las actitudes de los yucatecos; la burla es una forma de restar poder a los poderosos en situaciones de asimetría, y tal era la situación de los campesinos mayas que décadas antes del estallido de la guerra vivían sometidos a la explotación en las haciendas. Pero es también, si asumimos

que lo que se incorpora de la alteridad es una concepción y una forma de ejecución del poder, un espacio de intermediación entre concepciones que existen también en la sociedad maya *máasewal*: la jerárquica, que puede potencialmente derivar en un poder autoritario y coercitivo, presente en el ordenamiento de las compañías, y la que tiende a la disolución del poder y produce relaciones basadas más en la autoridad emanada del prestigio y la capacidad de involucrar a las personas en el cumplimiento de las labores colectivas.

Es necesario considerar, sin embargo, que entenderlo así esquivada cierta equivocidad de lo que es puesto en escena a través de la parodia. Ella revela un entendimiento maya del poder coercitivo de los mayordomos de las haciendas pero al parodiarlo no lo elimina del repertorio social; por el contrario, lo incorpora dentro de una reflexión en forma de acción ritual que puede considerarse en ese sentido una forma de limitación del poder -aquella que consiste en, literalmente, no tomarse el poder en serio. Es también por tanto una apropiación transformativa hacia el interior de la sociedad maya *máasewal*. La mimesis no es nunca completamente mimética como tampoco es completamente cerrada, sino que entra en un juego de reflejos, “de la mimesis a la alteridad, y de regreso, en lo que puede ser pensado solamente como una interminable movilidad un paso delante de la descarga interpretativa (*interpretative discharge*)” (Tausig 1993: 249). Así, la apropiación de una forma de ejercer el poder no es solo procesada, domesticada, para servir como mediación entre dos formas de entendimiento del poder -o en un sentido más directo para generar una forma de producir la acción colectiva que no es atravesada por la coerción- sino para aprender efectivamente las formas del mundo de los ts’ules, puesto que la existencia en sus ámbitos es también una realidad ineludible. Lo que se produce en la fiesta, excede en este sentido su ámbito, más allá incluso de lo que correspondería a una interpretación maya *máasewal* del poder político, hacia la relación con los ts’ules, y permite pensar al ritual como un espacio de aprendizaje. La idea del ritual como espacio de aprendizaje ha sido explorada a profundidad por Regina Lira en su estudio sobre la acción política *wixárika*, señalando que, en su caso, “las relaciones contradictorias, inconstantes y múltiples que dan forma a las relaciones con el

Estado y las organizaciones no indígenas, son parte central del aprendizaje del comportamiento ritual” (Lira 2018: 136).

Esta cualidad de la mimesis de producir reflejos en ambas direcciones, puede ayudar a entender también las dinámicas que entran en juego en el otorgamiento de títulos de reconocimiento a políticos o del Estado de Quintana Roo. Cuando los políticos quintanarroenses son declarados *Nojoch Suku'un* por algún o algunos representantes del colectivo maya *máasewal*, hay también una apelación a una mimesis generativa que aprovecha el espacio de ambigüedad generado por un ritual inventado.¹⁸⁷ apelan a establecer alianzas en un juego que aprovecha esta característica de la mimesis de abrir caminos de ida y vuelta. O sea, el otorgamiento de títulos como *Nojoch Suku'un* a políticos locales (de los niveles municipal y estatal) pudiera entenderse en términos de una imitación distorsionada de hechos rituales y por tanto falsedades, meras “puestas en escena” vacías de contenido; visto exclusivamente desde el punto de vista de los políticos a los que se les otorgan los títulos, parecerían reproducciones de su propia imagen de un acto ritual con poder legitimador. Sin embargo, visto desde el punto de vista *máasewal*, el poder del acto ritual radica más bien en involucrar a la figura política en una dinámica de compromisos.

Fuera del mundo de la fiesta y su posibilidad de crear tránsitos y domesticar fuerzas sociales, encontramos una convivencia de tendencias que apuntan a tendencias políticas diferenciadas. El carácter dominante de alguna de ellas o su cristalización hace posible las clasificaciones que suelen ocupar el análisis de las estructuras políticas. Así, considerando su configuración organizativa, los mayas *kruso'ob* han sido categorizados para el período de la guerra como una teocracia militar (Bartolomé y Barabás (1981) o como un estado centralizado (Rugeley 1997) y para épocas posteriores, como un cacicazgo (Villa Rojas 1987[1945]; Dumond 1977). Jones (1974: 659) ve a la sociedad maya *kruso'ob* del periodo de guerra

¹⁸⁷ Utilizo ‘inventado’ aquí en el sentido de novedoso, creado con un fin particular, pero también en el de inventado como tradición (ver Hobsbawn y Ranger 1983) puesto que se trata de rituales que, aunque incorporan nuevos actores, roles, discursos e incluso objetos, se presentan como emanaciones de una tradición antigua, de la cual derivan su pretendida legitimidad.

como un Estado, “repleto de una burocracia central y una jerarquía con roles menores de consejeros-administradores”; Karl Sapper (1904) se refiere no solo a Santa Cruz sino a las comunidades independientes de Ixkanha e Iaciché como Estados indios independientes de Yucatán, y proporciona una visión comparativa que engloba tanto a los mayas “pacíficos” como los “rebeldes”. La denominación de Sapper refleja el tratamiento que de facto le daban, en particular a Chan Santa Cruz, las autoridades de Honduras Británica.

Para Bartolomé y Barabás, el sistema teocrático-militar, además de remitir en sus rasgos fundamentales tanto a la organización política maya como a la colonial, permitió, “desde el punto de la dinámica social, la armonización de las necesidades internas de cohesión socio religiosa, con las determinantes externas producidas por la situación bélica en la que estaban inmersos” (Bartolomé y Barabás 1981: 33). Terry Rugeley considera que el origen de la comunidad separatista de Chan Santa Cruz emergió de “una visión quijotesca de la autonomía municipal”, pero que “en aras de sus objetivos los rebeldes crearon una estructura estatal tan centralizada y represiva como la del propio Yucatán (Rugeley 1997: 495-496)”. Este movimiento a la centralización se habría dado fundamentalmente durante del gobierno de Venancio Puc quien, en opinión de Nelson Reed:

Aun siendo un asesino, la disciplina que dio a los cruzoob, y el espacio y el tiempo que ganó con sus conquistas militares, el Balam Nah que construyó, los rituales que desarrolló, fueron necesarios para establecer y continuar la religión de la Cruz. Sin él, o sin alguien como él, los cruzoob se hubieran disuelto, y los fieles se habrían disgregado, como hicieron en tantos otros grupos (Reed 1997: 523).

Las opiniones de estos autores coinciden -fundamentalmente Bartolomé y Barabás y Reed-, en entender esa cualidad estatal, asociada indisolublemente a una organización jerarquizada reforzada por una disciplina impuesta, como una necesidad histórica y como la única vía de lograr éxito en el establecimiento de una nueva sociedad. Mi propia posición difiere de estos autores en que considero

que lo que aparece como una organización teocrático-militar en el período de la guerra es solamente un período de cristalización de fuerzas que en otros momentos cedieron a las tendencias contra homogeneizadoras o contra estatales. Por otra parte, la cristalización estatal no es una inevitabilidad sino una contingencia derivada sólo parcialmente de las condiciones históricas. Si bien estas condiciones existían -en particular el hecho de que una disciplina férrea era necesaria para enfrentar al enemigo, como propone Reed- ellas por sí solas no pueden dar cuenta del establecimiento de un régimen que hizo del asesinato y la imposición de la voluntad personal las principales herramientas de poder, a menos que confluyan con tendencias autoritarias reconocibles al interior de la sociedad. Si bien ellas pueden desarrollarse de manera plena en respuesta a las condiciones extremas de la guerra, existen previamente, y ello es visible en los intentos de algunos de los jefes de imponer impuestos sobre sus soldados o de reproducir las condiciones de las haciendas en sus propiedades particulares desde los primeros momentos del establecimiento en el territorio. El carácter contingente de un régimen tal es también ratificado por el hecho de que el período de Venancio Puc terminó con su asesinato debido a la incomodidad de sus subordinados frente al despliegue de violencia que caracterizó su tiempo en el gobierno *kruso'ob*. Por otra parte, la valoración propia de los mayas *máasewalo'ob* en la memoria histórica, es que se trataba de un hombre malvado que mereció la muerte a manos de los generales y de Dios mismo ('consejo' contado por Paulino Yama en Burns 1983: 82-85).

Las clasificaciones no eliminan la necesidad de considerar cómo operan las líneas de fuerza que pueden denominarse aquí "estatales" y "contra estatales". Como observa Claude Lévi- Strauss, "siempre tenemos que vérnoslas con una doble oposición. En el primer caso consiste ante todo en la oposición de una organización ternaria con otra binaria, la una asimétrica y la otra simétrica, y en el segundo, *consiste en la oposición de mecanismos sociales fundados los unos sobre la reciprocidad y los otros sobre la jerarquía*" (Lévi-Strauss 1988 [1955]:

203). No interesa aquí tanto la primera de las oposiciones sino la segunda, la de mecanismos sociales fundados sobre la reciprocidad y sobre la jerarquía.¹⁸⁸

Mi intención no es por tanto aportar una nueva clasificación o realizar una crítica a las que han sido propuestas; ellas responden a la observación de períodos particulares en los que el resultante de las fuerzas en una u otra dirección habían cristalizado. Mi interés es más bien atender a las dinámicas, las relaciones, los dispositivos de la acción política en una visión que preste atención a las tendencias en pugna dentro de la socialidad y la manera en que el resultado de las líneas de fuerza de dichas tendencias, conducen en una u otra dirección a lo largo del devenir histórico del pueblo *kruso'ob*.

Una manera de referirse a estas fuerzas en pugna permanente se encuentra en la interacción de las que Deleuze y Guattari denominan líneas de segmentaridad dura y sus propios vectores de escape.¹⁸⁹ Esta interacción es explicada por Renato Sztutman como una contraposición entre “el momento de estabilización de una unidad a partir de la suposición de que es posible instaurar un punto de vista capaz de abarcar y así subyugar a todas las partes” (Sztutman 2012a: 103) y las líneas de fuga, contrapoderes, que tienen la capacidad de evadir o combatir directamente la posibilidad de estabilización y la consiguiente imposición de un punto de vista, y que corresponden a lo que Clastres denominó fuerzas contra estatales (1978).

¹⁸⁸ Un detallado estudio al respecto es el de Edmund Leach sobre los kachin de Birmania. En él observa: “en términos de organización política, los kachin oscilan entre dos tipos polarizados: la “democracia” *gumlao* por una parte y la “autocracia” *shan* por otra. La mayoría de las comunidades kachin reales no son del tipo *gumlao* ni *shan* sino que están organizadas según el sistema [...] *gumsa*, que en realidad consiste en una especie de compromiso entre los ideales *gumlao* y *shan*” (Leach 1970: 31). Una observación posiblemente pertinente para el análisis sobre los mayas *másewalo'ob* es la de que el sistema no es en ningún caso un sistema en equilibrio, sino que está plagado de inconsistencias inherentes (Leach 1970: 31).

¹⁸⁹ Deleuze y Guattari (2004) cuestionan la idea de la segmentaridad como una cualidad propia de las sociedades primitivas (según el modelo creado a partir de los análisis de los sistemas políticos africanos, de Meyer Fortes y Pitt-Rivers 2010) que estaría en contraposición con la organización estatal. Para estos autores, el Estado posee también su propia segmentaridad que se diferencia de la que aparece en las denominadas “sociedades segmentarias” por ser dura y resonante, y por su fuerza de atracción. Siguiendo este análisis, la necesidad de definir la sociedad *kruso'ob* como estatal o segmentaria, se diluye y conduce a la necesidad de analizar líneas de fuerza en pugna permanente que se acercan o se alejan de una u otra configuración.

Una discusión implícita en la relación posible entre estas tendencias al interior de una sociedad, es cómo interactúan. Ellas pueden no sólo enfrentarse, sino devenir una la otra. Es posible incluso que los mismos dispositivos que en un momento sirven a un movimiento contra homogeneizador, operen en otro a favor de la centralización del poder. Si consideramos, por ejemplo, el dispositivo de producción de una autoridad no humana analizado en el primer capítulo, este sirvió en un principio a una distribución y consecuente disolución del poder de las figuras humanas al frente del movimiento y fue capturado más tarde y puesto al servicio de la deriva autoritaria. Los dispositivos mismos no son infalibles o estáticos, aunque una visión diacrónica permita identificar cuál es la dirección fundamental en la que operan. Por otra parte, las pugnas entre unos y otros pueden conducir o no a consolidaciones. Si bien es claro que ciertos eventos o procesos históricos pueden identificarse como momentos de consolidación de fuerzas de segmentaridad dura (de manera muy clara, los gobiernos autoritarios de Venancio Puc y Francisco May) y otros como movimientos de escape a esa consolidación (como la separación que dio origen al centro ceremonial de Xcacal), muchos otros se caracterizan justamente por la inestabilidad resultante de la pugna intensa entre una y otra tendencia. Quizás así puede entenderse el momento presente, en que el Gran Consejo Maya consolida una pulsión hacia la concentración del poder en manos de autoridades locales aliadas con la maquinaria institucionalizadora del Estado, a la vez que los dispositivos de disolución y erosión del poder, desestabilizan continuamente sus pretensiones centralizadoras.

No considero posible decir, por tanto, para el caso maya *máasewal* en los cerca de doscientos años de historia que estamos considerando, que la tensión entre tendencias al igualitarismo y a la jerarquización hayan conducido a la alternancia entre períodos de consolidación política e irrupciones de episodios de exaltación milenarista, como propuso Pierre Clastres (1978) que caracteriza la acción política de las sociedades contra estatales. Más que una “alternancia entre cristalizaciones y fragmentaciones, aglomeraciones y dispersiones, magnificaciones y disoluciones”, como describe Sztutman el resultado de la pugna entre los vectores

de la guerra y el profetismo entre los tupi (Sztutman 2012a: 104), la imagen resultante en el caso *máasewal* es más la de una inestabilidad permanente.

En una perspectiva diacrónica más amplia, que ubique a los mayas *máasewalo'ob* dentro de la experiencia cultural maya en una larga periodicidad, sí es posible reconocer estas alternancias en la forma de períodos de concentración demográfica y centralización política y períodos de dispersión territorial y descentralización política. Para Federico Navarrete estas alternancias están ligadas a las prácticas de intensa movilidad que permitían abandonar los centros poblacionales sin poner en riesgo las condiciones de subsistencia (Navarrete 2011: 170-171). Se refiere así a fuerzas centrífugas que impulsaban a la dispersión, entre las cuales resultaba fundamental la práctica de la agricultura de roza y quema que hacía posible trasladarse a zonas remotas y abrir allí nuevos campos de cultivo (Navarrete 2011: 178). Esta capacidad sirvió en muchas ocasiones para producir movimientos de escape hacia el interior de la selva. Ella permitiría explicar fenómenos tales como el denominado colapso maya de finales del período Clásico (S. VIII), que habría consistido más bien en una dispersión demográfica fuera de los centros urbanos, así como el alejamiento de los señoríos y los poblados creados por la administración colonial (Navarrete 2011: 179-181). Tales prácticas continuaron siendo relevantes hasta que las dotaciones ejidales y sus consecuentes Anexos del S. XX limitaron de manera drástica la posibilidad de movimiento en el territorio.

Nancy Farriss considera también estas alternancias durante el período colonial a partir de otros criterios; por ejemplo, cómo el parentesco y las relaciones de reciprocidad y asistencia mutua creaban “vínculos intangibles”, protagónicos tanto en la gravitación hacia los centros de dominación política como en el alejamiento de los mismos cuando era necesario (Farris 2012 [1984]).¹⁹⁰

Es importante también considerar la participación de aquello que la socialidad *kruso'ob* sitúa en su exterioridad. Por una parte, la Santísima misma y sus

¹⁹⁰ Estas alternancias son también reconocibles en los grandes períodos de la historia maya y la matriz mesoamericana en que se insertan, Preclásico, Clásico y Posclásico.

designios, las figuras humanas a su alrededor y, por otra, las alteridades sociales. Lo que es importante destacar hasta este punto es que lo estatal puede ser recolocado de una posición sustantiva y foránea (como en El Estado mexicano y sus agentes), en choque con los deseos autonómicos del pueblo *kruso'ob*, para pensarlo en imbricación con vectores reconocibles al interior de la socialidad *máasewal* también en pugna con sus propias líneas de fuga.

Una vez realizadas estas consideraciones, que espero sirvan para contextualizar y ubicar la acción política maya *máasewal* dentro del marco de reflexión de las fuerzas contra estatales y las fuerzas de la segmentaridad homogeneizadora, veamos el caso del conflicto por el Gran Consejo Maya. Este caso permitirá profundizar en la inestabilidad de las figuras de la estructura organizativa militar y religiosa a partir de los criterios con los que son evaluados los jefes.

3.5 El Conflicto por el Gran Consejo Maya¹⁹¹

El 24 de febrero de 2019, durante la visita del presidente Andrés Manuel López Obrador a Chetumal para la celebración del Día de la Bandera en la Explanada de la Bandera Chetumal, capital de Quintana Roo, el General maya *máasewal* Don Isabel Sulub Cimá, del centro ceremonial Cruz Parlante (del municipio Felipe Carrillo Puerto), se acercó a López Obrador en el *presídium*.¹⁹² Su intención era saludarlo y entregarle un documento en el que solicitaba apoyo para resolver la injusticia cometida con él y reclamar por la injerencia de autoridades del Estado de Quintana Roo en los asuntos internos de la Iglesia Maya. El himno nacional comenzó a escucharse y López Obrador lo invitó a permanecer en el lugar, donde don Isabel asumió la postura de saludo, parado en frente del Primer Mandatario, el gobernador Carlos Joaquín González, el Secretario de la Defensa Nacional (SEDENA) General de División Luis Crescencio Sandoval González y la esposa

¹⁹¹ Fragmentos de este epígrafe fueron publicados anteriormente en el artículo *Los conflictos del Gran Consejo Maya: Dinámicas de la relación entre los mayas macehuales y el Estado de Quintana Roo* (Landrove 2021)

¹⁹² Don Isabel murió recientemente, el 26 de junio de 2023 <https://inah.gob.mx/boletines/fallece-el-general-maya-jose-isabel-sulub-cima-en-quintana-roo-a-los-86-anos>

del presidente, Beatriz Gutiérrez Müller. La imagen causó un gran impacto mediático (ilustración 10).



Ilustración 10. Don Isabel Sulub Cimá en la ceremonia del día de la Bandera. Chetumal, 24 de febrero de 2019

No era la primera vez que el General aparecía junto al primer mandatario. Meses antes, durante la ceremonia efectuada en el Zócalo de la Ciudad de México, formó parte del grupo de autoridades que entregaron al presidente el bastón de mando a nombre de los pueblos indígenas. La señal que transmite es, sin embargo, más compleja de lo que su valor de representación indica en una primera mirada. Situado allí en primer plano, con el tradicional traje blanco de los mayas *máasewal'ob*, sosteniendo en una mano el sombrero y saludando con la otra en actitud solemne, la imagen parece capturar una instantánea del protagonismo indígena que ha sido tanto impulsado por el gobierno de López Obrador como conquistado por los propios pueblos. Una mirada más allá de la instantánea revela, no obstante, los conflictos que condujeron a Don Isabel a dirigirse al *pódium* de la presidencia y terminar allí, al sonar las notas del Himno Nacional, en

actitud solemne y ocupando el primer plano de la fotografía.¹⁹³ Estos conflictos tuvieron como hecho más sobresaliente la destitución de don Isabel Sulub de su posición de Presidente del Gran Consejo Maya y la división que produjo entre los centros ceremoniales de los mayas *máasewal'o'ob*.

Hasta el 1 de diciembre de 2018, don Isabel Sulub fungía a la vez como General del Centro Ceremonial Cruz Parlante y como Presidente del Gran Consejo Maya. En el tiempo transcurrido desde entonces hasta su asistencia el día de la bandera en Chetumal, fue destituido de su cargo. Lo que había suscitado la destitución era, según la explicación de los que quedaron al frente de la nueva directiva, el hecho de que don Isabel Sulub se había aliado con políticos locales para obtener beneficios de las circunstancias que resultarían de la instauración del nuevo gobierno. Añadieron también que, por su doble tarea al frente del centro ceremonial de Cruz Parlante y el Gran Consejo Maya, se le dificultaba realizar con efectividad cualquiera de las dos y que, siendo una persona mayor, ya no tenía la habilidad necesaria para desempeñar sus funciones.¹⁹⁴

Más tarde, partidarios de don Isabel han esgrimido también el argumento de la alianza con personas e intereses políticos particulares que constituirían una injerencia en la vida maya *máasewal*. Quienes defiende con ese argumento a don Isabel, defienden que su destitución constituyó una movida política de la nueva filiación del Gran Consejo Maya, que utilizó la presencia de Don Isabel Sulub en la ceremonia de toma de posesión de López Obrador como excusa. La verdadera razón habría sido, según sus defensores, su decisión de no involucrarse en los manejos turbios del Instituto para el Desarrollo del Pueblo Maya (INMAYA).¹⁹⁵

¹⁹³ Una descripción bastante detallada puede encontrarse en

<http://www.periodistasquintanaroo.com/principales/general-maya-recibe-trato-especial-amlo/>

¹⁹⁴ Según las declaraciones de la Conferencia de prensa del 12 de febrero de 2019, la directiva del nuevo Gran Consejo Maya quedó integrada por Simón Caamal Co (Chumpon), Presidente; Gabino Cruz Ye (Chanca Veracruz), secretario, y Eduardo Be Hoy, tesorero (Tixcacal). El Gran Consejo Maya tiene además un Consejo de vigilancia compuesto por Plácido Balam No (de Tulum) como presidente, Cordero Puc Jiménez (de Cruz Parlante) como secretario, Eulalio Can Che (de Chanca Veracruz) como vocal y Estaban Caamal Tzul (de Tixcacal). https://www.facebook.com/watch/live/?v=329710067648366&ref=watch_permalink.

¹⁹⁵ El INMAYA es un organismo público descentralizado de la administración pública del Estado de Quintana Roo con personalidad jurídica y patrimonio propio, encargado del “desarrollo integral” del pueblo maya. Volveremos más adelante sobre las particularidades del caso, pero vale la pena señalar desde ya la

Como vimos en el epígrafe 1.4, la participación en instituciones estatales espurias, formalmente dirigidas por representantes indígenas constituyó una realidad de la vida de las comunidades *máasewalo'ob* desde la creación del Consejo Supremo Maya. El Gran Consejo Maya se ubica en esa tradición política del Estado de Quintana Roo -y del Estado mexicano en general- y puede considerarse una reedición del mismo. A nivel estructural, la diferencia con el Consejo Supremo Maya, es que aquí no se buscó un representante que respondiera a los intereses políticos del Estado en consonancia con una lógica de corporativismo estatal¹⁹⁶, sino que se partió del reconocimiento discursivo de las autoridades de los centros ceremoniales (en particular el General y el Patrón) para integrarlos en una entidad previamente inexistente.

El Gran Consejo Maya es una de tantas instituciones o proyectos en la península yucateca, en particular en Quintana Roo, que llevan el 'maya' como apellido. Una mirada rápida y aparecen el Gran Consejo Maya, los 'dignatarios' mayas, el Instituto para el Desarrollo del Pueblo Maya (INMAYA), el Congreso Maya y más recientemente, el Tren Maya. El apellido no implica necesariamente un protagonismo de los mayas (aunque esta sea su presentación retórica). Se trata más bien de una puesta en escena de 'lo maya' por parte de la institucionalidad del Gobierno de Quintana Roo. Todas estas denominaciones involucran ciertamente a los mayas, en particular a los mayas *máasewalo'ob* del centro de Quintana Roo de forma tangencial. Podría decirse que tratan sobre ellos, pero no es con ellos. Esta recurrencia al uso de lo maya como adjetivo en instituciones y proyectos creados desde el Estado expresa una larga historia de apropiación de las autodenominaciones de los pueblos. Se trata de una apropiación funcional en la creación de entidades que responden a una lógica estatal y en la que las comunidades no son involucradas o beneficiadas directamente sino a través de la participación de "autoridades" que sirven como intermediarios.

relevancia del argumento de la alianza con intereses políticos foráneos y el consecuente reclamo de no intervención en los asuntos internos como argumento discursivo que utilizan todas las partes en conflicto.

¹⁹⁶ Como había sucedido con la designación de Sebastián Uc Yam como General de generales. Una política de este tipo había sido ejecutada previamente en la figura de Francisco May, a quien Venustiano Carranza otorgó el reconocimiento de Jefe de las tribus mayas.

Como es posible reconocer ya en este punto, no hay un equivalente en la organización y las prácticas sociales y políticas de los mayas *máasewalo'ob*, de algo como una entidad superior que agrupe a los centros ceremoniales. Algo así no tendría sentido dentro de sus lógicas relacionales. Por ejemplo, el general de un centro ceremonial no puede dar órdenes a otro, ni siquiera en virtud de su membresía en el Gran Consejo Maya. Como vimos anteriormente, las relaciones entre centros ceremoniales ocurren a través del sistema de convites y peregrinaciones realizadas en cumplimiento de obligaciones rituales. Hay también una serie de lógicas de diferenciación entre uno y otro centro ceremonial, como el reconocimiento de una forma particular de hacer las cosas en cada uno. Conversando con don Sil, de Cruz Parlante, me comentaba por ejemplo que “en Tixcacal hacen las cosas de otra forma”. Se refería a que cuando en Tixcacal alguien enferma y no puede hacer la guardia ya lo sacan de la lista y no le pagan la compensación, mientras que en Cruz Parlante no hacen eso porque ahí es cuando la persona necesita más apoyo. La lista a la que se refiere es la de dignatarios de cada centro ceremonial, que es actualizada con regularidad y sirve de guía para el pago de la compensación.

Considero que un comentario de este tipo no debe tomarse como una descripción fidedigna de cómo se hacen las cosas en Tixcacal sino como una manera de referirse a otros centros ceremoniales remarcando más aquello que los diferencia (consistente en formas particulares de hacer las cosas) que aquello que los une. Dignatarios de Tixcacal tienen también sus propias críticas sobre Cruz Parlante y suelen no reconocer su legitimidad pues lo consideran una creación espuria del municipio de Felipe Carrillo Puerto. La forma en que se refieren a ello es diciendo que Cruz Parlante fue “fomentado” por el gobierno. Una percepción bastante diseminada entre los dignatarios y también sus familias es que en Cruz Parlante hay quienes hacen brujería, o que hay malos aires que enferman. En una de las familias con las que conversé, una preocupación permanente era que el hijo, que se había ido a Cruz Parlante a hacer las guardias, regresara a Tixcacal pues su presencia allí lo ponía siempre en peligro de enfermar.

A pesar de que no hay lógicas organizativas entre los mayas *máasewalo'ob* que den sentido a una institución como el Gran Consejo Maya, que pretende funcionar como una entidad coordinadora de todos los centros ceremoniales, la figura del Gran Consejo Maya tomó vida institucionalmente sustentada por la Ley de derechos, cultura y organización indígena de Quintana Roo de 1998.

La Ley de Derechos, Cultura y Organización del Estado de Quintana Roo siguió a una firmada el año anterior sobre justicia indígena.¹⁹⁷ Sin duda la escritura de la Ley obedeció en cierto sentido a la presión social que el alzamiento zapatista generó al colocar en el centro de la vida nacional el tema de los pueblos indígenas como sujetos de pleno derecho. Obedeció también a una tendencia internacional al reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos materializada en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y ratificado por México en 1991, sobre la consulta libre e informada de los pueblos indígenas en las decisiones que les afectan.

La Ley presenta como objeto el “reconocimiento, preservación y defensa de los derechos y cultura de los indígenas del Estado de Quintana Roo, así como el establecimiento de las obligaciones de la administración pública estatal y municipal, en la relación con las comunidades indígenas y la elevación del bienestar social de sus integrantes, promoviendo el desarrollo a través de programas y presupuestos específicos” (Ley de Derechos... Artículo 2).

Reconoce cuatro actores principales: la Comunidad Indígena Maya, el Centro Ceremonial Maya, el Dignatario Maya y el Gran Consejo Maya. La comunidad maya se entiende como aquella “en la que sus individuos descienden de poblaciones que habitaban antes de iniciarse la colonización y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas”. Es notable la ausencia de reconocimiento de la historia de las comunidades *máasewalo'ob*, al no mencionar nada de su asentamiento durante la segunda mitad del siglo XIX en la casi

¹⁹⁷ Se trata de la Ley de Justicia Indígena del Estado de Quintana Roo, que implementa el reconocimiento al sistema jurídico propio de los *máasewalo'ob*, bajo la denominación de ‘usos y costumbres’ a través de la creación de la figura del Juez Tradicional, previamente inexistente.

totalidad de lo que vendría a ser más tarde Territorio Federal, ni de su autonomía efectiva durante medio siglo, ni del hecho fundamental de que ese territorio ocupado durante el XIX fue reducido sistemáticamente primero durante la “pacificación” del porfiriato y luego durante el reparto ejidal comenzado en la década de 1930. De manera que el ‘reconocimiento’ de los derechos de los mayas *máasewalo’ob* (ciertos y algunos derechos, como veremos) se establece sobre un supuesto doble vacío: sobre el vacío del reclamo de esos derechos por parte de los *máasewalo’ob* mismos; y sobre el vacío de su devenir histórico.¹⁹⁸

La “comunidad indígena maya” de la Ley de 1998 es tratada como una población incapaz de gobernarse a sí misma, sin historia propia que deba ser reconocida, receptora pasiva de programas y proyectos estatales y siempre en posición subordinada. La diferencia del indigenismo primero con el proyecto que se expresa en la Ley es que mientras el indigenismo pretendía integrar, y tal integración requería la eliminación de culturas vistas como impedimentos para el desarrollo de la nación, el neoindigenismo de finales del siglo XX no quiere ya borrar la cultura.¹⁹⁹ La ‘cultura’ indígena (en un entendimiento de ‘cultura’ muy limitado, aprehendido en sus manifestaciones externas) es ahora capital político, y puede entrar a formar parte de la lógica partidista clientelar.²⁰⁰

¹⁹⁸ En este sentido, el desconocimiento de la ocupación efectiva del territorio se sitúa en línea de continuidad con el carácter de dotación con que fue realizado en décadas anteriores el reparto ejidal. Como vimos previamente, el territorio había sido reivindicado como propio sistemáticamente hasta el momento mismo de la dotación ejidal. Ello se hizo en la práctica de la defensa territorial por ejemplo al expulsar a los chicleros que extraían chicle sin permiso o sin el pago de renta. En la solicitud del ejido de Xmaben y Anexos en 1936 el derecho de propiedad se describe como “prácticamente ha sido adquirido”.

¹⁹⁹ El indígena del indigenismo era, todavía, un salvaje. Según Manuel Gamio, los mayas de Quintana Roo ocupaban, en un esquema clasificatorio trino, la posición más alejada de la civilización: eran “salvajes” caracterizados fundamentalmente por su odio atávico al blanco. Aunque su reclamo de aislamiento y de ser dejados en paz era legítimo, Gamio concebía que debía superarse pues retardaban la fusión “étnica, cultural y lingüística” (Gamio 1916: 308-310). Se trataba de un salvaje que podía ser reconducido, a condición de que abandonara los rezagos que le impedían formar parte del proyecto nacional. Por esa razón, la introducción de escuelas en la zona durante los años 30 llevaba el imperativo de realizar actividades que disminuyeran el culto de la Cruz (Ramón Díaz 2001:79).

²⁰⁰ La última etapa del indigenismo, marcada por el multiculturalismo y el reconocimiento de la diferencia, no pretende eliminar lo que considera atavismos de las culturas nativas, pero no abandona por completo las lógicas del indigenismo de las primeras décadas del S. XX puesto que el reconocimiento de la cultura no alcanza a la esfera política y la autonomía. El indigenismo surge en el contexto del gran proyecto intelectual del mestizaje. Este puede ubicarse en lo que Goldberg (2002) denomina “estados pos-raciales”, para

El principio de autonomía o libre determinación no está en esta Ley y ni siquiera puede inferirse de ella (Domingo Barberá 2008: 100). El artículo 11 menciona el derecho a “decidir sus formas internas de convivencia y de organización social, económica y política” y el 14 reconoce “las normas internas en el ámbito de las relaciones familiares, la vida civil, la organización de la vida comunitaria, y la prevención y solución de conflictos”. Los derechos autonómicos en dicha ley son reconocidos, pero se mantienen encapsulados en un alcance comunitario y supeditados a la mediación estatal. Por ejemplo, los dignatarios tienen derecho a añadir nuevos miembros o expulsar a los ya existentes si se considera que no cumplen con sus obligaciones pero otras decisiones, como cuál uso dar al presupuesto previsto para sus necesidades, no pueden ser tomadas sin intermediación del INMAYA.

Los dignatarios mayas reconocidos en la Ley son “Generales, sacerdotes, Comandantes, Capitanes, Tenientes, Sargentos, Cabos, Rezadores y aquellos a quienes la propia comunidad indígena maya otorgue tal carácter.” El Gran Consejo Maya “está integrado por los generales y sacerdotes que representan a cada uno de los centros ceremoniales.” En la práctica, ser Dignatario Maya es solo un nombramiento, hecho desde el gobierno, que no cambia en nada el trabajo y las responsabilidades que desde siempre habían tenido como miembros de la Iglesia. Sin embargo es un término que los *Nukuch Máako’ob* utilizan, como parte de un léxico político que permite enunciar reclamos, disputas y negociaciones.

El Programa diseñado para atenderlos, consiste hoy en lo que los propios dignatarios conocen como “la remuneración”, que consiste en la entrega de 500 pesos mensuales -que algunos luchan por aumentar por parecerles insuficientes- y despensas regulares. Otros dignatarios rechazan dicha compensación por

referirse a una reconstitución del Estado que, habiendo nacido en torno a la raza como elemento articulador de las relaciones con la otredad, la supera a través de diversas estrategias que esconden la racialización a la vez que las consecuencias estructurales derivadas de ella. El mestizaje propone una mezcla cultural llamada a producir un nuevo tipo de sujeto desracializado y comprometido con el proyecto nacional de la nación, el crecimiento económico y el progreso. El mestizaje desplazó la idea de la raza como rector de las relaciones sociales y en contraposición, creó al indígena, un mestizo potencial que para llegar a alcanzar esa categoría y participar del proyecto nacional, debía ser integrado.

parecerles un acto de intervención en sus vidas. La posición más radical al respecto me fue explicada por un rezador que se niega a recibir el dinero pues “mi relación es con Dios, no con el gobierno” (Diario de Campo, Chumpon, mayo de 2018). Ha implicado también la reparación y mejoramiento de los Centros Ceremoniales y la entrega, por parte del gobierno, de insumos para las diferentes fiestas de los santuarios. A cambio, los dignatarios son requeridos a participar en actividades políticas. Su participación en ellas es instrumentalizada como emblema de legitimidad de los gobiernos de turno.

La relación con la clase política foránea ha sido siempre un tema complejo que remite a consideraciones y discusiones sobre qué se puede esperar de los políticos y qué estrategias pueden utilizarse para manejar las relaciones con ellos. Tal relación no puede ser, sin embargo, eludida completamente. Una autonomía completa sería imposible en el marco de las prácticas políticas del Estado pero también desde mucho antes, y considero que sería exagerado pensar la autonomía en el presente en términos de un proyecto de separación radical de los ts’ules. Desde un punto de vista histórico, la propuesta de autonomía territorial y política que tomó forma alrededor de 1850 fue el resultado de una radicalización del conflicto con los yucatecos pero no el proyecto inicial que tenía más la forma de una reorganización que permitiera vivir en igualdad tanto a indios como a blancos y negros. Veremos con más detalle el papel que los extranjeros o ts’ules ocupan dentro del régimen de alteridad maya *máasewal* pero considero importante destacar que es el nivel de intervencionismo estatal en las decisiones internas lo que se volvió problemático desde que fueron creados los ejidos (en un proceso que abarcó desde la década de 1930 hasta la de 1950).²⁰¹ El Estado mexicano se volvió un mediador inevitable en la toma de decisiones, y más tarde una presencia ineludible, a través de la cooptación de las organizaciones internas y de la imposición de organizaciones previamente inexistentes.

²⁰¹ Hostettler (1996: 104) considera ésta como una de las consecuencias principales de la aceptación de la dotación ejidal.

10 meses después de los sucesos de la destitución de don Isabel Sulub, un grupo de dignatarios mayas se reunió en el recinto del Congreso del Estado de Quintana Roo con un grupo de diputados que habían aceptado escuchar sus demandas.²⁰² Al frente de ellos venía don Isabel Sulub. La reunión ocurrió en el salón Constituyentes de 1974, donde las imágenes de las figuras iniciadoras de la Guerra Social, Jacinto Pat, Cecilio Chi y Manuel Antonio Ay ocupan una posición protagónica, colocados sobre la pared principal frente a la que se sientan los miembros de la presidencia. Su presencia allí es parte de un proceso de reconocimiento de la historia *máasewal* que se ha vuelto destacado en la política del Estado de Quintana Roo, institucionalizando lo que a finales de la última década del siglo XX (a propósito del aniversario 150 de la contienda bélica) comenzó como un movimiento de reivindicación de la memoria histórica.²⁰³

Una de las situaciones producidas durante la reunión, ilustrativa de la diferencia radical entre las preocupaciones de los ‘dignatarios’ y las de los miembros del Congreso que pueden considerarse sus aliados, es la atención que estos últimos dedicaron a explicar los esfuerzos que realizan actualmente para reformar la Ley de Derechos, cultura y organización indígenas de Quintana Roo. Tal reforma permitiría eliminar la figura del Instituto para el Desarrollo del Pueblo Maya (INMAYA).²⁰⁴ Mientras los miembros del Congreso, explicaban detalladamente los intrínquilis de la Ley, los dignatarios escuchaban en silencio.

Desde su creación el INMAYA ha sido fuente de numerosos conflictos, al decidir arbitrariamente la utilización del presupuesto y, más recientemente, por las

²⁰² Las reuniones de los dignatarios en el Congreso del Estado, con don Isabel al frente, se realizaron el 10 de diciembre de 2019 y el 4 de febrero de 2020. Asistí a la primera de ella como observadora y acompañando a los dignatarios. He extraído las declaraciones de los dignatarios de la transcripción de la grabación de la sesión. Agradezco a Marcos Chan Poot, quien realizó la traducción de las intervenciones en maya. Del segundo encuentro, que repitió las demandas, puede leerse en <https://www.porest.net/2020/02/13/crece-inconformidad-contra-el-inmaya/>

²⁰³ Muestra de ello son condecoraciones como la “Medalla al Mérito Indígena”, que ha sido entregada por ejemplo a Hilario Chi Canul, promotor de la lengua maya y a Crescencio Pat Cauich, comandante de la Novena Compañía de Tixcacal y descendiente de Jacinto Pat, y la declaración del Sistema de cargos de los Santuarios Mayas y de la maya pax como Patrimonio Cultural Intangible de Quintana Roo (2017).

²⁰⁴ La Ley ya había sido reformada en el 2017 justamente para hacer posible la creación de una nueva institución destinada a “atender” las problemáticas del pueblo maya *máasewal*, el INMAYA.

sospechas de desvío de recursos destinados a las comunidades. Según testimonios de dignatarios de Cruz Parlante, el INMAYA participó directamente en las acciones que llevaron a la destitución de don Isabel Sulub y en el “castigo” sobre ocho ‘dignatarios’ al retirarles su compensación monetaria mensual.²⁰⁵

Mientras que funcionarios del Congreso de Quintana Roo intentaban explicar las trabas legales que habría que atravesar -que incluyen la imposibilidad de eliminar el INMAYA debido a la dependencia de la reforma del Artículo 2 de la Constitución y la posibilidad de reformar la Ley de 1998 para eliminar el Gran Consejo Maya- los ‘dignatarios’ mayas esperaban su turno para articular sus demandas. Era notable una clara distancia entre el lenguaje jurídico y la experiencia concreta de los *máasewalo’ob*; una distancia que operaba en ambas direcciones, como dificultad de entender los detalles de las complicadas explicaciones jurídicas para los dignatarios y como dificultad de conectar el marco jurídico con las demandas que los dignatarios habían llevado al Congreso para los congresistas. Aunque son mundos que están relacionados, lo que articula la relación concreta no es la legislación ni las discusiones sobre ella sino las condiciones del intercambio entre *máasewalo’ob* y agentes del Estado.

Eran tres los reclamos fundamentales de la delegación *kruso’ob*. El primero, más inmediato, la solución al hecho de que tanto don Isabel como otros siete dignatarios del Centro Ceremonial de Cruz Parlante, habían sido excluidos de la compensación de 500 pesos que, como dignatarios, reciben a través del INMAYA mensualmente. En la reunión explicaron que se trataba de una venganza del INMAYA por haber participado en la ceremonia de entrega del bastón de mando a López Obrador. Como vimos, los que quedaron al frente de Gran Consejo Maya

²⁰⁵ Estos sucesos, que pudieran entenderse como anécdotas atribuibles a personas e intereses particulares, adquieren pleno sentido cuando son comprendidos como una deriva esperable dentro de un sistema que presupone la subordinación de los pueblos indígenas a la institucionalidad creada para “atenderlos”. Una de las atribuciones del Instituto ilustra la manera en que la autonomía indígena es concebida en esta relación: “Coadyuvar al ejercicio de la libre determinación y autonomía del pueblo maya y las comunidades indígenas en el marco de las disposiciones constitucionales”. El reconocimiento retórico de la autonomía colisiona directamente con el que hecho de que este no puede ser, sin embargo, ejecutada sino a través de una Institución designada por el Estado.

usaron también ese argumento y lo reforzaron con el criterio de que su participación implicaba un involucramiento en política que los mayas *máasewalo'ob* no aceptan. Según explicó don Isabel durante la reunión, tanto el retiro de la compensación a los 8 dignatarios como su destitución del Gran Consejo Maya, eran en realidad una venganza del Delta Moo Arriaga, la presidenta del INMAYA. La segunda demanda fue que los fondos que el Estado de Quintana Roo les designa anualmente fueran entregados directamente (a través del propio Congreso del Estado) y no a través del INMAYA. Esto para impedir que los recursos no lleguen y/o que se utilicen para manipular a las autoridades locales. La tercera demanda fue la eliminación del Gran Consejo Maya como institución.²⁰⁶

Entre los argumentos a los que apelaron para explicar por qué estaba mal la destitución de don Isabel así como la composición de la nueva directiva, se encontraban primeramente que había sido un hecho espurio, coordinado por Delta Moo Arriaga comprando aliados y organizando la reunión en la que se decidió la destitución a sus espaldas. Además, las leyes implícitas en el sistema de cargos indican que un General no puede ser sustituido, a menos que se trate de algo muy grave. “Un General Maya no se nombra en un solo año así de rápido, y yo antes de ser General, me decían que si quería aceptar el cargo porque yo sabía sobre todas las tradiciones que me enseñaron, pero sabía que es una gran responsabilidad y no aceptaba y me decían ¿por qué no? No fue hasta que falleció Don Santos García que lo acepté”, dijo don Isabel. Por otra parte, criticaron a los nuevos directivos del Consejo Maya pues ellos “son personas que no saben rezar, solo están perjudicando al Centro Ceremonial”.

En varias ocasiones, los dignatarios hicieron alusión a la falla de parte de los diputados, candidatos políticos e incluso el Gobernador, en cumplir sus promesas. Varias de sus declaraciones aluden a ella: “Cuando los diputados nos pidieron

²⁰⁶ Una observación sobre este punto es que esta tercera demanda fue en realidad articulada por aliados del grupo que participaron e hicieron las gestiones para hacer posible la presencia de los dignatarios en el Congreso. Los dignatarios no insistieron sobre este punto.

apoyo para poder asentarse como “Morenas”, los apoyamos.²⁰⁷ Ahora estamos pidiendo de su apoyo como cuando ellos necesitaron de nosotros”. “¿Qué ganamos entonces? Nosotros estamos votando por ellos calculando que tengamos en dónde apoyarnos, no es para que nos estén pisoteando”. Don Silverio Pat, cabo de Cruz Parlante, ahondó en el asunto:

Otro punto que vamos a tratar, pues señores la verdad es una gran vergüenza con burlas que nos traen y nos hacen los gobiernos, recuerden muy bien que no solo cuando ellos necesiten ocupar su cargo; y así solo nos necesiten a nosotros y que te digan que tú eres el “Gran hermano”.²⁰⁸ Ahí sí quieren venir hasta a abrazarte en ese momento. Y cuando ganen u ocupen sus puestos ya ni quieren mirarnos. ¿Por qué, para qué servimos nosotros a ellos? Esto ya es como si fuéramos unas mascotas al lado de ellos que solo a la hora de las votaciones somos útiles, pero cuando todo termina ya ni quieren vernos...

La insistencia de los dignatarios en el cumplimiento de las promesas evidencia que comprenden el juego político del clientelismo pues en sus reclamos aluden a la lógica de intercambio de la que el clientelismo participa: la retribución del apoyo político con recursos particulares y acotados. Esto no debe hacer pensar, sin embargo, que creen en la disposición de la clase política de reciprocitar el apoyo a sus aliados. Las diversas formas en las que se refieren a esas retribuciones permite comprender que la alusión a esta lógica de la inversión no implica necesariamente una aceptación de sus reglas.

²⁰⁷ “Morenas” se refiere aquí a los representantes del Movimiento Nacional de Regeneración Nacional, MORENA por su acrónimo, que estaban participando en las elecciones.

²⁰⁸ *Nojoch Suku'un*, el nombramiento que comenzó a utilizarse desde 2008 como forma de establecer alianzas entre políticos del Estado y las comunidades. Recientemente, el 8 de abril de 2022, Mara Lezama, entonces candidata a la gubernatura por la coalición política Juntos Haremos Historia (Morena, PT, PVEM y Fuerza por México Quintana Roo) y actual gobernadora de Quintana Roo, fue nombrada *Nojoch Kiik* “con el respaldo de los 12 generales de los centros tradicionales de la Cruz Parlante” (<https://www.sdpnoticias.com/estados/quintana-roo/mara-lezama-es-la-primer-mujer-nombrada-por-generales-mayas-como-hermana-mayor/>). Laura Fernández, candidata por la coalición Va por Quintana Roo (PAN-PRD-Confianza) a la gubernatura del Estado, fue nombrada *Nojoch Xunáan*, por parte del Gran Consejo Maya el 1 de mayo de 2022. Dos nombramientos de este tipo a dos candidatas diferentes, muestran claramente la participación de dos fuerzas políticas *máasewalo'ob* en las pugnas políticas, y el papel que juegan en ellas estos nombramientos. El de *Nojoch Xunáan* es de creación reciente.

En mayo de 2018 en Chumpón, fui testigo de una de las visitas que los políticos hacen a los centros ceremoniales, en particular en tiempos de campaña electoral. Desde hace varias décadas, los políticos que aspiran a cargos en los diferentes niveles, desde el municipal hasta la gobernación estatal, visitan los centros ceremoniales y llevan hasta allí sus discursos y promesas a cambio del compromiso de que votarán a su favor. En esta ocasión, mientras observaba los regalos de playeras y la sesión de fotos que el político en cuestión realizaba en las afueras de la Iglesia acompañado por algunos dignatarios, se me acercó un señor para decirme: “A los políticos les mentimos porque no creemos en ellos; siempre prometen y nunca cumplen. Y como ellos mienten, nosotros mentimos. Les decimos que vamos a votar por ellos, y luego votamos por quien queramos (Diario de campo, 6 de mayo de 2018).

En estas palabras, semejantes a muchas otras que he escuchado durante mis estancias, es posible atisbar dos ideas fundamentales; la primera es el descreimiento hacia las promesas de la clase política, no hacia partidos políticos particulares sino a los políticos en general. La segunda, que hay estrategias diversas desarrolladas como colectivo para lidiar con la intromisión estatal. El pretender seguir (sin hacerlo) el juego de los políticos es una de ellas; otra es reclamar en los mismos términos del lenguaje inversionista del clientelismo y una tercera es insistir en sacar las entregas que hace el Estado, de despensas y apoyos concretos como dinero y materiales para arreglar los Centros Ceremoniales, de esa misma lógica. Es lo que hizo don Isabel Sulub cuando Delta Moo llegó a ofrecerles la reparación del techo de la Iglesia: “Si está en tu voluntad ayudarnos, eso no está mal”, cuenta que le dijo. En su frase y en el relato que hizo de los sucesos lo que se expresa es que la manera en que recibe la propuesta de reparación del techo es como una ayuda que no tiene que implicar una retribución; o sea que no participa de la lógica del intercambio en la que a un don corresponde una obligación de devolución.

No considero que esta forma de insistir en que lo acepta solamente como regalo, implique que don Isabel remita el hecho a la posibilidad de existencia de un regalo

completamente libre; remite más bien a la negación del regalo libre y su reclamo tácito de devolución. Como propuso Marcel Mauss (1966) y se ha documentado posteriormente con frecuencia, los dones completamente libres no existen; su capacidad de fundar relaciones sociales radica justamente en que incitan una respuesta. Eso no significa sin embargo que una especie de estado puro del regalo no pueda ser instanciado como práctica social; es lo que describe Laidlaw (2000) en relación al *dan*, una forma de don dentro del jainismo en el que el conjunto de prácticas asociadas a su entrega se orientan justamente al escape de los condicionantes del don, tanto en la expectativa de una obtención de recompensa por parte de quien lo entrega como en la renuncia a ser aceptado como regalo individual y personalizado por parte de los mendicantes.

Entre los mayas *máasewalo'ob*, la forma institucionalizada del don es, como vimos anteriormente, el *matan*. Aunque su propio nombre –“regalo”- indique que se trata de un don libre, es parte de una relación bidireccional, en la que se espera que Dios responda a las expectativas depositadas en el regalo. La tendencia al exceso que lo caracteriza implica incluso que se trata de una relación desigual, en la que no es completamente posible alcanzar una simetría entre los dones de Dios y los dones de los hombres; la relación es también difusa en términos de quién es el que otorga el don-regalo y quién el que reciproca. El *matan* es considerado también en ese sentido una obligación, más una forma de conservar una relación que de instaurarla.

Las referencias a las relaciones de las comunidades mayas *máasewalo'ob* a través de sus representantes con los agentes del Estado, suele ser entendida en los términos del clientelismo político (Estrada Lugo 2005: 123; Vallarta Vélez 1986; Bartolomé 2001: 106). El clientelismo como concepto que da cuenta de una serie de prácticas resulta sin dudas útil pero tiene la limitación de que atiende fundamentalmente uno de los términos de la relación: los agentes políticos del Estado. Una manera de expandir el concepto de manera que permita pensar las dos partes de la relación es ubicarlo en la sociología del intercambio social y la antropología del don como una forma particular de intercambio Médard (2000:

76).²⁰⁹ En efecto, la relación que inicialmente he llamado “clientelar”, en particular desde la visión del Estado quintanarroense, debe ser contextualizada a partir de que también opera en el marco del intercambio; lo que se intercambia son votos por prebendas específicas. Se compele a un lado de la relación (los *máasewalo’ob*) a comportarse únicamente como clientes y devolver en forma de respaldo político y votos los apoyos materiales acotados. El clientelismo podría ser entendido incluso como una forma particular de establecer relaciones sociales, mediadas por asimetrías de poder, entre dos grupos diferenciados, pero es importante considerar que el tipo de relaciones que el intercambio de tipo clientelar supone, ocurre en un marco restringido. La relación patrón-cliente no participa de relaciones sociales que no sean aquellas que sirvan exclusivamente a la finalidad buscada: obtener votos. Permite por ejemplo la proliferación de lo que Miguel Bartolomé (2001: 106) denomina “rituales participativos”, como los nombramientos con cargos “mayas” a políticos estatales pero no la participación de tales políticos en las realidades políticas propias de los mayas *máasewalo’ob*. Las relaciones establecidas entre unos y otros no exceden aquellas que son directamente funcionales al marco de las relaciones patrón-cliente.

Para comprender la manera en que los *máasewalo’ob* entienden y ejecutan las relaciones con los agentes estatales, es más útil comprender cómo perciben a los políticos con los que establecen relaciones. Los *máasewalo’ob* no esperan que los políticos se involucren en procesos de redistribución o reciprocidad -principios que son importantes para la vida comunitaria- y, en contextos particulares (en este caso, en el momento en que los políticos llegan a hacer ofrecimientos, a brindar apoyos que no les han sido solicitados) hacen lo posible por negar que dichos apoyos entren en la lógica del intercambio. Las relaciones con el Estado no son concebidas en ningún caso como potencialmente recíprocas. La experiencia de décadas de una relación marcada por los intentos del Estado de cooptar las decisiones de las comunidades *máasewalo’ob*, ha contribuido probablemente a esta percepción sobre sus agentes. Pero para comprender la manera en que conciben esta relación, se requiere también observar la posición de los políticos

²⁰⁹ Para profundizar en las diferentes posturas analíticas respecto al clientelismo, ver Combes 2011.

dentro de su sistema de alteridad, y cómo esa posición fue conformándose en su devenir histórico desde su constitución como colectivo en la segunda mitad del siglo XIX.

Los políticos son catalogados con frecuencia por su acceso a los recursos y por su posición de poder, como *ts'ules*. *Ts'ul* es una categoría amplia que se define en primer lugar por la diferenciación con los foráneos. Ya en el siglo XIX, en las décadas anteriores al comienzo de la guerra *máasewal* y *ts'ul* eran las categorías que permitían diferenciar, a través del criterio de la distancia social, a los foráneos de los que pertenecían al grupo. Los *ts'ules* eran, en aquel entonces, fundamentalmente yucatecos (españoles, criollos o mestizos) que coincidían tendencialmente con la categoría legal de 'vecino' (Gabbert 2000: 2,3). En el documento fundador del movimiento religioso de la Cruz Parlante, el alzamiento armado se entiende en términos del momento de una insurrección de los *máasewalo'ob* contra los *ts'ulo'ob*.²¹⁰ Varios diferenciadores, como el vestido, los apellidos, la lengua y la condición social (*máasewal* también solía sustituirse por *otsil*, "pobre"; Gabbert 2000: 3) podían indicar la distancia social. Durante la guerra, los *ts'ules* ocuparon tendencialmente la posición de enemigos, sin que ello implicara que la división era tajante o que pasaba por líneas raciales. Es importante apuntar, como hace Gabbert (2000), que no se trata de que una población con una auto adscripción étnica comenzara una guerra donde la etnicidad constituyera el marcador diferencial; dicha auto adscripción se desarrolló más tarde durante el transcurso de la guerra. Como Villa Rojas observó años más tarde durante su estancia en Tuzik, uno de los pueblos que realiza sus guardias ceremoniales en Tixcacal Guardia, "...los descendientes de blancos que por tres generaciones han crecido en Quintana Roo como miembros del grupo aborigen, son considerados de la misma calidad de mazehualoob" (Villa Rojas 1987[1945]: 274).

En la cartografía de la alteridad humana que presenta Villa Rojas (*ibidem*), los *ts'ules* ocupan la posición de los hombres de ciudad, "con idioma, costumbres y

²¹⁰ Proclama de Juan de la Cruz (Bricker 1989: 348).

traje distintos.” Se separaban a su vez en un nivel superior y uno inferior. El *ts’ul* de piel más clara es llamado *Nojoch ts’ul* pero lo es también aquel *ts’ul* que tiene un status de vida superior. El *kaz-ts’ul* por su parte, es lo contrario. Se aplicaba a personas de la ciudad de condición humilde y escasa educación, tales como los chicleros y los vendedores ambulantes. Paul Sullivan comenta, en su etnografía sobre la profecía contemporánea entre los mayas *máasewalo’ob*, realizada en Tuzik, que la distinción entre *máasewal* y *ts’ul* no es solo una de lenguaje, ocupación, estándar de vida o modo de vestir sino que involucra hechos “más trascendentales e inmutables de valor moral inherente y misión histórica” [...]; refiriéndose a sí mismos como *máasewalo’ob*, los mayas de Tuzik implican consideraciones como su derecho especial sobre el bosque, su valor ante los ojos de Dios y su misión en la historia y el plan de Dios” (Sullivan 1983: 92-93). Una frase que contiene la naturaleza ética de la distinción es la reportada por Villa Rojas “esto no es palabra de *ts’ul*” para dar a entender que [no] se nos está mintiendo” (*ibidem*). Pregunté a dos amigos en Señor si todavía se utilizaba esa frase y la respuesta fue negativa pero una broma que escuché después de sacar del pib los *noj wa* el último día de la fiesta de Tixcacal, puede ilustrar la animosidad hacia los *ts’ules* en forma jocosa. Al sacar los tamales, uno de ellos se había quemado de tal manera que resultaría imposible comerlo. Alguien del grupo aprovechó la circunstancia para bromear diciendo: “ese es el que le toca al *ts’ul*” (Diario de campo, 30 de agosto de 2018).

Nojoch ts’ul y *chan ts’ul*²¹¹ son también dos de los cargos que conforman el sistema de cargos temporales que se constituyen para la realización de las fiestas dedicadas a la Cruz y a los santos en los centros ceremoniales, como vimos en el segundo epígrafe de este capítulo. Cuando el cargo de *ts’ul* es incorporado como un rol que tiene responsabilidades en el desarrollo de la fiesta, refleja aquellos atributos que el *ts’ul* posee a los ojos de los *máasewalo’ob*. Los *nojoch ts’ul*, llamados también diputados, tienen a su cargo la organización del grupo y son

²¹¹ *Nojoch ts’ul* y *chan ts’ul*, respectivamente gran *ts’ul* y pequeño *ts’ul* funcionan como un par, lo cual es común en el sistema de cargos, y en la práctica el primero es el principal y el segundo funciona como asistente y, en caso necesario, como sustituto.

fundamentales para hacer posible la logística de las fiestas.²¹² Tienen la capacidad, en términos económicos, de aportar lo necesario; lo más probable es que tengan un trabajo además de la milpa que les permita una mayor solvencia económica y todo lo que poseen es puesto en función de la fiesta. Incluso cuando se matan los cerdos, se quedan solo con una pequeña parte y el resto es repartido a todos los participantes sin distinción. Un *Nojoch ts'ul* asume, temporalmente, el desenvolvimiento económico de un *ts'ul* (de un foráneo adinerado) pero su labor implica, una vez coordinado el grupo y ejecutados los gastos, la redistribución de las ganancias. Aviña Cerecer, en una descripción etnográfica de la fiesta del centro ceremonial de Chumpón, comenta que el *nojoch ts'ul* es el líder económico porque sólo de esta manera puede ser Jefe de grupo de la fiesta, y lo relaciona con la posición del Gran Padre Espía (descrito por Aldherre 1869) durante la guerra, cuya labor era obtener información del exterior, algo que hacía a través del establecimiento de relaciones comerciales.

La posición del *Nojoch Ts'ul* puede entenderse entonces como la asimilación de una función que durante los primeros años de conformación de la sociedad *kruso'ob*, era atribuida a yucatecos propietarios de haciendas y que se conformó entre los *máasewalo'ob* como una posición fundamental para el desarrollo de la fiesta, al reconocer la necesidad de la solvencia económica para aportar los recursos necesarios. Esta capacidad es, reconocida y devuelta al grupo a través de la redistribución de los bienes. La lógica del *ts'ul* es transformada en el proceso de incorporación de alteridad en el que se inserta.

El *ts'ul* foráneo, sin embargo, continúa siendo percibido como uno que no siente responsabilidad por la redistribución de la riqueza y los bienes. En este sentido el agente político, como una de las posibles encarnaciones del *ts'ul*, combina la posesión de bienes y riqueza con una forma de existencia no compelida a la redistribución sino a la acumulación. Los *nojoch* con los que conversé sobre este tema, dejaron claro que no esperaban nunca que un *ts'ul* cumpliera sus promesas de intercambio entre apoyo político para el proceso electoral y beneficios diversos.

²¹² *Diputado* es un término tomado también del sistema político del Estado. Se utilizaba ya en la década de 1920, según puede apreciarse en Pacheco Cruz (1960: 129-130) y Villa Rojas (1987: 359).

Esto no significa que no busquen alianzas con figuras políticas, o provenientes de otros campos, como maestros, funcionarios, o promotores culturales. La propia presencia del grupo que visitó el 10 de diciembre de 2019 el Congreso de Estado de Quintana Roo en ese recinto y su intercambio con un grupo de diputados fue posible gracias a esas relaciones de alianza. Sin embargo, esas alianzas se realizan con cierta suspicacia y marcadas siempre por la desconfianza, y los términos de las mismas son constantemente puestos a prueba.

La redistribución es un principio fundamental de la vida *kruso'ob*. No solo los *nojoch ts'ul* redistribuyen bienes y recursos en la fiesta. Los recursos individuales son con frecuencia redirigidos a la vida ritual; incluso los 500 pesos que reciben por concepto de 'compensación', son en muchas ocasiones utilizados para cumplir los compromisos rituales.²¹³ Los jefes por otra parte no tienen un status económico particular ni se benefician de las ganancias que la Iglesia recibe en ocasiones por encargos de misas y otras celebraciones religiosas. Esto es algo que ya Villa Rojas había apuntado en su etnografía. El Patrón de la Cruz de entonces, Pedro Pascual Barrera, era un señor mayor y era el único que no trabajaba sino que era mantenido con el dinero adquirido por el pago de misas especiales (Villa Rojas 1987[1945]: 346). El resto de los jefes debía trabajar su milpa como cualquiera. Así es en la actualidad, con la diferencia de que las fuentes de ingresos se han diversificado e incluyen también el trabajo forestal, la confección y venta de hamacas y la contratación en el sector turístico.

Un asunto fundamental, que se vuelve crítico en conflictos como los del Gran Consejo Maya, es la posición de los jefes dentro de la organización social *máasewal*, qué tipo de autoridad ejercen y cómo esta es afectada o no por la participación en la institucionalidad creada por el Estado o en actividades de representación política para los partidos políticos. Como vimos en el epígrafe anterior, la posición de los jefes que ocupan los niveles superiores del sistema de cargos pareciera tener prescripciones sistémicas que presuponen su estabilidad

²¹³ Por ejemplo, un *nojoch* en Chumpón me contaba que con los 500 pesos que acababa de recibir, compraría un marranito para ofrecerlo en la fiesta, pues ya había hecho la 'promesa' (Diario de campo, 11 de mayo de 2018).

pero en la práctica, la destitución de un general es más frecuente de lo que pudiera esperarse. Las razones para ello en el presente, tienen una línea de continuidad con las del pasado, pues derivan en parte de la relación de los jefes con actores políticos foráneos.

La primera razón, es que una relación demasiado estrecha con los partidos políticos o la pertenencia a las organizaciones creadas por el Estado, conlleva siempre un peligro para la capacidad de decisión del grupo sobre sus propios asuntos. Hay siempre un peligro latente de intromisión en la vida de las comunidades, en particular de los centros ceremoniales y sus 'dignatarios'. La destitución misma del general don Isabel Sulub, de Cruz Parlante, narrada al inicio de este epígrafe, ilustra cómo sucede esta intromisión. La destitución fue presentada, por parte de las nuevas autoridades del Gran Consejo Maya, como una decisión tomada de acuerdo con los centros ceremoniales de Chumpón, Tixcacal, Chan Cah y el propio Cruz Parlante. Sin embargo, tanto en la sesión en el Senado como días más tarde, conversando con los oficiales que se encontraban de guardia en ese momento, entre los cuales se encontraba el propio Don Sil, me comentaron que lo que había ocurrido realmente era que el INMAYA había enviado una combi a recoger a los que estaban de acuerdo en destituir a Don Isabel y los habían trasladado a Chancah Veracruz, donde se reunieron con pequeños grupos de otros centros ceremoniales que también estaban de acuerdo y tomaron la decisión. Don Sil y otros dos dignatarios cuentan que ellos mismos no se enteraron de esa reunión, porque quienes organizaron todo no querían que estuvieran los que no iban a estar de acuerdo con la destitución y que unos días más tarde llegó alguien del INMAYA a traerles un documento para que firmaran sin decirles bien de qué se trataba. Sólo después se enteraron que habían firmado un documento que decía que los dignatarios de Cruz Parlante estaban de acuerdo con la destitución de don Isabel Sulub (Diario de campo, 9 de enero de 2020).

Las alianzas de las autoridades con agentes del Estado, en particular políticos, suele verse con preocupación por otra razón: conllevan al enriquecimiento o el acceso privilegiado a recursos de los involucrados, beneficiándose del resultado

de acuerdos en los que participan de manera individual y sin retribuir al grupo, aunque lo hagan en rol de sus representantes. En la medida en que participan en estas alianzas, los involucrados (con frecuencia autoridades propias de los centros ceremoniales) son percibidos en una luz negativa y acusados de lucrar con lo que debería ser beneficio de todos. Las ganancias que obtiene la persona en cuestión no son redistribuidas en el grupo y por tanto escapan a su control. Esto hace que pierdan paulatinamente la autoridad que su cargo les confiere. Aquellos que acaparan recursos para sí mismos como resultado de su involucramiento en el juego político son vistos como un peligro. Cuando han ido demasiado lejos son considerados traidores.

La actitud asumida en la relación con los agentes del Estado sigue siendo fundamental en el juicio que los *máasewal'ob* hacen de sus autoridades. Una relación demasiado estrecha con los políticos y agentes del Estado suele provocar reclamos y comentarios negativos. Éste es un rasgo relevante de la sociedad *máasewal* y tiene una larga historia. Las figuras iniciadoras de la guerra, Cecilio Chi y Jacinto Pat, encarnan la tensión entre la tendencia a una distancia radical (que en tiempos de guerra significaba la renuencia a dialogar o negociar con el ejército yucateco) y la tendencia a entablar relaciones de negociación. Durante los tiempos del negocio del chicle (décadas de 1920 y 1930), en los que Francisco May se convirtió en un intermediario entre los *kruso'ob* y el Estado mexicano, acusaciones de enriquecimiento y de estar demasiado cercano a lo *ts'ules* le valieron el abandono de sus seguidores y dieron pie a la separación del grupo que fundó el santuario de Tixcacal. Las mismas quejas, por haber cedido a la presión del Gran Consejo Maya y apoyar en la destitución de don Isabel Sulub, le valieron el puesto al General de Tixcacal Guardia. Estas incluyen la sospecha de que su participación en el Gran Consejo Maya implicaba la obtención de ganancias particulares de las que el grupo no se beneficiaba.

Los agentes del Estado de Quintana Roo acuden y han acudido sistemáticamente a prácticas de tipo clientelar respaldadas en el ámbito legislativo para crear instituciones que se pretenden mayas en lo discursivo pero que funcionan como

apropiadores de la capacidad de decisión de los dignatarios sobre sus propios asuntos. En ese contexto, estos han recurrido a estrategias diversas para enfrentar las relaciones con el Estado. Ellas son, en su conjunto, prácticas políticas propias que entran en fricción permanente con las pretensiones totalizadoras y asimiladoras de la institucionalidad estatal. Estas prácticas y las concepciones que las sustentan, dificultan en alto grado la estabilidad y la sostenibilidad de las instituciones “mayas” creadas por el Estado quintanarroense. Sea el Consejo Supremo Maya, el Gran Consejo Maya, o el INMAYA, toda institución estatal enfrenta, más tarde o más temprano, una crisis de funcionamiento y legitimidad.

La existencia de estas instituciones es entendida a través de concepciones particulares que no remiten al Estado ni a la legislación sino a las dinámicas y problemáticas de la política interna a través de la posición de sus propias autoridades. Son utilizadas como instrumentos para la relación con el Estado, más que como instituciones, y carecen de la estabilidad y la permanencia que se pretende para ellas cuando son legisladas y forman parte de la institucionalidad estatal. A la vez, evidencian la sistematicidad de las concepciones sobre los foráneos, en particular los de la clase política, y movilizan estrategias de relación que ponen en fricción las nociones de intercambio entre uno y otro grupo.

A lo largo de este capítulo, he intentado mostrar algunas interioridades de la acción política maya *máasewal*, comenzando por una descripción de la fiesta en la es posible atisbar una concepción particular del poder político; una que se pone en escena como farsa del poder coercitivo. Más allá de esta representación, la organización de la fiesta requiere de una acción colectiva en la que la autoridad basada en el prestigio es fundamental. Los diputados, como organizadores de la misma, requieren de la generación de lazos de confianza que hagan posible la colaboración para la organización colectiva. Es la colaboración que reconoce la autoridad legítima de los organizadores de los grupos de la fiesta la que hace posible la fiesta misma como emprendimiento colectivo.

Paralelamente, la vida maya *máasewal* se organiza en torno a una estructura jerárquica nacida de las necesidades del emprendimiento bélico. Esta estructura, que discursivamente parece más estable, a juzgar por las prescripciones que garantizarían su estabilidad, es sin embargo inestable debido a la presión a la que es sometida por formas de limitación del poder que van desde el desprestigio circulado a través de rumores y comentarios en espacios informales hasta destituciones y abandonos. Estas formas de limitación del poder aparecen en toda la historia maya *máasewal* aunque una historización que busca entender la aparente progresión hacia la inestabilidad de los cargos superiores de la estructura jerárquica, revela la manera en que los intentos de homogenizar y concentrar el poder en manos de jefes ha sido respaldada por actores foráneos, en particular a partir del proceso conocido como 'integración' a la nación en las décadas de 1920 y 1930. Tal análisis reveló, sin embargo, que si bien las fuerzas foráneas pueden jugar un rol de reforzamiento de las tendencias a la concentración del poder, tales tendencias son propias de la sociedad *máasewal* desde el período de guerra durante el cual, de hecho, el poder de los jefes era cuestionado e impugnado de varias formas, incluido el asesinato, con el argumento de haberse acercado demasiado a los yucatecos con planes de negociación. Finalmente, el análisis de un caso reciente, permitió analizar cuáles son los reclamos que se hacen en el presente a los jefes y cuál es el rol de los actores foráneos en el alejamiento de los jefes de las normas que sustentan la legitimidad de su posición.

Las formas de disminuir y contrarrestar la tendencia a ejercer un poder coercitivo o desvinculado del hacer colectivo, son reconocibles tanto en las disputas con agentes foráneos como en relación con sus propias autoridades. Con los agentes foráneos, ellos son palpables en la exigencia de reciprocidad, o en el desentenderse del cumplimiento de compromisos exigidos en relaciones asimétricas (como cuando los políticos esperan que correspondan con votos a la entrega de sus apoyos materiales). En relación con sus propias autoridades, hemos visto que estos son, de manera más evidente la destitución, que puede aplicar incluso a las figuras cimeras del origen jerárquico como el General y el

Patrón. Sin embargo, desde mucho antes que la destitución tome lugar, hay formas de la minar la autoridad. El rumor e incluso el chisme sobre enriquecimiento personal, el acaparamiento de recursos que deberían estar destinados al uso grupal, relaciones demasiado estrechas con políticos locales, venta de bienes colectivos y asuntos similares (comprobables o no), comienzan a erosionar el reconocimiento grupal. Las autoridades están siempre, por tanto, en una posición precaria que, aunque puede ser reforzada desde afuera -a través de la pertenencia a organizaciones creadas por el Estado de Quintana Roo- es continuamente desafiada y puesta en cuestionamiento.

Los dispositivos políticos – el comentario desacreditador, la creación de un estado de opinión favorable a la destitución, la destitución misma de los jefes- dan cuenta de una tendencia que busca contrarrestar la implementación de un poder bajo un mando único, que tome decisiones al margen del colectivo y pretenda imponerlas, poniendo así en riesgo la capacidad para decidir por su propia vida colectiva.

En el siguiente capítulo, se analizará la manera en que las disputas políticas se articulan a través de la territorialidad, en una mirada histórica y a través del contexto actual, con la implementación del Tren Maya.

Capítulo 4- LA DIMENSIÓN TERRITORIAL DEL PODER POLÍTICO

Lo que podríamos definir como territorio maya *kruso'ob* en el centro de Quintana Roo, es el resultado de los procesos históricos que fueron dándole un contorno definitivo, pero no se agotan en las fronteras o las delimitaciones internas. En primer lugar, es resultado de la ocupación de un espacio de selva poco habitada al que, a inicios de la guerra, se desplazaron los rebeldes. Fue allí donde la Cruz se reveló y transmitió su mensaje mesiánico. En una ocupación de este tipo, las fronteras fueron conformándose por diferenciales con grupos que pactaron con las fuerzas yucatecas -pacíficos del Sur y del Norte-, por la línea del frente, más marcada por un espacio no cruzado ni por mayas ni yucatecos, y por la división que el Río Bravo ponía con el territorio de Honduras Británica. La “conquista” de los mayas fue el resultado de la penetración en ese territorio por el ejército mexicano. Décadas más tarde, se reconfiguraría con dotaciones ejidales y tiempo después, con la construcción de las carreteras y los procesos de municipalización de los asentamientos. Así, es posible reconocer el territorio maya *máasewal* como un espacio social e históricamente construido a través de disputas por actores que generan territorialidad a través de mecanismos diversos (Zanotti 2018: 1). Esta es una definición inicial de territorio que destaca el conflicto como Entre esos actores, las comunidades mayas masewales y la administración del Estado constituyen actores protagónicos, aunque en el capítulo se le dará mayor relevancia a las formas de creación de territorialidad de los propios *masewalo'ob*.

Las prácticas creadoras de territorialidad: ocupación del espacio, concepciones sobre su uso, convivencia con entidades imbricadas en temporalidades que exceden la cronología histórica, dotan al territorio de una densidad específica a través de cartografías de existencias trenzadas con cartografías generadas por los límites y fronteras de la administración estatal. Este capítulo es un intento de dar cuenta de esos procesos de creación de territorialidad que dan, al territorio visto como una extensión demarcada por límites, su densidad histórica y existencial. Ellos permitirán adentrarnos en la dimensión territorial del poder político y observar

cómo los procesos de concentración de poder y las formas de neutralizarlo se expresan en dinámicas territoriales.

4.1 Territorio y territorialidad

En una de las conversaciones que tenemos por *WhatsApp*, Marcos me cuenta de *Xla' Kaj*, un sitio ubicado dentro de la selva que se vuelve noticia local cada vez que alguien se pierde en sus cercanías.²¹⁴ Ya es tiempo de pandemia y no he podido regresar a Señor, así que nuestras interacciones son a través de *WhatsApp* y, con su papá, por teléfono. Muchas de esas conversaciones tratan sobre los pueblos y caseríos de la zona. Marcos se había vuelto *youtuber* durante la pandemia, cuando fue despedido de su trabajo en un hotel de la Riviera Maya - como muchos trabajadores de la zona- y se encontró de nuevo en casa.²¹⁵ Estábamos trabajando en un proyecto de video sobre la historia del pueblo de Señor y, en varias ocasiones, las conversaciones llevaron a memoraciones, de parte de Don Pablo, sobre como Señor fue creciendo, y sobre pueblos cercanos.

Una historia de la configuración territorial entre los mayas *máasewalo'ob* puede ser contada a través de la historia de estos pueblos, caseríos o pequeños ranchos ubicados dentro de la selva cerca de algún cenote o pozo y con la milpa a poca distancia. Esos pueblos fueron creciendo, a partir de la década de 1940, hasta convertirse en poblados y municipios, aunque muchas familias no renunciaron por completo a vivir en asentamientos pequeños dentro del monte. Si observamos, por ejemplo, los pueblos que se reunieron para hacer en 1936 la solicitud ejidal de lo que vendría a ser más tarde el ejido de Xmabem y Anexos, se trata en realidad de pequeños grupos de casas con solares.²¹⁶ Estos caseríos eran asentamientos que

²¹⁴ Omito intencionalmente la ubicación exacta del lugar puesto que este tipo de sitios son tratados con cierta secrecía.

²¹⁵ Creó su propio canal, donde durante varios meses presentó videos sobre la vida cotidiana e historias locales. <https://www.youtube.com/@marcoschan6031>

²¹⁶ Se trata de Chunculche, Tuzik, Xcocal, Señor, Xmabem, Yaxkax. San José, Chacchan (Chanchen Comandante) y Chanchen Laz.

se habían movido anteriormente de la zona del frente de la guerra y algunos de ellos desaparecerían o se moverían posteriormente. Según relata Villa Rojas en su etnografía:

Por el tiempo de nuestro estudio, los pueblos de estos indígenas se componían de unas cuantas chozas desperdigadas sin orden alguno entre la arboleda; el mayor de ellos, X-Maben, constaba de 18 jacales y 140 habitantes, en tanto que el menor, llamado Chanchen-Laz, tenía solamente 6 chozas y 20 pobladores; X-Cacal, el "pueblo santo", contaba solamente con la población rotatoria que hacía guardia a "La Santísima"; era lugar de adoración y no para ser poblada como cualquier otro lugar. Sin embargo, la urgencia de dar albergue a los pobladores de Dzulá que habían escapado de su pueblo al dar muerte a varios soldados federales, hizo preciso abrirles las puertas de X-Cacal para que se asentaran allí; es así como, de pronto, llegó a tener 206 habitantes. Las veredas que conducían a esos caseríos eran bastante estrechas y, en veces, disimuladas con ramas para evitar que entrasen a ellos gentes de afuera que transitaban por los caminos de herradura. Los jacales tenían puertas de bejuco que sólo se cerraban por la noche para impedir la entrada de cerdos o animales del monte; durante el día permanecían abiertas, de modo que los vecinos pudiesen visitarse fácilmente; sólo se requería anunciarse antes de entrar. No existía delimitación de solares y el terreno comunal estaba plantado de árboles frutales que sí tenían dueño; en general, se tenía la impresión de estar ubicado en una de esas grandes zonas boscosas que hoy llaman parques nacionales (Villa Rojas 1987[1945]: 538).

Como parte de la preparación del video sobre la historia de Señor, pregunté a Don Pablo por los pueblos que habían hecho la solicitud ejidal. Fui mencionándolos por nombre y él fue haciendo observaciones sobre esos y otros que recordaba por asociación. "Xmaben -me dijo- como Yaxley, no quiso entrar en el ejido. Se pusieron otro nombre. Xmaben es un cenote, en el camino a Yaxley".

Xmaben era el poblado donde vivía Concepción Cituk; a pesar de su renuencia se instaló allí una escuela en 1938 que funcionó hasta el verano de 1940. El poblado fue abandonado en 1949 y sus pobladores se movieron a Yaxley. El comentario de que "se pusieron otro nombre" se refiere probablemente al movimiento hacia Yaxley en 1949 y el de que "no quiso entrar en el ejido" alude a las disputas sobre

los límites ejidales que ocuparon años después a los ejidatarios y determinaron que Yaxley solicitara otra dotación, bajo el mismo nombre del poblado. En 1945, varias familias convertidas al protestantismo fueron expulsadas de Yaxley y se movieron a Tabi, un pueblo que había sido abandonado durante la guerra. Fue reocupado por estas familias y se convirtió en un enclave importante para la penetración del protestantismo en la zona (Hostettler 1996: 129-130).

Chuncunche es una cueva redonda, dice Don Pablo-. “San José hay dos, San José 1 está por Pino Suárez [corresponde al San José de la solicitud ejidal], y San José II tiene ejido con Santa Rosa”. “Yaxkax es monte no más; como es área verde, le pusieron nombre Yaxkax, está como a tres kilómetros camino de Tuzik. Antes había un monte con ramonales, zapote, pero cuando entró la gente tumbaron todo y quedó para milpa. Ahorita es pura milpa, ya explotaron toda la madera”. Yaxkax había sido abandonado ya a inicios de 1950 (Hostettler 1996: 140).

Chanchen Laz está a medio camino de San Antonio [Camino San Antonio Segundo], como a 8 km a Chan Chen Comandante. No está habitado, es pueblo, lo abandonaron. Hubo un tiempo que comieron a una gente allá en un campamento de chicleros, un tigre agarró a una señora de la rodilla; la gente tuvo miedo y empezaron a abandonar los pueblitos, como está ahora el pueblo Xunan, San Param, Lankihuic. Son rancherías, pueblitos que platica mucha gente que estaban dentro del monte que cuando vieron que pasó eso empezaron a desalojar todas las rancherías que están dentro del ejido de Xmaben. Hay otros como Sahkachen, el rancho [de su familia]. Pero lo abandonamos y salimos aquí, en el pueblo. San Antonio Eneigible es un pueblito que había anteriormente, y salieron a formar un pueblo que se llama San Antonio, que existe ahorita [Se refiere a San Antonio Nuevo]. Todavía hay unas rancherías: Xnun Kab Kaj. Hay otro pueblito, Xpipil, donde vivía el papá del comisario actual, pero se fue también, es en el mismo ejido. Como 6 km para dentro (Don Pablo en sesión de zoom, 12 de enero de 2021).

MAP 3.1
Xcocal Group and Surrounding Area, 1993

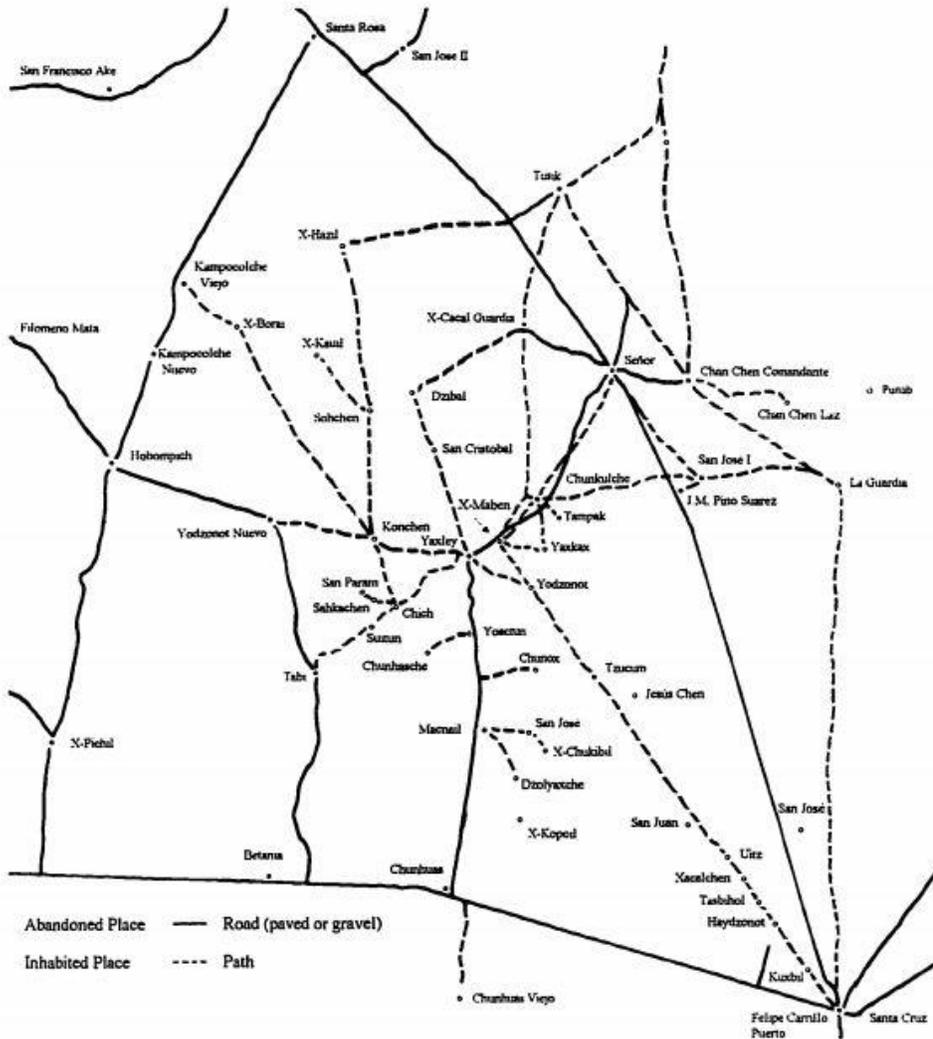


Ilustración 11. Tixcocal y poblados de los alrededores en la década de 1990 (Tomado de Hostettler 1997: 49)

Lo que Don Pablo cuenta sobre algunos de los pueblos y rancherías de la zona, nos permite ver una forma de asentamiento caracterizada por la dispersión y la movilidad; las rancherías se establecen por un tiempo y se mueven o se abandonan por condiciones de habitabilidad entre las que se encuentra el peligro que implican los animales predadores de la selva. Lo hacen también buscando fuentes de agua (cenotes) y los mejores terrenos para la milpa, siguiendo el patrón ecológico de movilidad asociado a la forma de cultivo de roza y quema, que implica reubicar los terrenos para la siembra. Tales movimientos han estado impactados en las últimas décadas por la restricción de movilidad impuesta por los límites de los ejidos, que no solo limitó el espacio disponible sino obligó también a la reubicación de rancherías. Con la multiplicación de los Anexos de los ejidos originales, muchas de esas rancherías quedaron ubicadas fuera de la tierra disponible para hacer milpa. Es posible que ese sea el caso de la ranchería de la familia de Don Pablo pues en el mapa de Xcacal y las áreas circundantes (ver ilustración 10), Sahkachen aparece al suroeste de Yaxley, de modo que estaría ubicado actualmente en otro ejido. Lo que estas pequeñas rancherías tenían en común en 1936 -y este es el patrón desde los tiempos de guerra- es que sus hombres servían en el *Santo Kaj* de Tixcacal que, como explica Villa Rojas en la cita anterior, fue diseñado como sitio de adoración, como morada de la Santísima y no como poblado, hasta que el enfrentamiento con los soldados del ejército mexicano hizo necesario escapar de Dzula y reubicarse en Tixcacal en 1933. En el epígrafe siguiente ahondaré en esta configuración básica de un centro ceremonial y sus centros asociados pero antes de ello, lo que interesa en este epígrafe es dar cuenta de una configuración territorial marcada por el asentamiento disperso, móvil, tejida en relación con las entidades no humanas que habitan el territorio y en una cartografía que indexa temporalidades diversas.

La forma en que el territorio *máasewal* ha sido construido puede contarse también, o al menos complementarse, considerando los espacios que están geográficamente ubicados dentro del territorio, pero son considerados zonas no aptas para la vida humana; sitios poblados de malos vientos, donde la gente suele perderse, como *Xla' Kaj*, el sitio del que me contaba Marcos. *Xla' Kaj* (un nombre

genérico que significa “pueblo viejo”) es un pueblo en ruinas de los tiempos de guerra. Nadie vive allí ni tampoco hace milpa; en un sitio así, siempre es posible perderse pues se es vulnerable frente a los *k’ak’as iik’o’ob* (“malos/malignos vientos”) que pueblan este tipo de lugares. Los *Xla’ Kaj* son un tipo de vestigios que forma parte de un conjunto que ha sistematizado Valentina Vapnarsky, junto a los cementerios y los *múul* -desde los pequeños *bu’ tun* (“cerrito”), pequeños montículos formados de la piedra calcárea típica de la zona- hasta los *múul rwináa*, que corresponden con lo que llamaríamos sitios arqueológicos, como Chichén Itzá y Tulum. El conjunto de estos sitios “entreteje una cosmología terrestre que bajo la apariencia de permanencia hace coexistir múltiples temporalidades.” (Vapnarsky 2022).²¹⁷

Xla’ Kaj es el pueblo que nadie puede habitar -me cuenta Marcos-. Aún existe, tiene una iglesia [...] Mucha gente murió ahí por la guerra de castas, y hay trincheras aún visibles. Pero nunca más podrá ser habitado, como Chernóbil. Ahí es donde a don Nicolás lo sorprendió la *xTáabay*.²¹⁸ Aún hay gente que entra, pero con mucha precaución; hasta hay un cenote que parece un espejo que según te ves a ti misma y no ves el fondo del agua. Mi mamá ha visto esa iglesia. De ahí pasaban para ir a otro poblado [donde ella vivía]. Mi mamá dice que hasta había cosas hechas de barro, tazas, platos, cántaros. Estaba habitado realmente. Pero dicen que al entrar o pasar por ahí se siente mucho miedo, malas vibras. Ahí habitan cosas que hasta los

²¹⁷ Los *múul* más pequeños, de pocos metros de altura, son considerados *kuxa’an*, vivos, moradas de los *yuumtsilo’ob* (“dueño”, “señor”), espíritus guardianes de los espacios circundantes, terrestres y celestes, llamados también *nukuch báalamo’ob* (“grandes jaguares”) o *nukuch máako’ob* (“grandes personas”). Son puntos de concentración de los espíritus guardianes, donde su presencia es más palpable; entradas a un mundo paralelo donde moran las entidades espirituales. Son percibidos como muy antiguos, construidos por humanidades anteriores, como los *ch’ilam káabo’ob*, humanidad previa de poderes excepcionales, o al inicio de la humanidad actual. Los *múul rwináa* fueron también construidos por los *ch’ilam káabob*, y en ellas quedaron petrificados espíritus muy antiguos que se encuentran en estado de latencia. (Vapnarsky 2022).

²¹⁸ Se trata de una historia que Marcos recogió para su canal de *youtube* y proviene del pueblo donde vivía su mamá. Narra el encuentro de don Nicolás, un vecino de pueblo que iba a hacer milpa cerca de *Xla’ Kaj* pues los alrededores de estos lugares se consideran más fértiles. La historia completa puede verse en el canal de Marcos Chan en https://www.youtube.com/watch?v=Kbb_irsfe1g

ojos humanos no pueden ver (conversación en *whatsapp*, 17 de mayo de 2020).

Llama la atención, en el relato, la comparación con Chernóbil. Como Chernóbil, *Xla' Kaj* es una zona que no puede volver a ser habitada. Lo que hace imposible habitarla no es una contaminación radioactiva, sino la presencia de elementos como *K'ak'as iik'o'ob* (malos/malignos vientos) y *k'ak'as ba'alo'ob* (entidades malvadas/malignas).²¹⁹ Considerando sus efectos, estas entidades comparten con la contaminación radioactiva, su carácter dañino para la vida humana. Comparten también su invisibilidad, algo que en el caso de Chernóbil, y según los testimonios recogidos por Svetlana Alexiévich, sorprendía a las personas en la zona de contaminación y dificultó la comprensión de lo que sucedía (Alexiévich 2019).²²⁰

En el caso maya, la invisibilidad de las entidades no humanas es un hecho constitutivo de su naturaleza, o quizás no tanto de su naturaleza sino de la naturaleza de la relación entre humanos y no humanos; son invisibles a los ojos humanos. Tienen, a la vez, la capacidad de presentarse en formas conocidas, como la *xTáabay*, que puede aparecerse en forma de serpiente. La invisibilidad no significa, sin embargo, que sean por completo imperceptibles; una de las formas de percepción de la que escuché en varias ocasiones, fue el *xtamkas*, un tipo de miedo particular que se siente cuando una entidad no humana dañina o maligna se encuentra cerca; un susto que paraliza y va subiendo desde los pies hacia

²¹⁹ Dentro de las *k'ak'as ba'alo'ob* se encuentran la conocida *xTáabay*, una entidad femenina que seduce a los hombres y puede transformarse en serpiente; el *bóob*, un animal que vive en el monte y se alimenta de seres humanos, el *sip tóolok*, un lagarto que provoca que los hombres se pierdan en el monte, el *Kisin*, la figura maya del demonio, que busca hacer contratos con humanos a cambio de sus almas y el *chìichi'* (Le Guen 2012: 157). En mis estancias en Señor, solo escuché historias sobre la *xTáabay*, esto no significa que las otras entidades no existan ni debería tomarse necesariamente como una diferencia etnográfica de regiones (Oliver Le Guen ha trabajado en Kopchen; también comunidad maya *másawal* perteneciente al área de influencia de Chan Ca Veracruz).

²²⁰ Si tuviera que hacer una analogía con algo conocido, lugares como *Xla' Kaj* serían más semejantes a La Zona de la película *Stalker*, de Andrei Tarkovsky. En La Zona, el paisaje puede cambiar de un momento a otro y las reglas del mundo cotidiano no funcionan. Por esos los protagonistas van unidos por una soga que les impida perderse. Una de las historias que circulan sobre personas que visitaron *Xla' Kaj*, habla de que entraban al lugar amarradas, para no perderse, pero que “en una ocasión se perdieron porque la soga se rompió es decir alguien la cortó, pero no se veía de dónde se cortó, ya ves que cuando cortas una soga se hace como pelos por algún cuchillo que lo corten. Nadie podía entender por qué ni se podía hacer nada ahí; mientras más se meten más miedo sienten. Pero siguen intentando entrar de todas formas” (Marcos Chan en conversación vía *whatsapp*, 17 de mayo de 2020).

arriba y si llega al corazón, puede matar (Don P., diario de campo, 4 de diciembre de 2020).²²¹

En los *xla' kaj* habitan también los *yuumtsilo'ob* (“dueños/espíritus guardianes”) - entidades espirituales colectivas sin individualidad propia, inmortales, cercanas a los seres humanos pues corresponden al ámbito del *yóok'ol kaab* (la superficie terrestre). Sus *hábitats* preferenciales son, sin embargo, los *múul* más pequeños, que son considerados sus casas (*uyotoch yuuntsilo'ob* o *unajil yuuntsilo'ob*). Al igual que los *k'ak'as ba'alo'ob* son invisibles: se vuelven perceptibles fundamentalmente a través de silbidos o a través de los castigos que infringen a los hombres cuando incumplen los compromisos que sostienen las relaciones entre unos y otros. También a veces aparecen como humanos y realizan acciones de humanos, como comer tortillas o hacer milpa (Vapnarsky 2022). Los *yuumtsilo'ob* habitan en el territorio inmediato, compartido cotidianamente. Cuando se inicia una nueva milpa, por ejemplo, deben ser domesticados, habituados (*súuk*), adaptando las ofrendas a sus exigencias, creadas en la relación con los humanos que trabajaron esos terrenos en el pasado; esto determina una ocupación del espacio que es a la vez intergeneracional y de memoria local a través de los *yuumtsilo'ob* (Vapnarsky 2022).

En su artículo *Mayan Living Ruins: The Hidden Places of Interlocking Temporalities*, Valentina Vapnarsky (2022) propone que las almas de los difuntos se mantienen individualizadas durante dos o tres generaciones pero que posteriormente, pasan por un proceso de generificación, espiritualización o incluso, *yumtsilo'obización*; o sea los *pixano'ob* (almas de difuntos) se transforman en *yumtsilo'ob*. Los *yumtsilo'ob* habitan en los *múul*, son los *uyuumul múul*, “dueños de los *múul*”, pero también en los *xla' kaj*. Sin embargo, las historias que escuché sobre *xla' kaj* enfatizan la presencia en ellos, más que de *yuumtsilo'ob*, de *K'ak'as iik'o'ob*, entidades malignas. Esto me lleva a preguntarme, de forma especulativa,

²²¹ El significado de la palabra puede remitirse probablemente al que aparece en el Diccionario Cordemex en la entrada *tamakas*: 1. Envaramiento o pasmo coral o enfermedad de frenesí que enmudece, entontece y ensordece al que tiene *tamakas*. 2. TAMKAS; 3. Pasmo de envaramiento” (Diccionario Maya Cordemex 1980: 767).

si el proceso que transforma las almas de los difuntos que reciben las atenciones rituales (los rezos, la comida de día de muertos) en *yuumtsilo'ob*, no podría indicar que los difuntos que no tuvieran esas atenciones -puesto que murieron en condiciones de batalla durante la guerra- se transformarían más bien en entidades dañinas.

Las personas que han tenido experiencias en lugares como esos, conservan el secreto de lo que ha sucedido allí. Contarlo implica peligro de muerte, de modo que no se sabe exactamente qué ha pasado con quienes se han perdido y regresado, en varias ocasiones gracias a grupos que se organizan para encontrarlos. En eso, estos antiguos pueblos abandonados durante el tiempo de la guerra son similares a sitios muy profundos dentro de la selva de los que circulan historias de personas perdidas. Mientras más dentro del monte, más lejos del alcance de la vida social y más expuestos a los *K'ak'as iik'o'ob* y los *k'ak'as ba'alo'ob*.

En el camino que conduce de Señor a Chumpón -que transcurre por el interior del monte y cada año sigue el grupo de dignatarios que han sido invitados al 'convite'- hay una zona de este tipo. Allí se perdió una vez un señor [en una de esas peregrinaciones] y se formó una cuadrilla para ir a buscarlo. Fueron encontrando las piezas de ropa a medida que avanzaban, hasta dar con el sombrero sobre una piedra grande al lado de un árbol, pero nada de la persona. Al regresar, llamaron al *jmen* para que hiciera un ritual. Luego de realizarlo volvieron al monte y en el mismo lugar donde habían encontrado el sombrero encontraron al hombre, con la mirada perdida, en extremo delgado y sin poder pronunciar palabra. El colofón de la historia es que, una vez recuperado, se negó a contar qué había sucedido mientras estuvo "perdido", aunque lo que destacan de la historia es el hecho de que "todo el tiempo estuvo ahí" pero era imposible verlo. Es posible que, de acuerdo con la referencia de personas perdidas que cruzan al mundo de los espíritus, durante el tiempo en que se encontraba invisible, estuviera en el otro mundo. El silencio que cubre a cualquier explicación de lo que ha sucedido en relatos como el anterior, es congruente con el hecho de que lo sucedido ahí

pertenece a un ámbito lejano del mundo socializado en el que conviven seres humanos con *yuumtsilo'ob*. La revelación de lo que ha ocurrido pondría en peligro la vida.

La conversación con Marcos que mencioné antes sobre *Xla' Kaj*, concluyó ese día con una reflexión sobre por qué tantas personas insisten en ir a ver qué sucede allí en realidad, aun siendo un sitio tan peligroso. Dice que de todas formas es inútil pues no es posible saber, a lo que yo respondo, asintiendo: “Quizás hay misterios que no tienen respuesta.” Y replica: “O quizás, mejor dicho: Hay cosas que no deben ser investigadas. Cambiaría realmente el mundo. Que mejor dejar como están, porque son peligrosas. Con ayuda de Dios están encantados. Perdieron su poder quizás, pero siguen ahí...”

El comentario de Marcos, que otras personas de la casa también expresaron en otras formas, habla del peligro de la curiosidad excesiva y cómo puede trastocar la condición que hace posible la existencia del mundo: los seres del mundo anterior, del tiempo anterior a este se encuentran enjauladas, encapsuladas; “encantadas”, es el término que utilizan en español; en maya, *k'ala'an*, “presos”. Pertenecen a otra temporalidad, pero existen en espacios específicos de este mundo y representan un peligro latente de destrucción. Los *múul*, tanto los pequeños como los *Xxa' kaj* y los *múul rwináa*, indexan así temporalidades diversas (Vapnarsky 2022). Los *múul rwináa* en particular están habitados por humanidades anteriores que quedaron petrificadas. Se dice que volverán a vivir y reemplazarán la humanidad actual cuando esta sea arrasada por un cataclismo semejante a los que han acabado eras anteriores, y cuando la estatua que tiene una corneta haya acercado el instrumento a su boca para soplarla y detonar la señal de la guerra profetizada.²²² Ahí resucitarán los *úubchben máako'ob* (“antiguos hombres”) para formar alianza con los mayas, ingleses y americanos. y combatir a los mexicanos. *Bíin ka' súunako'o ya'ala', tumen leeti o' kunba'te'o', ma' to'oni'*. “Un día volverán, se dice, porque ellos son los que se pelearán, nosotros no” (Vapnarsky 2022).

²²² Esta profecía, que circula en toda la región maya *máasewal*, me fue contada por Marcos.

Las ruinas, los pueblos abandonados, remiten siempre a esa temporalidad prehumana pues están pobladas por seres de otras temporalidades. Eso las ubica, a la vez que en la temporalidad histórica, en una que no puede ser completamente colocada en la historia humana; pertenecen a la historia de eras sucesivas destruidas por cataclismos. Forman parte, o completan, una cartografía formada por espacios habitados socializados y espacios deshabitados no completamente socializados poblados por entidades no humanas. En muchos relatos, quienes han construido lo que en el presente son solo vestigios, son seres de otro tiempo, como los *ch'ilam káabo'ob*. Fueron “los primeros hombres”, que no podían procrear ni tampoco morían. Esos primeros hombres fueron responsables de construir las iglesias, pero sólo lo hacían de noche; cuando llegaba el día, paraban la construcción. Fueron ellos los que hicieron la iglesia de Chan Santa Cruz (Diario de campo, 4 de diciembre de 2020).

En su enografía sobre la profecía entre los mayas yucatecos contemporáneos, realizada en Tuzik, Paul Sullivan dice sobre los *ch'ilam káabo'ob*: “Las criaturas de una creación previa, los *ch'ilam káabo'ob*, eran esclavos; ellos construyeron la arquitectura monumental de la región, las ahora arruinadas pirámides y templos, y las iglesias y catedrales de la era colonial. Después de cargar piedras pesadas a los pisos superiores, si quedaban imperfectas, el esclavo era matado ahí mismo, y su cuerpo fundido a la base del edificio” (Sullivan 1983: 222). En relación a esta visión sobre los *ch'ilam k'áabo'ob*, Sullivan comenta que también los ancestros humanos de los habitantes de Tuzik, habían sido esclavos antes de la Guerra, con lo cual puede pensarse que los *ch'ilam káabo'ob* funcionan, en el relato, como una analogía de los antepasados humanos. Debo decir, sin embargo, que no escuché en campo una caracterización de los *ch'ilam káabo'ob* como esclavos sino solamente como constructores excepcionales.

Una de las historias más recurrentes que corresponden a esta categoría de temporalidades ancladas en el espacio, es la que escuché sobre un sitio llamado *Polenk'iin*. Este relato ubica en un sitio particular el evento en el cual las bestias de la era anterior quedaron encapsuladas. *Polenk'iin* es un pueblo ubicado en una

locación imprecisa, en el cual se encuentra un corral escondido en la maleza donde están encerrados los monstruos que acabarán con el mundo cuando se liberen. Está asociado en los relatos con una casa protegida por siete muros de palizadas, *Kan Bu' Naj*, construida así para evitar que entre en ella un monstruo devorador de humanos. En algunas versiones, *Kan Bu' Naj* está en el propio *Polenk'in* pero en otras se trata de una casa de jornada, que sirve para resguardarse durante la noche, de modo que cuando se llega a ella no se puede avanzar más hasta el día siguiente. Es posible -aunque esto es especulación- que las *Kan Bu' Naj* sean un tipo de construcción de los tiempos de guerra. Marcos me comenta que, como parte de su propio trabajo recopilando relatos sobre los tiempos antiguos, fue a ver a don Abundio. Don Abundio Yamá Chiquil es un *Nojoch máak*, capitán de la Iglesia de Tixcacal Guardia, de muy longeva edad. Recuerda todavía historias de la guerra que su padre le contaba. Es un hombre con reconocimiento local en Señor y en la región como sabio y depositario de la memoria colectiva. Su reconocimiento alcanza también el gobierno del Estado, que lo distinguió con el nombramiento de “Tesoro humano vivo Salvaguarda del Patrimonio Cultural inmaterial de la Región Maya”. Cuando Marcos le preguntó por *Kan Bu' Naj*, don Abundio le respondió que ya no se veían pero que cuando era pequeño sí existían todavía.

En una de las historias, ni siquiera esa casa puede evitar la entrada del monstruo devorador de gente. Se trata de un ser que tiene la apariencia de un pequeño gato (su nombre propio es *miiso'ob*, “gatos”) y es llevado por una anciana; el gato se transforma en un ser sobrenatural, que produce *xtamkas* cuando se encuentra cerca. Una de las historias me fue contada de la siguiente forma: Un grupo de hombres en el monte, -en un tiempo y circunstancia indefinida- estaban siendo asediados por el sonido de algún animal gigantesco que se escuchaba correr en su dirección rompiendo los arbustos. Lograron subir hasta arriba de un árbol muy alto antes de desmayarse, porque el *xtamkas* es un miedo que cuando llega a la parte superior del cuerpo provoca el desmayo, y ya estando arriba, estaban a suficiente distancia como para que la presencia del animal no les hiciera desmayarse. “Sí sientes el miedo normal, pero el miedo que te transmite para que

te desmayes, ya no puedes porque estás a mucha altura”- dice don P. Cuando ya no estaban a su alcance, el animal se convirtió en un pequeño gatito y poco después llegó una abuelita que les dijo: ¿Qué están haciendo allá arriba? Ya mejor bajen, de todas maneras no van a aguantar mucho. Los hombres no bajaron porque, dijeron, “sabemos que nos vas a comer”. La abuelita les respondió entonces que haría que el animalito subiera a buscarlos, y se convirtió nuevamente en una bestia que arañaba el árbol mientras los hombres arriba les disparaban. En el pueblo -o en *Kan Bu' Naj*- escucharon los disparos y decidieron ir al rescate de los hombres que estaban siendo amenazados. Cuando llegaron, no vieron a la abuelita, sólo al animal sangrando por los disparos que le habían impactado. Lo siguieron por el interior del monte, abriendo la maleza con machetes. “Es como los toros cuando los encierras en el corral. El que logre escapar es que va a hacer desmán; según estaban ellos controlados por el poder de Dios”, comenta para referirse a que el monstruo de la historia es uno escapado del corral donde Dios tiene encerrados a las entidades malignas de la era anterior.

Al principio creo que empezaron a entrar [dentro del monte] pero hubo uno que dijo: yo traigo machete; y empezaron a hacer una brecha porque alrededor de ellos mientras iban caminando iban creciendo los arbustos, y empezaron a haber muchas espinas. No se si has visto en algunas maderas que están muy derechitas sus espinas, pero hay otras que tienen curvas, y hay otras que están como onduladas. Y así, empezaron la gente a decir.

Marcos le pregunta a Doña Sofía: *Hay p'eel kilómetros* (“cuántos kilómetros”), y continúa. Ya como eran muchos fueron cortando unas cuantas maderas y ya se habían llevado como dos kilómetros. Ya estamos cansados: qué vamos a hacer porque ya no vamos a ver dónde se metió eso para matarlo, hay muchas espinas ¿qué vamos a hacer? Y de ahí pues hubo uno que dijo, como ya llegaron a espinas más grandes pues hacerlo como escalera. Y que se subió en la mata de ese árbol porque hasta que subió a lo más alto y se pudo fijar que había allí más de lo que ellos estaban pensando. Pensaban que había como 10, 15, 20. Pero cuando llegaron ahí vieron que había un corral gigantesco. El que estaba viendo les gritaba a los demás que no siguieran cortando porque si llegaran a cortar eso y hacían una brecha más grande se iban a escapar todos, e iba a ser el fin de todo porque se

hacen grandes, y ¿cuántas personas se podrían comer? Son historias que dicen que sí existieron porque también están las casas que te digo. Hay otro lugar, que está más para allá, que es como una sabana, no sé cómo es en verdad pero cuando escribí esta historia la fui a confirmar con don Abundio, que tiene casi 110 años ya, y me dijo que sí. Él me dijo: “sí, hay un lugar por la sabana, no me acuerdo pero por acá. (Marcos y Doña Sofía, Diario de campo 4 de diciembre de 2020).²²³

“Si el mundo era así, lleno de monstruos, ¿cómo dejó de ser así?” -se pregunta en voz alta. Más tarde, él mismo se responde diciendo que es por la muerte de Dios que ellos quedaron encerrados allí; “encantados” -dicen Doña Sofía y él. Un día, Dios va a liberarlos, para acabar con el mundo de maldad de los humanos.

La existencia de esos animales que no son completamente animales sino entidades que aparecen como animales y tienen la capacidad de transformarse -lo cual indica su pertenencia a otra realidad ontológica- encerrados en un corral por la obra de *Kichkelem Yuum* (“Hermoso Señor”, nombre de Dios), habla de un estado de latencia que es, por sus efectos, similar a la de los seres petrificados en las *múul rwináa*. Su despertar, o su escape, provocará el fin del mundo. En algunas historias en las que estos seres están encerrados en un corral, anuncian el fin del mundo y en otras, anuncian el reinicio de la guerra.

En la conversación, las historias de los seres anteriores al mundo presente se conectan directamente con las profecías a través de los sitios en los que habitan encapsulados (ya sea encantados o petrificados).

Por entonces como te platico de eso, que esos animalitos, que los venados van a hablar, que van a llegar contigo: ya cómeme. Antes querías comer venado y tenías que ir al monte a ver si lo cazabas y ahora ya: aquí me vengo a entregar, pues cómeme. Así lo platica también mi papá. Ya cuando eso pase es que está llegando el fin del mundo, cuando las cosas comienzan a hablar. Porque las cosas, como las cabezas de no se dónde, olmecas creo, que hay unas cabezas enormes pero que abajo tienen su cuerpo, y que esas cosas están encantadas, que un tiempo ya van a

²²³ Todas las historias que aparecen en el epígrafe corresponden, a menos que se indique lo contrario, a conversaciones con Marcos y sus padres en la casa

salir. Cada lugar tiene su historia parecida. Es como aquí. En Chichen Itza hay una serpiente que es una sola pieza, que no tiene empates, que es muy grande y es una sola pieza. Hay un libro que dice que las serpientes se mueven de noche; han querido subirse para tomarse fotos pero que vibra la piedra. Por eso dice que esas cosas están encantadas (Marcos, Diario de campo 4 de diciembre de 2020).

Los mayas *máasewalo'ob*, como los mayas de toda la península yucateca, conviven en relaciones sociales con diversos *yuumtsilo'ob*, “espíritus guardianes”, un término genérico utilizado para referirse a las entidades sobrenaturales relacionadas con el monte y espacios agrícolas que deben proteger (Le Guen 2012: 156). La socialidad no está limitada a las relaciones entre humanos y las relaciones entre humanos y no humanos suelen ser análogas a las que los humanos sostienen entre ellos mismos. Analizando la forma de estas relaciones, Oliver Le Guen propone tres modelos de interacción: recíproco, íntimo y agentivo. La relación recíproca implica una relación contractual con derechos y deberes; un ejemplo de ella es la relación con los santos; las ofrendas rituales son necesarias para pagar (*bo'otik*) a los espíritus, en los espacios socializados como la milpa y también es la lógica de la relación con las Santísimas, en tanto protectoras de sus pueblos (Le Guen 2012: 160).²²⁴ Las entidades pueden demandar y exigir su pago si este no ocurre, y lo hacen a través del *káastigo*, por ejemplo causando enfermedad o malestar. La relación íntima es directa entre un humano y una entidad sobrenatural, y no requiere *performance* ritual; un encuentro con la *Xtabay* sería un ejemplo de este tipo de relación. La relación agentiva es una relación en la que la entidad sobrenatural media entre dos agentes humanos (Le Guen 2012: 163).

Los encuentros con entidades en las profundidades del *k'aax* puede ser entendida, según esta clasificación, dentro del segundo modelo, el íntimo, puesto se trata de encuentros personales que son transmitidos posteriormente en relatos. Lo que me interesa de ellos es, en este caso, que marcan los límites de la socialidad pues no

²²⁴ Como vimos en el capítulo anterior esta interacción recíproca está marcada por una ambigüedad entre la ofrenda y el pago ¿se ofrenda para recibir o en pago por lo recibido? La pregunta no tiene probablemente una respuesta; el don habita esa ambigüedad, e implica una desigualdad entre lo que es ofrecido por Dios y lo que es ofrecido por los hombres.

son mediados ni pueden ser afectados directamente por relaciones de reciprocidad, que suelen establecerse a través de acciones y compromisos rituales. Sin embargo, este tipo de acciones puede suscitarse de manera posterior a los encuentros, para implementar formas más controladas de relación, contrarrestar posibles enfermedades y transmitir saberes, en el caso de los *jmen*.

Es posible considerar así, si pensamos en la ocupación del espacio a través de la presencia y las relaciones entre humanos y no humanos en una historia que transcurre simultáneamente en temporalidades diferentes- en una especie de cartografía cuyos puntos salientes son los pueblos -protegidos por las Santísimas y los santos- pero también los *Xla' Kaj*, los *múul*, los *múul rwináa*, los cementerios, las milpas. La territorialidad se construye también entonces no solo en formas particulares de ocupación del espacio marcadas por la dispersión y la movilidad sino a través de relaciones sociales con los *yuumtsilo'ob* y de la delimitación de espacios (evidenciado en relatos y experiencias que en ocasiones no pueden ser contadas) habitados por entidades que se resisten a ser socializadas a través de relaciones contractuales pues su existencia transcurre en los bordes mismos de la socialidad humana.

Las Santísimas, como santos que son, son consideradas protectoras del espacio socializado. A diferencia de los *nukuch báalamo'ob*, *Báalam kàaho'ob*, *Arux* and *Ah Kanul*, que protegen los bordes y las fronteras de los espacios socializados, los santos protegen los espacios interiores y la gente (Le Guen 2012: 157).²²⁵ Pero además de proteger, generan disposiciones particulares de territorialidad, socializan y vuelven habitable el territorio a través de la red de relaciones conformada por los *nukuch máako'ob*, habitantes de pueblos que se unen a partir de su servicio a la Santísima. Fue la Santísima en su paso por el *yok'ol kaab* la que creó el mundo *kruso'ob*, y quien continúa haciéndolo a través de las trayectorias que conectan a los centros ceremoniales durante las peregrinaciones

²²⁵ Los *nukuch báalamo'ob* ("grandes jaguares"), los *Báalam kàaho'ob* "jaguares del pueblo"), los *Aruxo'ob* y los *Ah Kanulo'ob* (guardianes) son todos espíritus guardianes. Los primeros, como los *aruxo'ob* (una especie de duendes) cuidan los campos, mientras que los *Báalam kàaho'ob* protegen el espacio del pueblo y los *Ah kanulo'ob* protegen el espacio corporal. Estos últimos son llamados en ocasiones ángeles guardianes (Le Guen 2012: 156-157).

y los intercambios rituales en los que las fiestas juegan un rol fundamental pues a través de “convites”, garantizan la presencia de las cruces invitadas.

Esta territorialidad creada alrededor de la Santísima, que exploraré en el siguiente epígrafe a partir del proceso de constitución de las dotaciones ejidales, es una capa más de la densidad relacional expresada en el territorio. Una densidad en la que se articulan las entidades no humanas, las formas de socialización que permiten relacionarse con ellas, las temporalidades, las profecías sobre el regreso de la guerra y el fin del mundo, y avizoran los límites de la socialidad en una inestabilidad permanente amenazada por la emergencia de las entidades que permanecen en estado de latencia y representan un peligro para la existencia misma del mundo *máasewal*.

4.2 La ruptura de 1929 y la “intermediación” de Francisco May

En este epígrafe regresaremos sobre procesos históricos relacionados con el territorio, en particular con la transformación de un territorio entendido como el espacio discontinuo, ocupado y habitado por los mayas *máasewalo’ob* durante el período de guerra, a uno delimitado y reconfigurado por las dotaciones ejidales. Se atenderán procesos más generales relacionados con las delimitaciones territoriales y, en particular, con la manera en que las negociaciones implicadas en tales delimitaciones, están atravesadas por las dinámicas de la concentración y la dispersión del poder, en particular a través de la posición del intermediario y las tensiones que tal posición implica hacia el interior y en la relación con agentes externos.

Como vimos en el capítulo primero, después de terminada la guerra, en términos formales con la toma de Chan Santa Cruz en 1901, los *kruso’ob* se retiraron a la selva y desde ella continuaron una guerra de baja intensidad bajo el asedio continuo de las tropas federales. En 1915, cuando terminó la redada contra ellos y Chan Santa Cruz fue devuelta, México participaba ya del mercado internacional del chicle y Quintana Roo era un territorio de gran riqueza forestal que tenía el potencial de convertirse en una fuente importante de este recurso. El chicle se

convertiría, en efecto, en el recurso natural que marcó los términos de la disputa entre los *kruso'ob* y el gobierno mexicano. Interesaba al gobierno del Territorio de Quintana Roo (que respondía directamente al gobierno de México) como fuente privilegiada de crecimiento económico. Interesaba también a los *kruso'ob* pero de otra manera, como fuente directa de ganancias a través de la explotación de un recurso que les pertenecía por crecer en su propio territorio.²²⁶

En este contexto emerge la figura de Francisco May, quien llegaría a convertirse en el negociador por excelencia entre los *kruso'ob* y las autoridades tanto del Territorio de Quintana Roo como del gobierno mexicano y los negociantes del chicle en la región. Francisco May es, en la historiografía, la figura central de lo que se conoce como “mexicanización de los mayas rebeldes”,²²⁷ el proceso a través del cual los mayas masewales se incorporaron al proyecto de la nación mexicana, en los términos en que esta fue concebida después de la Revolución. En la memoria oral maya *máasewal*, es considerado un traidor por haberse vendido a los ts'ules.

Lo que me interesa de su figura es, sin embargo, más que su protagonismo en la incorporación de los mayas *máasewalo'ob* al régimen administrativo del Estado nación, la manera en que la concentración del poder de decisión y de acción de un colectivo en su persona permitió o creó las condiciones para tal resultado. Esta concentración del poder tiene además dos características que son relevantes en la creación de esas condiciones. La primera, la alianza con actores políticos de la

²²⁶ Desde los años finales del Siglo XIX, los *kruso'ob* habían comenzado a aprender a resinar árboles de chicozapote para extraer chicle. Gabriel Rodríguez, un comerciante inglés nacido en la colonia de Honduras británica, había comenzado a enseñarles la labor, pues en ese momento empezaba a nacer el mercado para solicitarlo (Dumond 1997: 589).

²²⁷ Algunos autores ubican en la ruptura a la que condujo la gestión de May, en 1929, como el suceso que selló el proceso de integración de los mayas masewales al proyecto de nación mexicana. Villa Rojas sin embargo lo ubica en el momento en que se determinó la dotación ejidal de Xmaben y Anexos en 1936. Al respecto refiere Villa Rojas: “Así, el último reducto de rebelión resultante de aquel alzamiento conocido como “guerra de castas”, que comenzó en 1847, llegó a su fin (Villa Rojas 1979: 54). Un momento posterior que puede considerarse también como definitorio de una integración, en este caso, al capitalismo global, fue la incorporación de los mayas masewales como fuerza laboral del mercado turístico resultado de la orientación turística del Estado de Quintana Roo al ser constituido como tal en 1974. La integración, sin embargo, no debe pensarse en ningún caso en una sola dirección -algo que su nombre mismo parece indicar- sino como un proceso también de apropiación y resignificación al generar formas particulares de comprender y construir la modernidad (ver, para el caso maya, Elbez 2017).

administración del Estado y cómo ésta sirvió en un primer momento para legitimar su poder y en el siguiente para erosionarlo. La segunda, la forma en que la concentración del poder político implica el tratamiento del territorio como una totalidad. Veamos con más detenimiento estos procesos.

Francisco May era hijastro de Felipe Yama, el penúltimo Gobernador o General en Jefe conocido de Chan Santa Cruz, y él mismo había participado en la lucha contra el avance del ejército mexicano en 1900-1901 y en la resistencia posterior (Dumond 1997: 427).²²⁸ Fue al parecer bajo su influencia que el centro de culto de Yodzonot-Guardia fue trasladado a Chan Cah (posteriormente se movió al actual Chan Cah Veracruz). En 1918 era un líder joven pero ya reconocido en virtud de su trayectoria y su parentesco. Su ascenso es resultado también de la mortandad resultante de las epidemias de 1915, que redujo dramáticamente la población y dejó el camino libre para nuevos liderazgos.²²⁹ Murieron a consecuencia de ellas los generales Cauich, Tun y May, quienes habían sido los encargados de recibir la ciudad de Santa Cruz cuando fue devuelta por las autoridades del Territorio.

Años antes, se había visto en un sueño abrir un cofre en el que encontró un crucifijo y varios documentos. El *aj kin* había interpretado el sueño como una señal

²²⁸ Felipe Yama fue elegido Gobernador del grupo de Chan Santa Cruz en 1896. Vivía en el poblado de Yodzonot-Guardia o Dzonot, a juzgar por el hecho de que Juan Bautista Vega fue llevado ante él en este poblado después de su captura siendo niño en 1897. En una situación en la que los ingleses de Honduras Británica habían acordado cesar la venta de armas y municiones a los rebeldes (según una de las condiciones del Tratado de Límites de 1893) y el Ejército mexicano ejecutaba sus maniobras de penetración territorial, Yama defendió la posición de no negociar con los mexicanos y exigirle a los ingleses la continuación del comercio que les garantizaba el armamento. En 1898, sin embargo, hubo una reunión en Chan Santa Cruz para analizar la situación con los mexicanos, y al aparecer en ella Yama se mostró a favor de una rendición que la mayoría aprobaba, con excepción de un grupo liderado por León Pat (Dumond 1997: 591). En 1900 escribió cartas al gobernador de Belice pidiendo que sacaran a los mexicanos de su territorio (el ejército ya había avanzado dentro del mismo) e insistiendo en su negativa a la negociación: “no enviaré una comisión porque tendría que hablarles a los mexicanos, y no puedo hacer eso” (Dumond 1997: 608). Murió asesinado en abril de 1901, al parecer entonces convencido de que debían hacer una petición de paz, ya con el ejército a sus puertas (Dumond 1997: 613). Lo sucedió León Pat en el cargo de gobernador.

²²⁹ Según Thomas Gann (1918: 13), como resultado de las epidemias, los *kruso'ob* se redujeron de 8000-10000 personas, a aproximadamente 5 000. Gann suma en su reporte a los ‘indios de Santa Cruz’ y los ‘indios de Icaiché’. Estos últimos son herederos de los que durante la guerra se denominaron ‘pacíficos’ después de la firma del Tratado de paz con Yucatán en 1853. Como el propio Gann señala, la drástica disminución poblacional no se debió únicamente a las epidemias sino también a la política de exterminio del gobierno mexicano y a la emigración de los mayas hacia Honduras Británica, Guatemala y el norte de Yucatán.

de que debía tomar el mando y, con 18 años, se convirtió en General. “Se dice que el contenido de la urna dio el mando de los mayas a May, que contaba entonces con 18 años. Fue ascendido a general, con la responsabilidad de dar batalla al general Ignacio Bravo y defender el santuario con setenta hombres” (Careaga 1981: 102). Ya vuelto un importante negociador de la industria del chicle, contaba todavía “con visible satisfacción [...] cómo los indios se emboscaban para atacar los convoyes ferroviarios y volteaban los carros, en feroz lucha con los soldados que los custodiaban” (Ávila Zapata 1993: 25).

Fue el gobierno mexicano, el propio presidente Venustiano Carranza quien le dio preeminencia al reunirse con él en febrero de 1919, pero tal reunión fue ya el resultado de negociaciones anteriores entre el gobernador del Territorio de Quintana Roo Octaviano Solís y Francisco May.²³⁰ En una historia recogida en 1991 por Lorena Martos Sosa, el *Nojoch* Don Alejandro cuenta que los *máasewalo’ob* no confiaban en los mexicanos como para enviar a su verdadero líder por miedo a que lo mataran. En su lugar, enviaron entonces a un oficial de bajo rango, un mero soldado nombrado Francisco May que personificó a su líder. Creyendo que se trataba en verdad del líder *máasewal*, los mexicanos lo invitaron a Ciudad México, y le dieron un uniforme y el título de general en el Ejército Constitucionalista de México (Don Alejandro en Martos Sosa 1994: 169). En otra historia, contada por don Alfonso, Francisco May se presenta como el que vendió la tierra *máasewal* a los mexicanos: “Tiempo de separación. Francisco May los vendió. Llegó con la bandera de México. [...] Ahora están de acuerdo con el enemigo porque desde que salió Francisco May a vendernos. Vendió a la gente” (Don Alfonso en Martos Sosa 1994: 170). Martos Sosa comenta que entre varios *nukuch máako’ob* había una discusión respecto a la cantidad por la que vendió la tierra y cuán rico se volvió (Martos Sosa 1994: 170).

²³⁰ Octaviano Solís fue Gobernador del Territorio de Quintana Roo entre 1917 y 1921. Fue el primero en gobernar con la denominación de Gobernador; construyó en Chetumal el primer Palacio de Gobierno y a él se le debe haber negociado con Francisco May un acuerdo de pacificación a cambio del ofrecimiento de concesiones territoriales para la explotación del chicle.

El 19 de julio de 1918, Octaviano Solís había recibido a May y conversado con él sobre una confrontación entre May y un grupo de sus hombres y chicleros que explotaban chile en Sabán y Sacalaca, sitios pertenecientes a lo que, en carta a Venustiano Carranza, Solís llamó el cacicazgo de May. En la misma carta Solís informaba que “al General May es a quien todos los indígenas reconocen como Jefe Supremo” y que “su adhesión al gobierno es evidente”. Concluye que “el [...] mencionado General Francisco May me manifestó deseos de ir personalmente a esa Capital para ofrecer sus respetos al C. Presidente de la República. Me parece prudente aprovechar esta circunstancia, para afianzar más, si cabe, la obediencia que ya demuestran tener al Gobierno.”²³¹ Carlos Pardío, gerente de la Negociación Chiclera Mexicana, también contribuyó al encuentro (Ramos Díaz 2001: 74).

Algunos esfuerzos de negociación se habían realizado antes de que Francisco May fuera invitado a entrevistarse con Carranza. Los Jefes de San Antonio Muyil, uno de los centros ceremoniales surgidos durante la guerra, habían intentado negociar entre 1912 y 1914 con el general Erguía Lis, y como parte del acercamiento el General maya Pablo Pat visitó Cozumel en 1913. Estas negociaciones sin embargo no llegaron demasiado lejos (Ramos Díaz 1999: 172, 193). Correspondió a Francisco May, del grupo de Santa Cruz, reunirse con el presidente de la República en la Ciudad de México.

En una serie de gestos diplomáticos, Carranza reconoció a May su condición de General, le regaló una espada y un uniforme y, en términos más pragmáticos, le concedió autoridad sobre 20 000 hectáreas de selva libre de impuestos y del pago de permisos, dinero y derecho a utilizar el ferrocarril que enlazaba Santa Cruz con Vigía Chico (el puerto más cercano) así como la propiedad de los difuntos Ferrocarriles Norte de Quintana Roo. Este gesto protocolar espejaba de alguna manera el ocurrido muchos años antes, en 1848, cuando Jacinto Pat recibió de Miguel Barbachano, entonces gobernador de Yucatán, un bastón de mando montado en plata y una banda de hombro de satín blanco con un grabado en oro

²³¹ Carta del General Octaviano Solís, Gobernador del Territorio de Quintana Roo al Oficial de Gobernación del Gobierno de Venustiano Carranza, 2 de agosto de 2018, citada en Ávila Zapata 1993: 236-239).

que decía “Gran cacique de Yucatán”, sellando así su acuerdo mutuo que permitiría poner fin al conflicto bélico implicando la supremacía de mando de parte de Jacinto Pat.

Pat había firmado el Tratado de paz de Tzucacab, por el cual se garantizaba la paz entre ‘indios’ y yucatecos. El Tratado establecía el cumplimiento de exigencias tales como la abolición del impuesto civil o contribución personal y la disminución de las tarifas de bautizo y matrimonio para todos los yucatecos (fueran ‘vecinos’ o ‘indios’) y el acceso de cualquiera a las tierras comunales y públicas (tratadas hasta entonces como terrenos baldíos) sin pago por arrendamiento y sin peligro de enajenación. Las condiciones del acuerdo implicaban, sin embargo, que Miguel Barbachano (representante de los yucatecos) sería Gobernador de forma vitalicia -pues era él el único capaz de garantizar el cumplimiento de los términos del acuerdo- y que Jacinto Pat, por su parte, gobernaría sobre todos los ‘indios’ de Yucatán (Dumond 1997: 179-180). El bastón de mando montado en plata y la banda de hombro de satín blanco con el grabado de “Gran cacique de Yucatán” que Barbachano entregó a Pat, fueron requisados y destruidos poco después, como parte de la explicitación del desacuerdo con la firma del Tratado entre sus propias tropas, y también entre las de Cecilio Chi, que se posicionó atacando el pueblo de Maní, en una demostración de que las fuerzas rebeldes no reconocían ningún tratado de paz y continuaban con las hostilidades. También en la reacción ante el gesto de Jacinto Pat hay paralelos con el caso de Francisco May, como veremos más adelante.

Desde antes del acuerdo entre Carranza y May, varios jefes explotaban el chicle, por ejemplo Juan Bautista Vega de Chumpón y Paulino Caamal de Tulum. Rentaban espacios en la selva y proveían trabajadores de chicle a inversionistas que comenzaron a llegar a la región desde inicios de la segunda década del siglo XX. También los mayas de Icaiché, con Juan de la Cruz Ke al frente, se dedicaron al comercio del chicle (Careaga 1981). Lo que resultaba diferente en el emprendimiento de Francisco May a partir de su encuentro con Carranza, es que este obtuvo los privilegios de la explotación con el respaldo gubernamental. Hasta

ese momento, la participación como trabajadores o como rentistas de los chicleros por parte de los *kruso'ob* se hacía en carácter de dueños efectivos del territorio y sin intermediarios. El paso dado por Carranza, y recomendado por Octaviano Solís como el único camino efectivo hacia la pacificación definitiva era en ese momento -y fue durante varios años, hasta que el gobernador José Siurob consideró que el liderazgo de May era un obstáculo al control estatal- una solución a los conflictos crecientes con los chicleros.²³² Fue probablemente una estrategia funcional también para los propios *kruso'ob* que lograron, de esa forma, librarse por un tiempo de las incesantes penetraciones en su territorio y de la condición de trabajadores al servicio de empresarios foráneos.

La concesión en manos de May fue, sin embargo, a la vez que la solución del momento, el comienzo de un recorrido cuyo desenlace final fue la temida intromisión estatal en el territorio. Si Francisco May fue conciente de que ese era uno de los posibles resultados o si no le preocupaba la intervención estatal siempre que su control territorial y liderazgo no fueran amenazados, no es posible saberlo con certeza. Su recorrido personal puede, no obstante, mostrarnos algunas claves para entender los peligros y los desafíos de su posición.

Considerando el período anterior de la historia *kruso'ob*, es posible reconocer que la renta de tierra a extranjeros para explotar madera no involucraba pérdida de territorio o derechos sobre él. Durante la guerra habían rentado grandes zonas de la selva a los ingleses de Honduras Británica a cambio de armas, pólvora y avituallamiento, y dicho intercambio había constituido de hecho un sostén fundamental en el mantenimiento de la guerra y, su pérdida, una de las razones que conllevó a la derrota. De modo que cuando Francisco May obtuvo de Venustiano Carranza la concesión de 20 000 hectáreas para la explotación chiclera, el elemento diferenciador en el nuevo panorama no era la renta de la tierra a extranjeros de los que obtendrían beneficios, sino la mediación estatal, frente a la cual May tendría la responsabilidad de mantener una distancia prudencial.

²³² José Siurob fue Gobernador del Territorio de Quintana Roo entre 1927 y 1930.

Es importante considerar que un año antes de su encuentro con Venustiano Carranza, May tanteaba todavía las posibilidades de alianza con los ingleses de Honduras Británica. Morley reportó, en febrero de 1918, que menos de dos años antes, May había enviado una delegación a Belice, encabezada por su hermano, para pedir al Gobernador anexar Santa Cruz y su territorio al imperio británico (Harris III y Sadler 2003: 238). A medida que su posición fue afianzándose como empresario y representante de su pueblo, inevitablemente afianzó sus relaciones tanto con negociantes de chicle como con representantes del gobierno.

Las relaciones con negociantes de chicle y agentes del gobierno mexicano eran inestables y podían cambiar de polaridad, dependiendo de las circunstancias y de la posibilidad, en ellas, de obtener beneficios. Fue lo que sucedió con Miguel Ramoneda Carrillo, quien recibió en 1927 una concesión que se solapaba con una parte de las tierras concesionadas anteriormente a May y, aún peor, le otorgaban el control del tramo de ferrocarril por el cual May sacaba el chicle al exterior. La presencia de Ramoneda, con las prerrogativas implicadas en la concesión, evidenciaban que los temores de los *kruso'ob* de una posible intervención foránea en su territorio estaban completamente justificados. La presencia de Ramoneda implicaba que deberían asumir el rol de trabajadores tanto en la recolección de resina como en la tala de madera y que además deberían pagar impuestos por la utilización del ferrocarril. (Ramos Díaz 2001: 80).

En un principio, May se enfrentó directamente a Ramoneda. Para ello se alió con Juan Bautista Vega (el líder de Chumpón y los pueblos a su alrededor) en el reclamo de que el uso de Ramoneda del territorio previamente concesionado a May significaba una invasión de sus tierras. Lograron el triunfo de este reclamo y la concesión respetó finalmente el territorio, pero Ramoneda mantuvo el derecho sobre el ferrocarril, de modo que los empresarios *máasewalo'ob* tuvieron que aceptar el pago del impuesto por su utilización. May aceptó que recuperar el control del ferrocarril iba a ser imposible y aceptó entonces pagar los impuestos correspondientes. Al año siguiente, se convirtió en socio de Ramoneda al

solicitarle un préstamo para asegurar la devolución de un anticipo que había pactado con la compañía Mac y Compañía.

En los reclamos de May se repetía continuamente el argumento del derecho sobre el territorio. Estos se expresaban a través de comunicaciones escritas a las autoridades. Por ejemplo, en una carta del 24 de marzo de 1928 May -que firma como Jefe de las Tribus Mayas- se dirige al presidente Plutarco Elías Calles para darle a conocer los inconvenientes causados por la concesión a Ramoneda, y le habla a nombre suyo y de su tribu, “con esa fe inquebrantable que tanto yo como la sufrida tribu que presido, tenemos por el gobierno de su digna dirección” (citada en Ávila Zapata 1993: 150-153).

Los reclamos del derecho al territorio se expresaban también a través de acciones directas, a las que los *kruso'ob* no renunciaron como forma de explicitación de sus desacuerdos. May llegó a atacar campamentos de chicle de concesionarios que estaban extrayendo en su propio territorio (Villalobos 2004: 220-221) aunque la principal estrategia era el decomiso, bajo el argumento de que los extractores no les estaban pagando los impuestos correspondientes por extraer resina de chicle y madera en su territorio. Los tenientes de May, Sóstenes Mendoza y Eligio Rivas, decomisaron chicle entre 1925 y 1928 en varios hatos.²³³

El negocio del chicle fue una fuente de disputas entre los diferentes grupos, y estas eran en ocasiones estimuladas por los propios comerciantes chicleros. Comenta Ramos Díaz que los antiguos enfrentamientos debidos a las posturas diferentes frente al gobierno (aquellos irredentos que sostuvieron la vía de la guerra y aquellos que optaron por la negociación) se habían transformado ahora en antagonismos por los beneficios de la industria chiclera (Ramos Díaz 2001: 76).

²³³ A un negociante libanés de apellido Baduy se le confiscaron bienes por un valor de 40 000 pesos entre chicle, herramientas y mulas y a Pedro Ascencio, bienes por valor de 50 000 pesos en 1925. Al exgobernador Pascual Coral se le decomisaron bienes por valor de 40 000 pesos en 1926 y al comerciante Cercedo, 20 000 en marzo de 1928 en mulas, comestibles, aperos y chicle. (Villalobos 2004: 220-221; *Informe confidencial sobre los procedimientos seguidos por el general May*, Payo Obispo, 5 de junio de 1928, citado en Ramos Díaz 2001: 79).

Aunque ante el gobierno mexicano May era el líder incuestionable con quien se discutían todos los asuntos, es importante observar que las decisiones de relaciones exteriores tenían que ser consultadas con los jefes de otros pueblos, así que es probable que estas negociaciones con autoridades de diversos rangos, así como con inversionistas y concesionarios, no obedecieran a su ingenio particular sino a decisiones colectivas. Durante la guerra, políticas diferenciadas se utilizaban en el trato hacia ingleses y yucatecos; los primeros, aliados potenciales y los segundos, potenciales enemigos. En los tiempos de la explotación del chicle, una dinámica de alianza-oposición era utilizada a menudo y resultaba necesariamente cambiante, debido a la diversidad de actores involucrados con los que May y su grupo entraban en relación.

En la descripción de Ávila Zapata (1993: 27), quien fuera su secretario desde 1926 hasta 1930, sobre la relación con sus seguidores, observa: “El general May era el jefe absoluto, temido y respetado por otros y sin embargo en algunos casos, cuando se trataba de lo que podríamos llamar relaciones exteriores, tenía que convocar y consultar con jefes segundones antes de tomar resoluciones que afectaran a todos los indios del territorio. En cambio, en asuntos internos, era la autoridad indiscutible, autoridad con normas convencionales que su pueblo admitía con conocimiento, disciplina y lealtad”. Esta impresión de Ávila Zapata puede ser complementada con la observación de Villa Rojas según la cual “la autoridad de los jefes es controlada y limitada por la opinión pública. Los únicos servicios que pueden exigir de sus subordinados sin temor a críticas, son los que tienen relación con asuntos de interés comunitario, tales como llevar mensajes urgentes, abrir caminos, limpiar de hierbas el pueblo o construir cuarteles en la cabecera” (Villa Rojas 1987[1945]: 268).

Significativamente, al regreso de la reunión en la ciudad de México con el presidente Carranza, May intentó introducir como su compañera a una mujer no maya que había traído y hubo un rechazo muy fuerte de parte de sus compañeros. May apeló incluso al gobernador pidiéndole tropas para aplacar aquel rechazo a la autoridad debidamente constituida pero el resultado fue que tuvo que dejarla ir

(Reed 1971: 247). Si había una intención de May de convertirse en una autoridad suprema, este suceso indica que desde el primer momento encontró resistencia dentro de sus propios seguidores y que, desde entonces, fueron puestos en acción mecanismos para evitar un poder que lo hiciera capaz de violar las convenciones del grupo. En los años siguientes, parece haber acatado un principio de consulta y al menos en las cartas, se muestra como alguien con una genuina preocupación por su pueblo que tomaba medidas prácticas para evitar, fundamentalmente, la intromisión de otras fuerzas que pusieran en riesgo el control sobre el territorio y los derechos de concesión a negociantes chicleros. Cabe añadir que May cumplía con sus obligaciones como General al frente de Santa Cruz: las compañías seguían realizando las guardias y las fiestas anuales se celebraban con la sistematicidad requerida e incluso atendía las señales que podrían indicar intenciones del mundo de las cruces.²³⁴

Al parecer, estos mecanismos de control interno, que obligaban a la consulta y acudían eventualmente a explicitaciones de desacuerdos, habían ido cediendo ante la cada vez más prominente posición de May frente al gobierno mexicano y frente a su propio grupo. Hacia 1929, May era ya un inversionista que controlaba una amplia zona y se había involucrado en los negocios obteniendo cuantiosas ganancias, convirtiéndose en la práctica en un capitalista (Konrad 1991: 165). Imponía impuestos y onerosas cargas también sobre subordinados de su propio grupo, y había restaurado el castigo físico sobre los infractores con la pena de azotes.²³⁵ Los mecanismos de limitación del poder se habían mostrado insuficientes para evitar su concentración en manos de May y para que su mediación impidiera la intromisión del gobierno mexicano.

²³⁴ Cuenta Ávila Zapata que, durante la celebración de la fiesta de la Cruz en mayo de 1928, al día siguiente de haber sido sembrado el yaxché o ceiba, este amaneció en el suelo. El General May opinó que era una señal de mala suerte. El último día de la fiesta, durante la corrida de toros, un hombre fue embestido y murió a consecuencia de las heridas, lo cual “levantó muchos comentarios sobre el aviso que había dado el yaxché con su caída (Ávila Zapata 1974: 34)

²³⁵ La pena de azotes no era una creación de May; fue muy utilizada durante la época colonial y en el siglo XIX, después de la independencia, todavía era usada por los batabes para sancionar a sus subordinados y se usó durante la guerra en algunos casos de desobediencia (Gabbert 2019: 43, 203). May más bien retomó esta forma de castigo y la utilizó de forma indiscriminada.

May había llegado a esta posición intentando subordinar los emprendimientos de otros grupos a sus decisiones. Es el caso del grupo de Chumpón con quien, con excepción de momentos de alianza estratégica como el que permitió minimizar el impacto de la concesión otorgada al empresario Ramoneda, mantuvo una relación de conflicto. El grupo de Juan Bautista Vega intentaba negociar por su cuenta en lo que consideraba su propio territorio y Francisco May intentaba que los negocios pasaran a través de él. Actuaba en la práctica como líder único de todo el territorio *kruso'ob* desconociendo la autonomía de unidades territoriales que, aunque compartían la devoción a las Cruces y un sistema de organización centrado en su atención actuaban como unidades políticas independientes.²³⁶

El predominio de May culminó en 1929, de la mano de las autoridades encabezadas por Jorge Siurob, Gobernador del Territorio Federal de Quintana Roo. Con el pretexto de un conflicto interno que se convirtió en escándalo, los soldados federales llegaron a Santa Cruz de Bravo (el nombre que había tomado Chanta Santa Cruz en 1902) y no la abandonaron hasta que una serie de negociaciones condujeron a un acuerdo entre el gobierno y un grupo de Jefes de varios pueblos que entre sus puntos principales, destronaba a May de su posición anterior. El conflicto comenzó con un chiclero fugitivo de un campamento que desobedeció e insultó al General May. Según la narración de Felipe Neri Avila Zapata, quien fungió durante casi una década como secretario de May, se presentó en forma descompuesta y exhibió una inusual violencia. Los lugareños comentaron que seguramente estaba bajo el influjo de la marihuana, que se consumía con regularidad en los campamentos chicleros (Ávila Zapata 1993: 39-42). Cualquiera fuera el caso, fue azotado excesivamente y, después de abandonar Santa Cruz, el hombre se dirigió a Cozumel y fue fotografiado para un periódico local. El asunto llegó hasta el presidente Plutarco Elías Calles. Varios días después, en ausencia de May, quien había salido hacia Valladolid por asuntos de negocios, llegó un grupo de soldados federales que se acuartelaron en una habitación contigua a la iglesia abandonada. Al día siguiente comenzaron a

²³⁶ En el epígrafe siguiente exploraremos la forma de estas estructuras territoriales y su relación con la concentración y la limitación del poder.

reunirse en Santa Cruz contingentes armados de los pueblos de los alrededores que fueron acuartelándose en las oficinas de su jefe, a solo unos metros del lugar donde estaban los soldados. Enterado May de la situación, escribió desde Valladolid una carta a la Secretaría de Guerra y Marina, pidiendo en términos amables pero determinantes la salida del destacamento y poniendo a Ramoneda (concesionario del chicle que había sido su antiguo enemigo y se había convertido luego en su aliado) como testigo del buen funcionamiento de la ciudad y la innecesaria presencia del Ejército. La gestión de May no surtió efecto: el destacamento de 25 hombres en Santa Cruz seguía allí todavía un mes después y los *kruso'ob* empezaron a desconfiar de May por su incapacidad de evitar la presencia mexicana. No pensaron que se trataba de una falta de fuerza, sino de que había hecho tratos que los perjudicaban. Una muestra de esto es la carta que un grupo de jefes le enviaron el 19 de abril de 1929 quejándose de los abusos de los permisionarios y refiriéndole el rumor de que había vendido las tierras.

[...] los jefes que firman el presente [...] acordamos participar a usted, como nuestro jefe supremo, que todos los individuos del noroeste de la tribu maya, hacen ver su protesta por las injusticias que les hacen los permisionarios que trabajan el chicle en esa zona [...] [ellos] invade[n] los terrenos de la tribu quitando ya todo medio de ganarse la vida a los individuos de la tribu. A más de eso, los comerciantes de paso que vienen a los pueblos de nosotros abusan mucho, [h]aciéndonos [c]reer que el general May vendió nuestras tierras, y nosotros no lo creemos porque sabemos su rectitud de carácter y el afecto y selo [celo] que nos guarda. Por todo eso queremos que usted como nuestro Primer jefe consiga que cesen los perjuicios que ahora recibimos, pues ya no puede seguir esto así y pronto no sabremos a que atenemos ni en que trabajar en la misma tierra que tenemos derecho a llamar propia (Carta de los jefes de la villa de Xpichil Aguilino Balam, Ladiz Yam, Evaristo Zulub, Pedro Pu[c] Miguel Paat, Anastacio Caamal al General May, citada en Hostettler 1996: 78).

La presencia del Ejército era una forma de violación territorial flagrante en una región donde la presencia de los concesionarios que se adentraban a recolectar chicle era sistemáticamente rechazada, así como la evidencia de que la labor de May se había vuelto inútil. La reacción de Santa Cruz era sólo una muestra de toda la región. Se corrió la voz, por ejemplo, de que en el altar de Chancah

Veracruz había aparecido una carta según la cual Dios anunciaba una inminente invasión de santuarios por parte del ejército mexicano, y pronosticaba que esta acarrearía “penas y llanto” (Sullivan 1991: 56).

Desde antes de la intervención militar, el gobernador del Territorio Jorge Siurob, a quien se atribuye la ‘pacificación’ final de los mayas, había estado buscando la manera de terminar con la autoridad casi absoluta de Francisco May. Curiosamente, aunque suele verse a May como el cómplice en la mexicanización de los mayas, Siurob lo veía como un impedimento en dicho proceso. La estrategia de Venustiano Carranza de entregar a Francisco May una concesión de 20 000 hectáreas en 1919 para la explotación del territorio había funcionado relativamente bien, pero para Siurob era tiempo ya de tomar el control de Santa Cruz en manos del gobierno nacional. Una crítica anterior, proveniente de Amado Aguirre, quien gobernó Quintana Roo durante solo 4 meses en 1925, lamentaba que los *kruso’ob* del centro del territorio vivieran efectivamente con autonomía administrativa y bajo sus propias leyes. Según Aguirre, esto era resultado no sólo de la política del porfiriato sino de una actitud demasiado conciliadora de los primeros gobernadores pues “les hicieron creer no solo que eran libres y soberanos, sino hasta independientes bajo diversos conceptos” (Amado Aguirre, citado en Kawakami 2013: 1179).

Para Siurob, el objetivo era abolir el cacicazgo de May y controlar a los mayas para lo cual habría que, según sus propias palabras: “tratarlos con absoluta buena fe, sin alarmar demasiado al cacique para no provocar alguna inútil intemperancia o violencia de su parte” (*ibid.*: 1181). El alcance de la estrategia de socavar el poder de Francisco May era el de la penetración gubernamental. En esta intención de Siurob coincidían, aunque por razones diferentes, un grupo de seguidores de May convertidos en sus opositores. Sus compañeros lo acusaban no solo de acaparar las ganancias resultantes de la recolección y venta del chicle sino de ser demasiado cercano al gobierno, e incluso de haberles vendido tierras. Las bases tradicionales de su autoridad se habían erosionado hasta reducirse al ámbito económico; ya no estaba basada en la comunidad sino en el dinero. Estas críticas

son semejantes a las que otros Jefes habían recibido antes y han recibido después. Son las mismas que se le hacían al General de Tixcacal Guardia recientemente destituido, con la excepción de la acusación de la venta de tierras.

El 2 de junio de 1929, Siurob realizó una reunión con un grupo de jefes mayas. La presencia del Ejército revelaba así su finalidad: crear las condiciones para socavar la autoridad de May y con ello, pasar el gobierno de la ciudad a manos del gobierno federal. Durante los meses de estancia del destacamento, un delegado gubernamental, el comandante Luis Moya, implantó medidas como la catastración de predios y el registro civil. En la práctica, según Ávila Zapata (1993), las prácticas en las que May basaba su autoridad fueron abolidas, por ejemplo los azotes como forma de castigo e impartición de justicia. May no opuso ninguna resistencia, quizás incapaz de prever por completo las consecuencias de la adopción de los cambios. El más sustancial de ellos, la abolición de las guardias en la iglesia, fue el detonante para el abandono y traslado del grupo que se denominaría a partir de entonces 'los separados'. Narra Ávila Zapata (1993: 76) que "el sargento Evaristo Sulub del poblado de Dzula y el Teniente Concepción Cituk del poblado 'La Guardia' penetraron en el templo de Santa Cruz, se apoderaron por sorpresa de los santos que allí estaban y los trasladaron al último lugar citado, donde reanudaron el acostumbrado cambio de guardias".²³⁷

Como resultado del acuerdo entre Siurob y los jefes mayas se mantuvieron las concesiones territoriales, pero entregadas a cada Jefe que las solicitara. Estos podrían o bien solicitar un pedazo de tierra en carácter de concesión o bien mantenerse disfrutando de ellas de forma colectiva. Se acordó establecer escuelas en los poblados mayas,²³⁸ se suprimió la pena de azotes y se estableció el Distrito de Santa Cruz de Bravo, que sería gobernado en lo adelante por un

²³⁷ Según Careaga (1981: 103), esta separación ocurrió en 1915, después de la devolución de Santa Cruz. Muchos consideraron que su capital había sido mancillada por los *ts'ules* y tomaron entonces la decisión de llevarse la Cruz y los demás santos al pueblo de Xcacal, que se formó como un centro ceremonial antagónico. Posteriormente se habrían separado Chancah, hoy Chancah Derrepente. De ahí se movieron estos últimos a Chancah Veracruz, uno de los centros ceremoniales actuales.

²³⁸ En la documentación de la época, se le comienza a llamar a este grupo como 'maya', probablemente porque eso los distinguía del resto de la población de Quintana Roo agrupada en las zonas norte y sur, que eran en su mayoría migrantes de Yucatán y de otros estados de la República.

delegado del gobierno y un consejo de cinco representantes mayas. Fue May el que pidió retirarse a emprender su propio negocio de explotación de chicle. Durante la reunión, a la discusión de algunos temas particulares, como las desavenencias con Juan Bautista Vega, le siguió una larga arenga celebrando que Santa Cruz quedaba bajo “la dirección de un gobierno enteramente revolucionario, amigo de todos los trabajadores y especialmente de los mayas” y reconociendo que, con la llegada de elementos civilizatorios de Yucatán y Campeche, “ellos aprendieron a vivir mejor y más de acuerdo con la civilización” (Ávila Zapata 1993: 81-84).

Aunque después de 1929 participó todavía en la vida política de Santa Cruz, los últimos años de la vida de Francisco May fueron solitarios y marcados por el abandono tanto de sus pares como del gobierno mexicano.²³⁹ La época de su mandato es recordada entre los mayas *máasewalo’ob* como una época de “falta de libertad” y exceso de rigor, en la que se hicieron costumbre los azotes a los infractores (Jaramillo 1988: 74).

El papel jugado por Francisco May en la incorporación de Chan Santa Cruz a la administración del Territorio Federal, parece haber sido un efecto indeseado de su negociación. Es posible que su intención fuera más bien conservar una relativa autonomía *kruso’ob*, sin que eso le impidiera convertirse en un empresario que obtenía ganancias del negocio del chicle. Lograr esto implicaba, sin embargo, que él mismo fungiera como mediador único entre los diversos grupos *kruso’ob* y las autoridades de Quintana Roo, y que su propio territorio fuera tratado como una entidad unitaria, lo cual negaba la realidad de las formas de organización interna.

Las 20 000 hectáreas concesionadas a May por Venustiano Carranza eran en la práctica el espacio de trabajo, existencia y relaciones comerciales de grupos que no estaban bajo control directo de May. Al tratarlos como tal, por el hecho de

²³⁹ En 1940 dirige junto a Simón Poot la Cooperativa de Chicleros de Felipe Carrillo Puerto (antigua Santa Cruz de Bravo, renombrada en honor al líder socialista del mismo nombre) y en ese carácter escribe al gobernador del Territorio y al presidente de la república para evitar la demolición de la antigua iglesia con motivo de la instalación del Internado Indígena (AGN. L.CR. 534.3/968). Participa también en el Primer Congreso de Cooperativas de Quintana Roo en ese mismo año.

pertenecer al territorio concesionado, May pretendía superponer su mando a formas propias de interacciones de lo que eran en realidad “comunidades de pueblos”, categoría que exploraré más detalladamente en el siguiente epígrafe pero se refiere básicamente al conjunto de pueblos asociados a un centro ceremonial. La subordinación de la autonomía de esas comunidades es reconocible también, como se vio en el capítulo anterior, en el Gran Consejo Maya, que pretende actuar a través de un órgano directivo único que amalgama los centros ceremoniales y sus pueblos asociados violentando la capacidad de decisión de dichos agrupamientos. Implicaba también la implementación de mecanismos de control característicos de un mando autoritario, en particular de la pena de azotes, que dejó una impronta negativa en la memoria maya *máasewal*. May no solo es recordado como el que permitió o colaboró con la intervención del Ejército y la pérdida de la autonomía sino también como el Jefe implacable que aplicaba castigos.

La deriva hacia la unicidad, sumada a una forma de mando autoritaria -que al parecer nunca pudo ser completamente exitosa- tenía pocas posibilidades de éxito y era de esperar fuera contrarrestada por los mecanismos de limitación del poder de su propio grupo. En ello, confluyeron los propósitos de los oponentes de May dentro del propio grupo, y de las autoridades de Quintana Roo aunque la manera de hacer realidad esos propósitos era radicalmente diferente. El gobierno de Quintana Roo procedió a través de la toma militar de Santa Cruz de Bravo (antigua Chan Santa Cruz), la implementación de medidas administrativas (como la catastración y el censo) y finalmente el establecimiento de un gobierno local que pudiera ser administrado por las autoridades del Territorio. Los opositores de May recurrieron, de manera más visible, a abandonarlo y fundar un nuevo sitio para la Iglesia en Xcacal Guardia.

El abandono de May, si bien puede entenderse en términos del dispositivo político de fragmentación (cuyo análisis parecer más adelante) y una estrategia contra estatal, no fue la única forma que tomó el rechazo a su modo de gobierno. Varios de sus propios hombres apoyaron la intromisión de las autoridades políticas del

Territorio de Quintana Roo y negociaron un acuerdo que excluía a May del gobierno futuro de la entonces Santa Cruz de Bravo pues esta era también una manera de escapar a su tiranía y su control absoluto. Ambas posiciones -fundar una nueva iglesia y colaborar con las autoridades del Territorio en un nuevo acuerdo de gobierno que excluyera a May- pueden considerarse motivadas por un deseo de escapar a su control y también como estrategias de disolución y contraposición al poder centralizado. Sin embargo, el resultado de ambas no pudiera ser más diferente. Mientras la primera condujo a la creación de un nuevo grupo de carácter más autónomo, que se mantuvo en disputa con la administración estatal durante mucho tiempo, la segunda condujo a una incorporación a corto plazo al régimen administrativo y político del Estado nación. Este tipo de situación no es excepcional, y se refleja en un sentido más amplio en los procesos que siguieron al involucramiento en el negocio del chicle: la instauración de escuelas, la construcción de las carreteras, la constitución de los municipios, entre otros. Mientras algunas comunidades optaron por negarse a un proceso que, en categorías propias era leído en términos de la apertura de los caminos y la inminente conversación con los extranjeros que aparece en la profecía atribuida a Florentino Cituk, otras optaron por asimilar las transformaciones que la intromisión de los ts'ules traía consigo, como hace notar y analiza Federico Navarrete al analizar la visita de Alfonso Villa Rojas a Tuzik, décadas después de haber vivido allí para la escritura de *Los Elegidos de Dios* (Navarrete 2015). Sin embargo, ello no implicó en ningún caso una renuncia a su propia socialidad, que fue y sigue siendo defendida hasta el presente, también en la dimensión territorial, como se verá en el siguiente epígrafe. Algunas de estas comunidades no aceptaron la intromisión estatal hechizadas por la promesa de progreso del Estado nación, ponderando ventajas y desventajas o impulsados por la aceptación de la imposibilidad de continuar la guerra contra los ts'ules, sino huyendo de lo que entendían como una opresión insoportable o, en sus propias categorías, un tiempo de esclavitud, como fue el caso de los compañeros de May que negociaron con las autoridades del Territorio de Quintana Roo.

A nivel teórico, esto nos permite profundizar en una de las maneras en que las tendencias homogeneizadoras y contra estatales interactúan. Las líneas de fuga de la homogeneización pueden ser capturadas y conducir así a una nueva forma de homogeneización. No se trata entonces de relaciones de oposición o complementación sino de transformación dinámica. Por otra parte, un mismo movimiento puede ser leído de manera diferente por diferentes personas y/o colectivos generando así nuevas posiciones y nuevos devenires. Los mayas *masewalo'ob* que se refugiaron en el interior de la selva para refundar un centro ceremonial siguieron un camino divergente de aquellos que se incorporaron, aún con reticencias, al proyecto del Estado nación y, sin embargo, en ambas trayectorias es posible reconocer unos y otros vectores, pues estos no se agotan en una pretendida incorporación a la nación o en su negación como si uno u otro fueran puntos de llegada.

Por otra parte, considerando los devenires diferenciados, aunque no contrapuestos de unos y otros, es inevitable la pregunta: “¿Cómo “un mismo” aspecto es diferencial para quienes convergen en él?”, que surge para Alejandro Fujigaki al analizar el carácter relacional de las dinámicas generativas y degenerativas en las ceremonias del proceso mortuario rarámuri (*nutema*) (Fujigaki 2022: 127). Para los mayas *máasewalo'ob*, esta es también una pregunta fructífera, una que no responden de manera definitiva sino que exploran a través de las categorías de ‘libertad’ y ‘esclavitud’, claves hermenéuticas de interpretación de la realidad que permiten evaluar y especular sistemáticamente sobre la realidad política y establecer los criterios que hacen posible definir a un momento, evento o proceso de una u otra manera. Si hay algo propiamente *máasewal* en esas especulaciones, es la manera en que ellas remiten tanto al pasado, como al presente y al futuro interpelando las condiciones de posibilidad de la libertad y la esclavitud, y no tanto la ubicación de una y otra en un período o una posición determinada. Así, la incorporación al régimen político del Estado nación, es visto como fuente de libertad en algunos sentidos y como fuente de esclavitud en otros pero, de manera más relevante, reconoce que la esclavitud puede provenir tanto del exterior como del interior. Se trata más bien de pensar

cómo la libertad puede ser transformada en esclavitud por medio del acaparamiento del poder, algo que es ejemplificado en la figura de Francisco May también a ojos masewales.

En sentido general, la mediación de May en el proceso de incorporación de los mayas *máasewalo'ob* -incluso los “separados”- a las formas administrativas del Estado nación condujo a un proceso irreversible, una pérdida de control efectiva sobre el territorio que se fue transformando en la aceptación de una forma particular de existir en el mismo, la de las dotaciones ejidales. Si bien May puede ser pensado como un intermediario entre mundos, como lo hace Kawakami (2013)²⁴⁰, lo relevante es el hecho de que un rol tal solo podía ser asumido acumulando poder hacia el interior, convirtiéndose en la representación de un colectivo, hacia el exterior, y negando hacia el interior sus propias formas de hacer vida colectiva. En virtud de tal acumulación. May se colocó también en una posición vulnerable al descrédito y la negación de su poder por parte de su propio grupo.

El caso de Francisco May permite retomar varias reflexiones que se han ido presentando en capítulos anteriores. En su carácter de Jefe con pretensiones de control territorial y prácticas violentas, May recuerda el caso de Venancio Puc, aunque el contexto de la deriva autoritaria de Puc fue muchísimo más radical, como radicales fueron también los mecanismos de limitación por parte del grupo, que llegaron al asesinato. La deriva autoritaria de Puc no había estado marcada tampoco por la alianza con poderes foráneos que lo legitimaran, sino que parece haber estado más relacionada con tendencias internas. Por otra parte, en la deriva de Puc hacia el control absoluto del poder político, la Cruz Parlante había estado involucrada de manera explícita, convirtiéndose en la vía mediante la cual imponía sus órdenes. Este no parece haber sido el caso con Francisco May. Su

²⁴⁰ Ver sobre el tema de la intermediación, Yannakakis (2008). En su análisis de los intermediarios de la etapa colonial en Oaxaca, Yannakakis apunta varias generalidades que ayudan a pensar también casos como el de Francisco May, si bien no se trata del mismo contexto. Una de ellas es la observación sobre cómo los hijos de los nobles, que asumieron intermediar entre sus comunidades nativas y las instancias coloniales, estaban sujetos tanto a las autoridades españolas como a sus propias comunidades, y cómo su doble labor al servicio del orden colonial y en defensa de intereses comunales era, en ocasiones críticas, imposible de sostener (Yannakakis 2008: 3-5).

recurrencia a la pena de azotes, que impartía sin recato, era evidencia de una forma de practicar el poder por coerción, pero al parecer no usaba a la Santísima como justificación para disponer libremente de los castigos a los subordinados. Por el contrario, sabemos que cumplía con sus obligaciones religiosas como General al frente de Santa Cruz. No obstante, lo que es relevante de su posición en este capítulo son las consecuencias de su actuación para la reconfiguración territorial. El cuestionamiento radical al mando de Francisco May condujo al establecimiento de un nuevo centro ceremonial -Tixcacal Guardia- lo cual puede entenderse, como hemos visto hasta ahora, como una manifestación de tendencias a la fragmentación y la multiplicación asociadas con el rechazo a las pretensiones de control y poder hegemónico. Por otra parte, en un sentido más amplio, la acción de May creó las condiciones para la pérdida de la autonomía efectiva en el territorio ocupado durante el período de la guerra. Al convertirse en el representante de un segmento de la sociedad maya *máasewal* y operar como Jefe del Territorio en el que habitaba, su figura se transformó poco a poco en un impedimento para el gobierno del Territorio Quintana Roo y por ello en el destronamiento de su posición confluyeron tanto grupos internos que no reconocían más su liderazgo, como las autoridades del gobierno que pugnaban por recuperar el control territorial e imponer los términos de la administración estatal.

En los años que siguieron al acuerdo de 1929, el proceso de dotaciones ejidales reconfiguraría el territorio *máasewal*. Tal reconfiguración resultó de un complejo proceso de negociaciones en el que las comunidades *máasewalob* intentaron -una vez que se fue haciendo inevitable aceptar el régimen ejidal- conservar una lógica de configuración territorial. Tal lógica se estructura alrededor de lo que el documento de solicitud ejidal de Xmabem y Anexos describe como “una comunidad de pueblos”. En el siguiente epígrafe analizaré este proceso de dotación ejidal que, si bien no es único, resulta un ejemplo palpable de la intención de hacer coincidir los límites ejidales con los del territorio configurado por la “comunidad de pueblos” conformada por un centro ceremonial y sus pueblos asociados. El análisis permitirá también observar que la “comunidad de pueblos”

es la unidad territorial básica territorial puesta en cuestionamiento en movimientos de concentración del poder que implican una concepción unitaria del territorio.

4.3 Una “comunidad de pueblos”: El proceso de otorgamiento de los ejidos.

La ruptura de 1929, producida a partir de la toma de Santa Cruz por la administración del estado mexicano, dio lugar a la separación de un grupo - liderado por el sargento Evaristo Sulub, del poblado de Dzula, y el teniente Concepción Cituk del poblado ‘La Guardia’- que se reagrupó en torno al centro ceremonial de Xcacal Guardia después de llevarse la Cruz de la Iglesia de Santa Cruz. La iglesia que albergaba la Santísima no era la construida por Venancio Puc décadas antes sino una levantada a su lado después de que la primera fue profanada por los soldados y destinada a la cría de cerdos y gallinas. La Cruz fue llevada primeramente a Yodzonot y luego a Xcacal, un pueblo establecido como centro ceremonial que, durante sus cuatro primeros años de existencia, fue habitado solamente por las guardias que, mes tras mes, se rotaban para custodiar a la Santísima. Se autodenominaron “los separados” y establecieron el característico sistema de guardias rotativas en torno a la Cruz.

Fue este grupo -este cacicazgo, según la literatura de la época- el que Villa Rojas visitó y con el que tuvo una estrecha relación en la década de 1930. En 1935, solicitaron una dotación ejidal que, después de varias negociaciones, se consolidó en la creación del ejido de Xmaben y más tarde de Xmaben y Anexos. El proceso que va desde la separación hasta la dotación ejidal, es relevante por varias razones. La primera, porque constituye un momento paradigmático de la tendencia a la fragmentación y la multiplicación que ha caracterizado la política *kruso’ob*. De ella dan cuenta los centros ceremoniales surgidos durante el período de guerra (Chumpón, Tulum, San Antonio Muyil y hacia finales, Chanchah). En el caso de Tixcacal es posible observar que su nacimiento es resultado directo de una separación, de una renuncia a permanecer bajo un mando ilegítimo. Como vimos en capítulos anteriores, otras separaciones se han producido de maneras probablemente similares, pero no tan explícitas. Ellas son la creación de una iglesia alternativa dentro del propio Xcacal y el re-surgimiento de Cruz Parlante (en

Felipe Carrillo Puerto). En este último caso, la mediación estatal fue evidente pero fue una ruptura interna lo que creó las condiciones para que el proyecto de refundar la antigua iglesia de Chan Santa Cruz resultara viable.

La segunda razón por la que es relevante, es porque nos ayuda a poner atención en la unidad política organizativa básica de los mayas *máasewalo'ob* que entra en tensión cuando la centralización del poder en manos de algún jefe -como el caso de Francisco May o el del Gran Consejo Maya- implica una concentración de la toma de decisiones. Esta unidad político-territorial es, según se denomina en la solicitud ejidal de Xmaben, la “comunidad de pueblos”, correspondiente a un centro ceremonial y sus pueblos asociados. En este acápite, veremos a detalle el proceso de negociación de la dotación ejidal para explorar estos temas.

Según cuenta Villa Rojas (1979), fue él quien propuso a los habitantes de Tuzik (donde había estado viviendo entre septiembre de 1935 y julio de 1936 para escribir su etnografía), realizar las gestiones necesarias para que las tierras que ocupaban les fueran legalmente reconocidas en forma de ejidos. El gobierno estaba abriendo carreteras, les dijo, y el reconocimiento legal era la mejor manera de protegerlas. Las reacciones variaron, del rechazo absoluto (alguien dijo que eran ellos quienes estarían en facultad de otorgar tierras al gobierno y no viceversa) a la incredulidad. Puesto que, tras meses de convivencia habían desarrollado cierta confianza hacia Villa Rojas, su propuesta hacía revivir resquemores que parecían haber quedado en el pasado: ¿acaso había sido -como habían pensado inicialmente- un espía que había trabajado todo el tiempo para la llegada de este momento? (Villa Rojas 1979: 53).

“Nosotros no necesitamos que nadie nos reparta tierras supuesto que todos estos montes son nuestros. Además, si hubiesen de repartirse estas tierras con seguridad que no sería el gobierno el encargado sino el *Halal* (“verdadero”) Dios que es quien las hizo: nosotros no queremos tratar nada ni con el Presidente de México ni con los mexicanos: Que ellos se queden en sus pueblos dejándonos en los nuestros y así, viviremos en paz”. Así le había dicho el Cabo Marcelino Aké de Tuzik a Villa Rojas (citado en Hostettler 1996: 112).

Tras un rato de deliberación en el que no participó Villa Rojas, decidieron aceptar las dotaciones ejidales con tres condiciones: 1. Se les garantizaría uso exclusivo de las tierras tribales. 2. Sus costumbres tendrían que ser respetadas y no podrían ser forzados a cambiar sus formas. 3. El grupo de indios liderado por el teniente Evaristo Sulub, que dos años antes había tenido un encuentro armado con un destacamento de soldados, debía ser autorizado a regresar a Dzula, su pueblo natal (Hostettler 1996: 112). Con otras palabras, los puntos primero y segundo recuerdan las exigencias de los frustrados Acuerdos de Tzucacab en 1848. Las circunstancias eran otras -la guerra recién comenzaba y los Acuerdos buscaban negociar la paz- pero las demandas incluían claramente el derecho irrestricto al uso del territorio al exigir la prohibición de la enajenación de tierras baldías y de comunidad y el gobierno “por sus propias justicias”.

La aceptación de las dotaciones ejidales no fue, sin embargo, absoluta. En carta a Redfield del 26 de mayo del propio año de 1936 (citada en Sullivan 1991: 159), Villa Rojas le comenta que los miembros de la compañía de Evaristo Sulub fueron a visitarlo con condiciones similares pero que contenían una importante variación, a aplicarse en el territorio delimitado por Tihosuco, Tulum, la bahía de la Ascensión y la laguna de Chichankanab. 1) gobierno autónomo maya, 2) que el servicio de guardia en XCacal Guardia sea realizado por los residentes de todos los pueblos y 3) prohibición de que los forasteros recogieran chicle y ejercieran funciones de gobierno. Comenta Sullivan que “así Sulub renunciaba a su anterior pretensión sobre el resto de Quintana Roo, al sur de la frontera con Honduras Británica, pero se volvía más exigente en otros aspectos, al parecer pidiendo la subordinación de los centros de culto de Chumpón, Chancah Veracruz y Tulum a Xcacal Guardia que deberían, a partir de entonces, realizar su servicio religioso en Tixcacal (Sullivan 1991: 159).

La propuesta de Sulub expresaba así una pretensión de unificación y control territorial. Hacia 1936, los santos *kaj* de Tulum, Chancah Veracruz y Chumpon, funcionaban de forma independiente, con sus propias compañías que realizaban guardias para proteger las Santísimas de los respectivos santuarios. En

varias ocasiones, no obstante, habían aparecido planes para unificar los centros ceremoniales convirtiendo a uno de ellos en el central y demandando subordinación de los demás. Información recopilada por Hostettler (1996: 78-90) indica que es posible que la separación de 1929 haya sido la alternativa que siguió a la frustración de un intento de golpe de estado contra Francisco May organizado por el teniente Concepción Cituk. Varias fuentes²⁴¹ ofrecen datos para pensar que estaba reuniendo hombres con el apoyo de Tranquilino Chan y contactando a jefes de la zona norte (donde se encontraba Chumpón) para organizar un levantamiento que lograra deponer a Francisco May y sustituirlo por el teniente Concepción Poot, sacar a las autoridades administrativas y militares de Santa Cruz y expulsar a los concesionarios ajenos del territorio. Para ello, Cituk había incluso contactado a Juan Bautista Vega, líder de la región de Chumpón.

Al interpretar estos hechos, Hostettler considera que había en este intento de derrocamiento de May, un plan de reunificación de las tres regiones más importantes del grupo de Santa Cruz: Sur, Centro y Norte. Los indicios para tal aseveración no son concluyentes por sí mismos pero entendidos de acuerdo con las dinámicas de manejo del territorio que estamos analizando, es completamente plausible que un intento de derrocar a May implicara la necesidad de unificar diferentes agrupaciones territoriales; finalmente, era esa la manera en que el May manejaba el territorio. En 1936, cuando se comenzó a discutir la posibilidad de solicitar la dotación ejidal, al parecer Cituk había renunciado a esa idea y era Sulub quien tenía pretensiones unificadoras.

Es algo recurrente en la historia maya *máasewal* que la autonomía política respecto al Estado mexicano y su antecesor en la zona el gobierno yucateco, sea presentada a través del requerimiento de un territorio unificado incluso con un mando único. Es el caso del acuerdo de Tzucacab, en el que Jacinto Pat garantizaba la paz a través de un grupo de condiciones que implicaban su posición como gobernador de toda la zona rebelde. Era también, relativamente, la

²⁴¹ Se trata de las cartas del Capitán Enrique Hidalgo, jefe de la guarnición de Santa Cruz de Bravo, al gobernador José Siurob del 10 de mayo de 1929, y la del Teniente *kruso 'ob* Pech al General May, la primera de las cuales aparece citada en Hostettler (1996: 78).

situación de Francisco May quien, como General Maya, podía presentarse ante el Estado mexicano como representante de las Tribus Mayas. Los intentos primero de Cituk y luego de Sulub de unificar el territorio, parecen haber estado orientados en esa misma dirección. Sin embargo, no fructificaron, y en el caso de la solicitud ejidal, Villa Rojas respondió a las demandas de la delegación enviada por Sulub que era imposible cumplirlas y sus visitantes se retiraron insatisfechos.

Dos días después otros oficiales y Apolinario Itzá, secretario de Cituk, fueron a ver a Villa Rojas para denunciar la intransigencia de Sulub y pedir un agrimensor para comenzar el proceso. Desde este momento se hizo explícita la divergencia entre Evaristo Sulub y Concepción Cituk. Aunque habían efectuado juntos la separación de Santa Cruz, la posición respecto a la posibilidad de la dotación ejidal creó profundas discrepancias entre ellos. La posición de Sulub era tajante y había recurrido ya para entonces a campañas de desacreditación de Villa Rojas y de Morley. La desacreditación hacia ellos se basaba, al parecer, en la percepción de que se estaban convirtiendo en apoyo para una solución de negociación con el gobierno mexicano. Sulub había enviado a su hijo a denunciar a Cituk frente a las autoridades de Santa Cruz por el supuesto intento de colaborar con Morley para crear una secesión en México, y a Villa Rojas por ser intermediario de los norteamericanos en la entrega de armas. El detonante de la denuncia había sido el robo por parte de algún desconocido de unos costales de resina de chicle que pertenecían a Sulub y la recriminación hacia Cituk por no actuar contra los ladrones (Sullivan 1991: 164).

El año siguiente, 1936, en un “congreso indio” en Chunhuas, organizado por maestros y el funcionario federal que atendía asuntos indígenas, Sulub denunció al imperialismo yanqui y a Morley y Villa Rojas como sus agentes responsables de armar a los mayas de Xcacal para que renunciaran a la autoridad del gobierno mexicano, y de fotografiarlos desnudos y en “poses humillantes” (Sullivan 1991: 149). Hubo un informe al presidente de la república, Lázaro Cárdenas, y éste envió un representante a investigar los cargos.

No era cierto que Morley y Villa Rojas estuviesen contribuyendo con sedición alguna pero sí que estaban trabajando (Villa Rojas de manera más activa) para convencer al grupo de XCacal de que la solución permanente a la intervención de los chicleros a su territorio y a cualquier otra injerencia, era solicitar las dotaciones ejidales. Fueron entonces los reclamos de Concepción Cituk los que tomó en cuenta Villa Rojas para ir a solicitarle al gobernador Rafael Melgar su atención inmediata para viabilizar el proceso de dotación ejidal. El entonces gobernador del Territorio Federal de Quintana Roo,²⁴² facilitó y agilizó el proceso, al encargar los mapas y los títulos de propiedad de la tierra que se convertiría, desde entonces, en un ejido. En mayo de 1937, en XCacal, Rafael Melgar y sus acompañantes, Alfredo Barrera Vázquez y el propio Villa Rojas, asistieron a la ceremonia de entrega.

La narración más detallada del evento aparece en Sullivan (1991: 167-168). No vale la pena repetirla en sus detalles, sino destacar algunos elementos. El recibimiento inicial al grupo de Rafael Melgar en Xmaben fue de cierta hostilidad. Al no estar avisados de la llegada de la delegación, los detuvieron hasta que Villa Rojas y Alfredo Barrera Vázquez llegaron desde Tuzik y explicaron que venían a firmar el acuerdo para el otorgamiento ejidal. Cituk y sus hombres pidieron entonces realizar las formalidades de la firma frente a la Iglesia en Xcacal. Al revisar detalladamente los mapas de los ingenieros, notaron que la capital sagrada, el propio Xcacal, no se encontraba en el mapa. La condición establecida por la reforma agraria de que las dotaciones podían ser entregadas solamente a localidades particulares, había sido sobreseída en favor de la condición establecida por Cituk de que se le otorgara al grupo de pueblos que formaban la comunidad de Xcacal, y ella incluía explícitamente el ‘santo Cah’ (“pueblo santo”) de Xcacal.

²⁴² Recientemente había sido reconstituido como Territorio pues en 1931 había sido suprimido y dividido entre los estados de Yucatán y Campeche. Un Comité Pro-Territorio desarrolló una intensa labor para restituirlo y en 1935, a la llegada de Lázaro Cárdenas a la presidencia, se crea nuevamente el Territorio Quintana Roo el 16 de enero de 1935 (ver Decreto por el que se crea nuevamente el Territorio Federal de Quintana Roo, 1935). Posteriormente, Lázaro Cárdenas designó como gobernador del territorio a Rafael Melgar, quien ocupó el puesto hasta 1940.

La ausencia fue tomada por intencional. Según la narración de Villa Rojas (1974: 52), fue en la ceremonia donde los habitantes de Xcacal descubrieron que el Santo Cah, el santuario, había quedado fuera de la delimitación territorial. Él mismo lo había descubierto antes; en carta a Redfield el 31 de enero de ese mismo año, le comenta del problema, lo cual demuestra que este era un error que se había identificado desde antes de la reunión y que no había sido subsanado (Hostettler 1996: 108). El incidente se saldó momentáneamente con la orden de Melgar a los ingenieros de reparar de inmediato la falta, pero en realidad no fue reparada nunca. Cuando en 1955 se ejecutó la demarcación final, ni Xcacal ni Tuzik quedaron incluidos dentro del área del ejido (Hostettler 1996: 125).

Aunque desde el punto de vista de Villa Rojas la idea de que ya era tiempo de pedir una dotación ejidal fue suya, es poco probable que los habitantes de Xcacal y los pueblos vecinos no estuvieran considerando ya esa posibilidad.²⁴³ Con el capitán Concepción Cituk a la cabeza, estuvieron negociando con Morley la posibilidad de conseguir armas y pólvora para regresar a la guerra. Buscaban una alianza política, un reemplazo para sus antiguos aliados británicos, mientras Morley buscaba oportunidades de investigación y paralelamente, hacía trabajo de espía, identificando probables ventajas para los Estados Unidos y detectando infiltraciones de alemanes en la zona (Sullivan 1991: 150-154; Hostettler 1996: 101).

Cuando en 1936 accedieron por fin a solicitar el otorgamiento de la dotación ejidal, lo hicieron sabiendo ya que las negociaciones con Morley no iban a rendir los frutos esperados. En una de las cartas dirigidas a Morley como parte del intercambio epistolar en el que negociaban su colaboración para reanudar la guerra con el gobierno mexicano, queda explicitada esta posición:

²⁴³ Todavía después de la visita del gobernador Rafael Melgar a Xcacal, al mes siguiente, una delegación de 28 personas fue a visitar a Morley a Chichén Itzá para pedir su intervención en la solicitud de otros 576 km² en la dotación y solicitarle a la vez nueve banderas de Estados Unidos para separarse del gobierno mexicano (Hostettler 1996: 109).

Señor don Jefe, hay algo que te aclaro. Para sufrimiento de Dios, ya el pueblo donde aquí estamos [Santa Cruz] junto con toda la tierra nos es arrebatado por los mexicanos. Ya nos lo han arrebatado. Todo lo que ellos desean nos hacen. Nosotros que estamos aquí en el poblado queremos que nos sea entregado para todos los fines el territorio de Santa Cruz tal como hace mucho tiempo. Porque nosotros estamos acostumbrados a gobernarnos a nosotros mismos en este pueblo. Porque nosotros no queremos que vengan mexicanos a gobernarnos. Estamos acostumbrados a gobernarnos en nuestro pueblo desde hace mucho tiempo, y así en el presente. Por lo tanto, también esto te digo señor Jefe: no creas que todos nos hemos rendido a los mexicanos (Carta de los oficiales a Sylvanus Morley, el 5 de junio de 1936, citada en Sullivan 1991: 73).

Hacia 1936, el espectro de lo negociable se había estrechado. La posibilidad más añorada de ser dejados en paz y sin intervención del Estado era, probablemente, una que pasaba por la demarcación de las tierras. Ocupar una tierra previamente deshabitada había sido, para ellos, desde los tiempos de la guerra, una posibilidad y una estrategia disponible. El territorio que ocupaban efectivamente y que no veían necesidad de legalizar ante el estado, había sido habitado de esa forma aproximadamente desde 1848 cuando después de las primeras confrontaciones con el ejército yucateco, migraron hacia el oriente y fundaron varios pueblos. Incluso desde mucho antes, la selva que se convertiría en el territorio *kruso'ob* en la segunda mitad del siglo XIX estaba habitada por campesinos mayas que habían huido del orden colonial. En la memoria *kruso'ob*, la Santísima había instaurado con su recorrido este territorio y sus puntos habitados.

Cuando dos años antes les decían, en reuniones convocadas para convencerlos de aceptar la apertura de caminos, “nos respondían sin titubear que mejor estaban así porque nadie los molesta ni importuna con sus visitas” (Pacheco Cruz 1934: 10). No deseaban tampoco maestros y rechazaban directamente las escuelas. Incluso cuando aceptaron finalmente convertir su territorio en tierras ejidales, una de las condiciones consistió en que “sus costumbres tendrían que ser respetadas y no podrían ser forzados a cambiar sus formas” y este reclamo implicaba no aceptar escuelas en su territorio. Los *máasewalo'ob* sabían que el objetivo de las

escuelas era justamente forzarlos a cambiar sus formas. Los maestros tenían la encomienda explícita de lograr que abandonaran lo que denominaban supersticiones. Por ejemplo, cuando el inspector Leónides Ayala visitó a fines de 1928 la precaria escuela instalada un poco antes en Santa Cruz dejó escrito, para el maestro que llegara, la instrucción de que fuera introduciendo actividades que disminuyeran el culto a la Cruz entre los indígenas. Para ello, procedería haciendo venir a la escuela, con cualquier pretexto, a aquellos que estaban realizando la guardia en el templo. Una vez allí, debería distraerlos con canciones o lo que fuera menester (Ramos Díaz 2001: 79).

La exigencia de no ser forzados a cambiar sus costumbres no fue por supuesto tomada en cuenta. Probablemente Villa Rojas, como intermediario que era del gobierno (aunque un poco más tarde optó por no intervenir más en el devenir de los sucesos para no poner en riesgo su posición como antropólogo), convencido también de la necesidad de ‘civilizar’ a la población indígena, haya aceptado esas condiciones solo formalmente creyendo que el proyecto de introducción de escuelas en la zona era uno al que el gobierno del Territorio no podía ni debía renunciar pues constituía la acción imprescindible para la pretendida “integración”. En la narración de su participación en el proceso de constitución del ejido de Xmaben, Villa Rojas habla de sus subsecuentes visitas a la región movido por el deseo de progreso de los indios en el proceso de integración a la vida nacional. Comenta que, “aunque el pueblo sagrado y sus guardias todavía existen, las personas están más inclinadas hacia el progreso que hacia la tradición” (Villa Rojas 1974: 54).

La presencia de escuelas en el territorio fue un tema de discusión permanente. En algunos casos, el tradicional rechazo se hizo patente todavía hasta los años de la década de 1950, y en otros, debido a la demora en resolver la solicitud de dotación, su aceptación fue supeditada a la solución definitiva de la dotación ejidal. Cituk, en su condición de jefe de la comunidad de Xmaben, condicionó la aceptación de los maestros en muchas ocasiones a la resolución del otorgamiento de la tierra; o sea aceptar la escuela se convirtió en una herramienta de

negociación. Cuando el maestro Vicente Kau llegó a Xmaben en enero de 1937, Cituk le dijo que hasta tanto el Gobierno del Territorio no cumpliera su promesa de dotarlos de tierras no rechazaría definitivamente la instalación de la escuela, pero sólo la pediría “cuando le hubiesen cumplido todo lo que se le ofreció por el General Melgar en la entrevista que tuvo con él en Mérida” (Hostettler 1996: 124).

Un detalle interesante del proceso de otorgamiento de las tierras ejidales es la forma en que era posible acceder a él. En ningún momento hubo un reconocimiento estatal de esas tierras. La demarcación debía ser solicitada, y era sobre esa solicitud que el Estado accedía y otorgaba. Esto puede parecer un simple procedimiento burocrático en muchos casos necesario, pero evidencia que no había una actitud activa de parte del gobierno de proceder para que esas tierras fueran utilizadas únicamente por los *kruso'ob* o para reconocer su derecho histórico a la propiedad de las mismas. De hecho, había una actitud de negación respecto a la presencia de la población y su historia de ocupación del territorio. Como vimos, lo que vendría a ser posteriormente el Estado de Quintana Roo, fue tratado desde inicios del siglo XX como un territorio vacío, un “vacío imaginario”. De los dos posibles conceptos previstos para el otorgamiento de la tierra, dotación y restitución, la utilizada en Quintana Roo fue la primera. Era la evidencia de la negación de la ocupación histórica.

El documento de solicitud de dotación ejidal fue redactado el 23 de agosto de 1936, en una reunión en Chichén Itzá entre un grupo de mayas de Xcacal y el equipo de Sylvanus Morley. Ello dio comienzo al extenso proceso burocrático por el que se constituiría el ejido de Xmaben y Anexos. El proceso que condujo a su redacción final había comenzado mucho antes, desde que Villa Rojas les había sugerido que había llegado el momento de legalizar formalmente las tierras que ocupaban, y resume en sí un complejo proceso de negociación. En él estuvo involucrado un sector del grupo *kruso'ob* agrupado en torno al centro ceremonial de Xcacal y sus pueblos vecinos. Participaron también funcionarios estatales, incluido Rafael Melgar, gobernador del Territorio Federal de Quintana Roo, el arqueólogo norteamericano Sylvanus Morley y el antropólogo mexicano Alfonso

Villa Rojas. El proceso que condujo a este documento, y lo que le siguió como parte de la dotación ejidal constituyó una transformación en la relación con el Estado mexicano que, para este momento, optaba por la 'integración' de los pueblos indígenas al proyecto nacional. Escrito en español, el documento contiene las discusiones que alrededor de la tierra, el autogobierno y la relación con el Estado, ocupaban la atención de los *kruso'ob* en aquellos años.

El documento puede ser visto como una materialización de la negociación entre realidades que no son reconciliables a través de soluciones intermedias, y por tanto el contenido evidencia las zonas de conflicto a la vez que las diluye. Algunas están veladas; por ejemplo, se trata de un texto en español que recoge, reduciéndolas al lenguaje formal de una solicitud legal con sus requerimientos específicos, discusiones y consideraciones que fueron expresadas oralmente en maya. En la redacción participaron Edilberto Ceme, ayudante de Villa Rojas y Pedro Castillo, traductor de Morley, quien fuera una figura fundamental en las conversaciones que, a través de cartas, tuvieron Cituk y sus hombres con Morley. Del grupo *kruso'ob*, el principal negociador fue Francisco Chac, de Chunkulche, quien había participado en las conversaciones con Morley dos años (Sullivan 1989: 148). Lo acompañaban su hijo Mariano Chac, Juan Chanché, de Señor y Manrique Chanché (Hostettler 1996: 120)

Transcribo el texto en cuestión antes de proseguir con su análisis:

C. General Rafael Melgar,
Gobernador del Territorio de Quintana Roo.
Payo Obispo, Q.R.

Francisco Chac, Mariano Chac, Juan Canche y Marique Canche, vecinos como nativos del Territorio que mercedamente gobierna usted. venimos a exponerle: Todos nosotros vecinos y nativos de Chunculche, Tuzik, Xcacal, Señor. Xmaben, Yaxkax. San José, Chacchan y Chanchen Laz, formamos una comunidad que desde de nuestros antepasados venimos viviendo tierras dentro de la Jurisdicción del territorio, y aunque los Gobiernos de la Republica no nos han molestado en lo más mínimo, esas mismas tierras son consideradas legalmente como de la

propiedad de la Nación por nuestra carencia de títulos, aunque el derecho de propiedad prácticamente ha sido adquirido.

Los poblados antes mencionados y que forman la comunidad cuentan con una población aproximada de 800 habitantes, sin poder establecer del momento el número de jefes de familia y varones mayores de 18 años.

La vida propia de lugar, sus habitantes son dedicados a la agricultura, teniendo como principal producto el maíz, y secundariamente la explotación del chicle que se viene vendiendo a particulares en los puntos próximos de importancia.

Las autoridades que rigen a la comunidad la forman los poblados de referencia, es un jefe y un comandante, como principales y que han sido designados a la voluntad de los vecinos, ya que las autoridades por parte del Gobierno, a quienes corresponde cuidar y vigilar por el orden y vida de los mismos se halla a mucha distancia de los mismos poblados; pero sirve esta circunstancia para demostrar que siempre hemos reconocido al Gobierno del mismo Territorio.

Las colindancias de la misma comunidad son: al norte Tihosuco distante aproximadamente unas 15 leguas; al sur Santa Cruz con distancia de 10 leguas al oriente, Chumpón, 15 leguas y al poniente Savan [Saban] distante de 15 leguas. Ahora bien: el aumento de población, y por consiguiente el número de jefes de familia viene a establecer insuficiente extensión de terreno de que disponemos para nuestra subsistencia por lo que nos vemos precisados a ocurrir a ese Superior Gobierno en solicitud de dotación de ejidos con carácter de reserva forestal, a que tenemos derecho. Lindan con nuestras tierras, extensiones según tenemos conocimientos de la propiedad federal, y por consiguiente es de establecerse factible la dotación que solicitamos.

Por lo expuesto, y con fundamento en el artículo 27 de la Constitución General de la República, Ley Agraria y demás disposiciones relativas, A USTED C. GOBERNADOR DEL TERRITORIO DE QUINTANA ROO, ATENTAMENTE pedimos se sirva ordenar:

Primero. - Tenemos por presentados en tiempo y forma; solicitando en favor de nuestra comunidad, la dotación de ejido. Segundo. - Que previa la tramitación de rigor, se declare que tiene derecho la comunidad a la dotación de ejidos con carácter de reservación forestal; Tercero. - Como consecuencia del punto anterior,

resolver que es de dotarse a los vecinos de la misma comunidad con los terrenos suficientes para su subsistencia y conseguir su independización objeto de las dotaciones, y, Cuarto. - Decretar la expropiación de los terrenos necesarios a la misma dotación.

Protestamos a usted lo necesario, Chichen Itza, Yucatan
23 de agosto de 1936. A ruego de los interesados que no saben firmar, y que estampan su huella digital,

[firma]

Edilberto Ceme

[huella] *[huella]* *[huella]* *[huella]*

Francisco Chac. Mariano Chac. Juan Canche. Marique Canche.

Testigo: Testigo:

[firma] *[firma]*

[Pedro P. Castillo] *[ilegible]*

[Anotación con lápiz]: Chetumal, Q. Roo, a 2 de Septiembre. de 1936. Por presentada la solicitud que antecede. publíquese en el Periódico Oficial del territorio y fórmese expediente:

El Presidente Int. a la. Comisión Agraria Mixta: firma: Carlos Alvarado

Para comenzar el análisis de este documento, vale la pena aclarar primeramente que ‘reserva forestal’ era la categoría establecida por el gobierno para esta zona del centro de Quintana Roo; esto correspondía a 420 hectáreas por ejidatario. La extensión estaba pensada para la recogida del chicle, actividad económica fundamental de la época y considerada por el gobierno como la única capaz de proveer sustento a las familias campesinas (ver Hostettler 1996: 105-106).

En el texto no hay ninguna referencia a la presencia de los maestros y la comprensión que los mayas *máasewalo’ob* tenían sobre su labor adoctrinadora a favor del estado. No se menciona tampoco, en la forma de organización, el hecho de que uno de los pueblos mencionados, Xcacal, es un *Santo Kaj*, “pueblo santo”, un centro ceremonial en el que compañías integradas por hombres de los pueblos colindantes custodian a la Santísima. Solo se menciona que han sido gobernados por un jefe y un comandante, pero nada más. Es posible suponer que la ausencia

de este hecho en el documento es deliberada, considerando que hasta muy poco antes la orientación de los maestros era contribuir a la erradicación del culto de la Cruz, como parte de un principio básico del programa de educación indígena, orientado a suprimir prácticas atávicas que se interpusieran -de acuerdo a la visión del Estado mexicano- en el camino al progreso.

Quienes se presentan en la solicitud ejidal como 'comunidad de pueblos' corresponden a lo que en su etnografía Villa Rojas describe como cacicazgo de la sub-tribu de Xcacal, con la excepción (que se deba probablemente a un cambio de nombre) de Chanchen que, de ser el mismo poblado, corresponde al que en la solicitud ejidal se denomina Chanchan. Helga Larsen (1964: 23) describe que los nueve pueblos estaban organizados en 5 compañías y eran en total 15 jefes de la jerarquía militar: 1 capitán (Concepción Cituk), 2 tenientes, Yum Sulub (Evaristo Sulub) y Yum May; 4 sargentos, 5 cabos, el comandante Can (ya retirado), y dos escribanos, Yum Itza y Yum Xiu. Las 5 compañías realizaban guardias de 2 semanas, de modo que cada 10 semanas correspondía a una compañía moverse a Xcacal con su familia y sus animales para vivir allí realizando el servicio de la Santísima (Larsen 1964: 23).

Villa Rojas describe refiriéndose a este grupo:

Esta es la región que los nativos consideran "suya" y a la cual se sienten ligados por los múltiples lazos emotivos que les ha ido creando la costumbre; todo aquí les recuerda algo; un accidente del camino, una roca, un claro del bosque, una cueva, etc, son cosas que tienen significación para ellos. Se sienten, además, mejor protegidos por los yumtzilo'ob o "dueños del monte" de esta región que por los de otras. [...] En general, puede decirse que los vecinos de las comunidades ya mencionadas, se consideran mutuamente como miembros de una sola y gran familia unidos por conveniencia y por los otros sentimientos peculiares a la idea de pertenencia interna. (Villa Rojas 2001: 148)

Villa Rojas refiere también como parte del sentimiento de pertenencia de los pobladores, la idea de ser virtualmente dueños del territorio, que en el documento se expresa al decir que "el derecho de propiedad ha sido prácticamente adquirido".

Los habitantes de la sub-tribu de Xcacal tienen una idea bastante aproximada de los límites geográficos de toda la superficie que corresponde al territorio de Quintana Roo; consideran que éste ha de ser de la exclusiva pertenencia de los mayas, por razón de haberlo creado Dios con ese único objeto, según relatos narrados por los ancestros; es por ello que, en ocasiones, se refieren al Territorio con el nombre de *Uluum mazehualob* o “Tierra de los Indios” (Villa Rojas 2001: 148).

Algo importante a considerar en el debate sobre el territorio, es que este grupo de comunidades se asentó en dicha zona a partir probablemente de 1901, provenientes de asentamientos situados en los alrededores del camino que siguieron los soldados federales en su avance hacia Chan Santa Cruz. La mayor parte provenían de las aldeas de Dzoyalché, Chan X-Copoil, Jesús-Chen y San José (Villa Rojas 1992: 150), que se movieron con rumbo norte. Casi todos tenían lazos familiares o bien pertenecían a la misma compañía en el tiempo en que se trasladaron. Posteriormente, llegaron a constituirse en el cacicazgo de Xcacal. Para el momento en que estos pueblos comenzaron a reasentarse en la zona, la cabecera religiosa de Xcacal no existía. Se estableció no como resultado de la primacía de alguno de los pueblos sino destinada justamente a funcionar como *Santo Kaj*, “pueblo santo”.

El texto de la solicitud ejidal ha sido, de alguna forma, purificado de todo aquello que no está directamente relacionado con la tierra según la mirada de un Estado preocupado por los límites territoriales y la explotación de los recursos. Y aun así logra expresar aquello que es irreductible: Como había sucedido con peticiones ejidales realizadas anteriormente (Chunculché y XHazel), aquí se insiste en que la petición se hace a nombre de varias poblaciones que se ven como una comunidad de pueblos con una organización propia: describe que tienen sus propias autoridades (un jefe y un comandante) que han sido seleccionadas por los propios vecinos. La explicación de la razón por la que existen autoridades propias es, según la solicitud ejidal, la distancia que existe entre las autoridades del gobierno y las comunidades, pero mencionan esta circunstancia para insistir en que siempre han reconocido al gobierno del propio territorio. La otra condición irreductible es aquella que declara que el territorio les pertenece de hecho, y que

el derecho de propiedad ha sido “prácticamente adquirido”. Al solicitar una dotación ejidal, por tanto, los mayas *máasewalo’ob* de Xmaben explicitan tres condiciones irreductibles: el autogobierno, el derecho sobre el territorio y la comunidad del grupo de pueblos que hacen la solicitud.

Lo que “comunidad de pueblos” significa, aunque no está explicitado, es que todos los pueblos pertenecen al centro ceremonial de Xcacal a través de la integración en cinco compañías en las que se encuentran distribuidos los hombres de los pueblos que realizan guardias rotativas en el centro ceremonial. Como vimos en el primer epígrafe del capítulo, estos pueblos fueron cambiando posteriormente. Xmaben desapareció a finales de la década de 1940 y muchos de sus habitantes crearon Yaxley. Señor creció en lo fundamental debido a la construcción de la carretera en la década de 1950, hasta convertirse en un municipio. El número de miembros ha crecido y con él el número de compañías, siendo uno de los factores de crecimiento el programa de ‘dignatarios mayas’ que ha impactado en la forma tradicional de transmisión de la membresía (por herencia familiar de padre a hijo), ampliándose a la incorporación de nuevos miembros. Como vimos también anteriormente, la ‘comunidad de pueblos’ se encuentra tejida por la presencia de la Santísima y su capacidad de proteger un territorio construido en relaciones inter humanas y con no humanos.

El grupo de Xcacal es un grupo particular por su conservadurismo, que emergió del desgajamiento del grupo de Santa Cruz en 1929 y se caracterizó por intentar continuar una política de resistencia y enfrentamiento directo al gobierno mexicano, rechazar la instauración de las escuelas y en general, renegar de cualquier intervención del gobierno mexicano en sus vidas. Al verse compelidos por las circunstancias a elegir la vía de la negociación, hicieron lo posible para que la delimitación territorial solicitada correspondiera al sistema de relaciones que sostenía su modo de existencia: un centro ceremonial en torno al cual un grupo de compañías vive de forma rotativa en el centro ceremonial para cuidar la Santísima.

La decisión de hacer coincidir los límites de la delimitación ejidal con el territorio ocupado por las comunidades de pueblos no debe dar a entender, sin embargo,

una estabilidad implícita de la comunidad de pueblos como unidad política territorial, sino como la decisión viable en una coyuntura en que se arriesgaba la preservación del territorio. También al interior de esa propia escala es reconocible la tendencia a la fragmentación, como vimos en capítulos anteriores. Es también reconocible el movimiento de un centro ceremonial a otro cuando los *nukuch máako'ob* deciden trasladar su servicio a otra iglesia más lejana de sus pueblos de residencia. La tendencia a la fragmentación es una característica propia de la política maya que atraviesa todas las escalas.

A finales de agosto de 2022 viajé a Tixcacal, a la fiesta de la Cruz (22-31 de agosto). En la tarde del 31, conversaba con los miembros del grupo de Don Pablo sobre la solicitud ejidal. Les contaba sobre lo que estaba escribiendo y sobre cómo el documento original insistía en que las autoridades que reconocían eran las propias y que la tierra era también suya, aunque no tuvieran títulos. Les leí la solicitud ejidal mientras asentían. Más que la solicitud misma, les interesaban los mapas de la delimitación ejidal para continuar impulsando una demanda de incluir como suyo un pedazo de terreno que, según su percepción, quedó sin demarcar. Cuando llegué a la parte de las firmas, fueron reconociendo uno por uno los firmantes y sus lugares de origen, hasta llegar a Pedro Castillo, a quien no reconocieron. Les expliqué que Pedro Castillo era traductor de Morley y que trabajaba también con Villa Rojas. La mención de Villa Rojas fue contestada con: “era un soldado, Villa Rojas era un soldado del gobierno”, a lo cual varios de los presentes asintieron. Esta percepción sobre Villa Rojas refleja que en la memoria *máasewal*, al menos por una parte de ellos, es recordado como un agente del gobierno, lo cual es coherente con la percepción que, sobre su acción mediadora, tuvieron los mayas *máasewalo'ob* contemporáneos involucrados en el proceso de otorgamiento del ejido y coherente también con la propia posición de Villa Rojas, que se veía a sí mismo como un colaborador en el emprendimiento de integrar a los mayas a la nación mexicana.

Los años finales de la década de 1920 y la década de 1930, atestiguaron la transformación del territorio *máasewal* de una extensión con límites marcados por

las circunstancias de la guerra y una interioridad determinada por la existencia de comunidades de pueblos nucleadas alrededor de Santos Kaj a la compartimentación en dotaciones ejidales que, si bien garantizaron la propiedad colectiva de la tierra, también involucraron la entrada en un régimen de administración nacional que vino a superponerse a las formas propias de gobierno, las mismas que reivindicaban como condición irrenunciable en las negociaciones para la formación de los ejidos. La forma de habitación del territorio y las prácticas de construcción de territorio, sobrevivieron a esa transformación por la intención deliberada de que las dotaciones ejidales se ajustaran a la forma de las comunidades de pueblos.

Aun cuando no se logró completamente hacer corresponder la distribución territorial de las comunidades de pueblos con las delimitaciones ejidales -como evidencia el hecho de que Tixcacal Guardia quedó fuera del ejido de Xmabent- esto no impidió la continuidad de una forma de hacer territorialidad marcada por la centralidad de las Santísimas en la creación y reproducción del mundo social; mundo social en el que es necesario incluir a los *yumtsilo'ob* pues es también en la relación con ellos que se constituyen los espacios habitables y se reproducen las condiciones de habitabilidad. Otras transformaciones del territorio no están sin embargo marcadas por límites y extensiones sino -como vimos en el primer epígrafe- distribuidas en una cartografía ocupada por temporalidades coexistentes. Pueblos habitados durante la guerra pasaron a convertirse en espacios liminales, ocupados por entidades malignas que no pueden ser socializadas. Más allá de ellos, en un sitio inespecífico, las criaturas de otros tiempos, encapsuladas y encantadas, constituyen un peligro latente, el de acabar con el mundo que las Santísimas -y el hijo de Dios- hicieron posible.

En este epígrafe me he ocupado fundamentalmente de la solicitud de Xmaben y Anexos por ser la que más explícitamente evidencia el esfuerzo por hacer corresponder los alcances de los ejidos con la comunidad de pueblos que realizó la solicitud y también porque es la zona que conozco mejor en un acercamiento etnográfico. Sin embargo, no fue la única en que las solicitudes se presentaron en

estos términos. Solicitudes ejidales contemporáneas a esta fueron la de Chunyaxché en 1929, la primera de toda la zona, impulsada por el gobernador José Siurob. El 14 de septiembre de ese año se firmó la resolución provisional y la dotación definitiva ocurrió en 1935. Éste incluía las localidades de Chunyaxché, Cocoyol de Pom, Yoactun, Chacchen, Xcuil, Yodzonto Chico, Chumon, Pxoy, Cruz Chen, Yodzonot Grande, Chanchen Grande, Xula, Dzintil, Yaxchen, Arco y Haydzonot. Estas localidades orbitaban alrededor del centro ceremonial de Chumpón (Hostettler 1996:77), y según una indicación de Hostettler, Chunyaxché es el propio Chumpón.

En 1931 otro conjunto de pueblos solicitó colectivamente la dotación ejidal. Xhazil, Kopchen, Yodzonot, Damián Carmona, Juventino Rosas y Felipe Carrillo Puerto. Alegaron ser “una sola tribu”, y tener “una comunidad de raza, interés y otros lazos de unión igualmente fuertes”, realizando por escrito la solicitud el 12 de febrero de 1935 y concediéndosele el 10 de junio del mismo año (Schmook y Navarro 2004: 329). Este conjunto de pueblos convertidos en el ejido Xhazil y Anexos, alberga hoy el centro ceremonial de Chancah Veracruz. Sabemos que ya existía para este momento y, aunque no aparece como uno de pueblos mencionados en la solicitud, puede suponerse que se encontraba entre ellos.

Como vimos anteriormente, la forma en que estas comunidades de pueblos se relacionan entre ellas no involucra en ningún caso una supeditación de una a otra, como es posible que haya sido la pretensión de Evaristo Sulub al poner como condición para la aceptación de la dotación ejidal, la subordinación de todos los pueblos de la región a XCacal Guardia. O como era sin duda en el macro territorio controlado por Francisco May, o como pretende actualmente el Gran Consejo Maya al crear una supra organización que reuniría en sí las autoridades y el poder decisión de los diferentes centros ceremoniales y sus pueblos asociados. Aunque compartan entre ellas lo que identifica a las comunidades maya *máasewalo’ob* -su devoción y servicio de las Santísimas- son los pueblos en los que las Santísimas viven y la organización creada a su alrededor, lo que crea la unidad territorial fundamental.

La historia de cómo se llegó a la solicitud ejidal de Xmabem y Anexos, y la intención de reconocible de conservar la “comunidad de pueblos” en la aceptación de las delimitaciones ejidales permite articular algunas reflexiones respecto a la dimensión territorial del poder. Tales reflexiones deben ser así mismo contextualizadas en la limitación de movimiento en el territorio que resultó de la adopción de la propiedad comunal ejidal de la tierra con sus anexos en las tres décadas que tomó el proceso. El siguiente epígrafe estará dedicado a tal contextualización y a comprender la tendencia a la fragmentación que caracteriza a la sociedad maya *máasewal* como un dispositivo que actúa contra la concentración del poder.

4.4 Fragmentación y multiplicación. Cómo operan contra la concentración del poder

Incluso cuando el territorio no está involucrado directamente y la centralización ocurre como concentración de la capacidad de decisión -la que es observable el Gran Consejo Maya, en el que una supraentidad se abroga el derecho de tomar decisiones por encima de los centros ceremoniales- tal centralización tiene una dimensión territorial puesto que la concentración de la esfera de las decisiones en un mando superior implica una forma de tratamiento del territorio como unidad. No es directamente la apropiación del territorio lo que está en disputa aquí sino de la capacidad de decisión sobre unidades más pequeñas, aunque la apropiación territorial directa puede ser una de las consecuencias. Al ponerse por encima de las unidades más pequeñas, englobándolas en una sola entidad, tratan al territorio de forma homogénea.

Un movimiento tal indica la existencia de líneas de fuerza que empujan hacia la homogenización y a su característica supresión y subordinación de las diferencias a un mando y una perspectiva única. Una relación entre centros ceremoniales por ejemplo, pretende ser sustituida por la subordinación de todos al Gran Consejo Maya; un territorio constituido por unidades que existen en un territorio delimitado por su radio de acción se presenta, ante las instituciones del Estado quintanarroense como una totalidad en la que tales unidades quedan

subordinadas. Cuando un proyecto como el Tren Maya tiene que ser discutido, las unidades territoriales consideradas son -como resultado de la transformación histórica- las tierras ejidales, pero aunque ellas sean consultadas de forma independiente, la posibilidad de que unos estuvieran de acuerdo y otros en desacuerdo es fuertemente restringida por la naturaleza misma del proyecto. El Tren Maya, como proyecto regional que conectaría a toda la península de Yucatán, materializa la tendencia a la homogenización característica del Estado pero como vimos anteriormente, instituciones como el Gran Consejo Maya, expresan la existencia de esta tendencia con autoridades locales.

La tendencia a la homogenización involucra la generación de lógicas y normas unitarias que afectan la territorialidad, la diferenciación interna de los grupos y la organización política. La renuncia a ella, por el contrario, favorece la continuación de una forma de construcción de la socialidad marcada por la tendencia a la fragmentación y la multiplicación. Como hemos visto en el caso del Gran Consejo Maya y en la acción de Francisco May -ambos casos caracterizados por la generación de una idea de supra territorialidad y un mando centralizado- tal tendencia implica el apoyo de actores foráneos y en algunas ocasiones, la alianza con ellos. A la vez, casos anteriores de la historia, como el de Jacinto Pat cuando puso como condición para la negociación con el gobierno yucateco ser nombrado gobernador de toda la región, o el de la deriva autoritaria de Venancio Puc, o la pretensión no exitosa de Evaristo Sulub de subordinar las iglesias de la región a la de Tixcacal, parecen haber producido un fenómeno tal desde el interior de la sociedad maya *máasewal*.

Frente al vector de la concentración del poder, la tendencia a la fragmentación aparece como un contrapoder que disuelve el sustento territorial de las pretensiones homogeneizadoras. Nuevamente es Tixcacal el ejemplo más claro de cómo una salida a la concentración del poder es el abandono del jefe que ha concentrado el poder y su espacio de dominio para refundar, en otro sitio, la posibilidad de una vida sin las imposiciones de un mando único.

Sin embargo, la posibilidad de hacer este tipo de movimientos fue restringiéndose severamente después del proceso de dotaciones ejidales y la multiplicación de los anexos de las dotaciones primeras. Desde tiempos incluso anteriores a la guerra, la forma misma de ocupación del espacio, caracterizada por la movilidad centrada en las necesidades de la milpa, hacía posible moverse dentro de un amplio territorio. Asentamientos menores no necesariamente asociados a una Santísima, surgían continuamente bajo el amparo de sus propias cruces en pequeños adoratorios, como vimos anteriormente. Así fue hasta la década de 1960, cuando el territorio disponible terminó de ser transformado en ejidos que pueden subdividirse pero no expandirse. Y aun así, durante el siglo XX, varios casos evidencian que la fragmentación por separación es todavía una opción a la que es posible recurrir, aunque no de la misma manera en que ocurrió durante la guerra y todavía con el nacimiento de Tixcacal. El caso relevante, si atendemos a la escala de los centros ceremoniales, sería el de la recreación de la iglesia de Cruz Parlante (en el municipio Felipe Carrillo Puerto), aunque en este caso es notable la intervención estatal involucrada.²⁴⁴

El resurgimiento de la Iglesia de Cruz Parlante en la década de 1980, se realizó con dignatarios que servían antes en otros centros ceremoniales, fundamentalmente en Xcacal, provenientes por ejemplo de Señor o de Felipe Carrillo Puerto; el propio José Isabel Sulub Cima, que fue el general de Cruz Parlante hasta fecha muy reciente, es de Dzula. Cruz Parlante no resurgió como el *Santo Kaj* de una comunidad de pueblos sino reconfigurando el sistema de guardias y compañías con dignatarios provenientes de otros centros ceremoniales; o sea los dignatarios de Cruz Parlante cambiaron su lugar de servicio, pero no sus lugares de residencia. Tampoco emergió completamente de un movimiento interno dentro del grupo *máasewal*, sino fomentado por el municipio Felipe Carrillo Puerto.

Otras divisiones no involucran tampoco una comunidad de pueblos o un centro ceremonial de nueva creación sino un reordenamiento de redes: dignatarios que

²⁴⁴ El surgimiento de Cruz Parlante no debe entenderse únicamente como un plan gubernamental sino más bien como la capitalización de una fragmentación ocurrida alrededor del Tixcacal Guardia (ver Lizama Quijano 1995).

dan servicio en un centro ceremonial y comienzan a hacerlo en otro, renunciando incluso al centro ceremonial como tal. Este es el caso de los dignatarios que se separaron de Xcacal y comenzaron a hacer su propia fiesta en Tuzik, o Yaxley. En el caso de Yaxley, como vimos previamente, se inscribieron posteriormente como centro ceremonial, y es posible que se trate del mismo fenómeno en Kantunilkin, que aparece actualmente en el listado de dignatarios mayas como centro ceremonial. Los casos de Yaxley, Tuzik y Kantunilkin muestran una nueva posibilidad de configuración -constituyéndose formalmente como centros ceremoniales a partir de su aparición en el censo estatal de dignatarios -para efectos de la remuneración y también, inevitablemente, del control administrativo-.²⁴⁵ Una tercera posibilidad es lo sucedido en Xcacal, donde el general expulsado creó su propia Iglesia disidente que no es reconocida por los dignatarios del santuario principal pero que en una escala más pequeña y alejado del centro del poblado, realiza sus actividades.

Sería exagerado considerar que es la motivación de recibir la remuneración del gobierno quintanarroense lo que lleva a los dignatarios de Yaxley o Tuzik a registrarse como nuevo centro ceremonial; en lo que atañe a los dignatarios concretos, tal remuneración sería recibida con independencia de dónde realizaran las guardias. El fenómeno primario es, por tanto, el de la separación del centro ceremonial. La percepción de los dignatarios de Xcacal al respecto es que quienes ya no hacen las guardias en la iglesia de Xcacal sino en la Iglesia de Yaxley no

²⁴⁵ Oficio INMAYA (2019) emitido a solicitud de Anaid Karla Ortiz Becerril. Agradezco a Anaid haberme compartido este oficio y en general por haber sido una interlocutora permanente durante la investigación de tesis. Del caso de Kantunilkin no tengo información para apuntar una hipótesis. Kantunilkin es un poblado que durante la guerra se separó del frente rebelde, convirtiéndose en uno de los poblados de 'pacíficos' del norte. Es probable que su inclusión en el registro de centros ceremoniales, obedezca a un proceso de recreación cultural pero no cuento con información suficiente para afirmarlo. En el caso de X-yatil, testimonios recogidos por Manuel Buenrostro Alba en 2014 muestran que algunos dignatarios de ese Centro explican la creación de una iglesia propia como resultado de discrepancias con los dignatarios de Tixcacal. Primeramente, dejaron de hacer guardias en Tixcacal "porque decían muchas cosas a uno" (sacerdote de X-Yatil a Buenrostro Alba en entrevista en 2014; Buenrostro Alba 2015: 113). Posteriormente, dejaron de hacerlas en Cruz Parlante, a donde se habían ido. "Los que se molestaron hace como cuatro años y medio están dolidos porque no estuvimos de acuerdo en que nombraran a otro general" (sacerdote de X-Yatil en entrevista con Buenrostro Alba en 2014, Buenrostro Alba 2015: 113). Se refiere al parecer al cambio de General en Cruz Parlante. A partir de entonces, alrededor de 2010, fue que los dignatarios de X-Yatil decidieron fundar su propia iglesia.

deberían ser considerados dignatarios y se les debería quitar la remuneración puesto que no están cumpliendo con sus obligaciones, pero esto no significa que hayan dejado de hacerlo por completo, sino que han dejado de hacerlo en el centro ceremonial.

El caso de Yaxley, la separación parece tener su origen en los sucesos de la destitución del Patrón de la Cruz de Tixcacal y el desconocimiento de su hijo Pedro Ek como Juez tradicional. Un grupo de dignatarios de Yaxley, molestos por el hecho, decidieron no realizar más sus guardias en Tixcacal sino en el propio Yaxley. En una entrevista con Gilberto Avilez Tax en 2010, José María May Cituk cuenta que a ese grupo de Yaxley se le siguió pagando la remuneración; “a esa gente, (los priistas de Yaxlehil con su nueva iglesia) cada mes les trae su despensa” (May Cituk en Avilez Tax 2010: 263). Al parecer, poco después de la separación, se registraron como Centro Ceremonial.²⁴⁶ El asunto constituye actualmente una razón de preocupación y cuando el nuevo General de Tixcacal Guardia asumió el cargo, se planteó nuevamente que están recibiendo la remuneración sin cumplir sus obligaciones en la Iglesia de Tixcacal (comunicación telefónica con Don P.). Según el documento del Información del INMAYA, en Yaxley hay registrados como dignatarios mayas 25 personas, todos hombres. No está en ese listado el comandante de Yaxley Anatolio Pat, con quien también conversó Avilez ese día. Anatolio le confirmó que, en efecto, cuando “el Santuario desconoció al juez tradicional de X-Cacal, hubo un grupito de 13 personas que se separaron de la Iglesia, para decidir formar su iglesia aparte en Yaxleil, y que a

²⁴⁶ En su tesis, Wilberth Ucan Ye cuenta también sobre este evento, presentándolo como el resultado de la complicidad entre el juez tradicional (Pedro Ek) y un grupo de dignatarios. Pedro Ek había decidido hacer negocios con el gobierno estatal sin consultar a los demás. “A esta persona lo descubrieron junto con sus cómplices y decidieron que no serían parte del centro ceremonial y que se les destituiría de sus cargos y entrarían otros en su lugar que de veras quieran servir al centro ceremonial. Pero el problema no terminó con la destitución de estas personas debido a que como ellos tenían tratos con el gobierno no les quitaron el cargo a nivel estatal solo se los habían quitado en el pueblo, y como recibían dinero por parte del gobierno se les sigue pagando y esto ha mantenido inconforme a las personas y las otras compañías. Pero Don Juan dice que es mejor que quiten el dinero pero a todos ya que así los que sigan participando en el centro ceremonial será porque de veras van con su fe y no por el dinero que da el gobierno estatal” (Ucan Ye 2008: 98).

dicho grupito, todas las bondades del gobierno están con ellos, pues son 100 por ciento priistas” (Avilez Tax 2010: 273).

En entrevista con José María May Cituk, músico de Yaxley y nieto de Concepción Cituk el 23 de enero de 2010 en Tixcacal Guardia, Avilez Tax recoge que el juez tradicional Pedro Ek fue desconocido por la comunidad. Sin embargo, el gobierno no lo quitó del cargo. Cuando Pedro Ek oficiaba como juez tradicional, había extranjeros que llegaban a la comunidad y entraban a la iglesia y tomaban fotos. Fue por esa razón que nombraron a Esteban Caamal en sustitución del padre de Pedro Ek, que era el antiguo *Nojoch Tata* (hay otras versiones de cómo fue que ocurrió esta deposición). Luego de esto, Pedro y su padre hicieron una *chan* iglesia en su propio patio. Los de Yaxley que apoyaban a Pedro Ek dejaron de dar servicio en Tixcacal y comenzaron a hacer su propia fiesta en Yaxley. Dice José María:

Ajá. Un grupito de nomás de catorce. Y tienen su cuartel, allá está su cuartel. Entonces, siguen haciendo el pueblo fiesta allá. Pero la fiesta que hacen allá, no sirve... La ley es la de los comandantes y generales. Pero el gobierno sigue reconociendo, pero no debe de ser. Pues ellos no pertenecen a ningún centro ceremonial. Por eso, ¿cómo pueden decir? Nomás como priísta ellos, y por eso, respetan al gobierno, y por el dinero. ... Que nomás un grupo de priístas allá siempre están respetando, están pagando familias. ... La gente de Yaxley. No son muchos, como treinta, o 25. Nomás porque son priístas. [El gobierno] deja pelear gente. Y quien saber por qué. Si ellos (los disidentes de Yaxley) no vienen a hacer servicios de guardia, no vienen al matan, nada hacen ¿y por qué le están pagando? Entonces no es cierto lo que dice el gobierno -de que los dignatarios que pertenecen a Tixcacal Guardia les van a ayudar-, y por eso, hay gente que quita de acá (de Tixcacal) y entran con ello Si se hace una investigación, esa gente legalmente no pertenece a Tixcacal, pero a esa gente (los priístas de yaxley con su nueva iglesia) cada mes le trae su despensa... Lo que estamos viendo así, no está bien. No respetan a los centros ceremoniales. (José María May Cituk en Avilez Tax 2010: 259).

Es posible observar aquí que la opinión de Don José María es favorable a que el centro ceremonial es la sede de legitimidad para la condición de ‘dignatario maya’.

Es en el centro ceremonial donde se espera que el dignatario realice las guardias y participe en las fiestas. Esto es coherente con el hecho de que el centro ceremonial y su conjunto de pueblos asociados son la unidad básica de organización territorial y social. Durante el proceso de otorgamiento de tierras ejidales, era esa unidad la que estaba en disputa, y la que trataron de conservar. Sin embargo, vemos acá una tendencia que opera en dirección diferente de aquella que intenta crear una autoridad que neutralice la autonomía de los centros ceremoniales en relación de unos con otros. Si tomamos al centro ceremonial y sus pueblos asociados como unidad básica, estaríamos entonces observando una tendencia a la supra territorialización (que parece operar en las situaciones de concentración del poder -el caso de Francisco May, el Consejo Supremo Maya, el Gran Consejo Maya y los otros ejemplos) y una tendencia a la fragmentación, de la que también hay múltiples ejemplos, como la creación de la *chan* (“pequeña”) iglesia dentro de Tixcacal por parte de Pedro Ek y su padre, y el cese del servicio de un grupo de dignatarios de Yaxley. Otro caso semejante fue el de los dignatarios que dejaron de ir a Tixcacal y comenzaron a hacer su propia fiesta en Tuzik.

Es interesante aquí el hecho de que esa escisión es soportada por la estructura gubernamental que permite que, aunque las autoridades de Tixcacal no reconozca a estos dignatarios, se les siga pagando la remuneración. Según la información entregada a la investigadora Anaid Ortiz por el INMAYA en respuesta a su solicitud sobre el número de dignatarios, compañías y pueblos de origen y centros ceremoniales en los que realizan las guardias, del 3 de noviembre de 2020, hay dignatarios mayas registrados en Kantunilkin, Tulum, Chumpón, Cruz Parlante, Tixcacal Guardia, Yaxley, X-Yatil y Chancah Veracruz

En el caso de Tuzik, la división interna que conllevó a que una compañía se retirara a celebrar la fiesta de la Cruz solo en Tuzik, no involucraba de manera alguna el tema de la remuneración y hasta este momento Tuzik no ha intentado registrarse como centro ceremonial. La fragmentación continúa ocurriendo dentro

del grupo *máasewal*, aunque esta no de ya lugar a nuevas comunidades de pueblos sino que opere a través de reordenamientos internos.

Considerando estos casos, incluso con sus diferencias internas aflora un elemento común. Todos ellos se basaron en separaciones resultado de desavenencias con la autoridad establecida. El caso del surgimiento de Xcacal es emblemático de esto: fue el resultado directo de una separación de quien había concentrado el mando y además de ejercerlo de manera coercitiva, había creado las condiciones para la penetración de los mexicanos en el territorio. Los demás pueden no parecerlo tanto pero también son resultado de separaciones generadas por conflictos. Estas fragmentaciones operan a favor de una disolución del poder pues multiplica las agrupaciones y con ellas las posiciones en las disputas políticas.

Quizás sea posible interpretar así, a partir de un entendimiento de la fragmentación como dispositivo que opera en la dirección de la disolución del poder, las disputas por el Consejo Maya e incluso las alianzas diferenciadas que reunieron a un grupo de mayas *máasewalo'ob* en torno a las dos coaliciones que se presentaron recientemente a las elecciones en el Estado de Quintana Roo. Dos grupos diferentes se aliaron con alguna de las dos coaliciones que optaban por el cargo. La coalición Juntos hacemos historia (Morena, Partido Verde de México PVEM, Partido del Trabajo PT y Fuerza por México FxM) recibió el apoyo de un grupo de 12 generales de los centros ceremoniales de Cruz Parlante, Tixcacal Guardia y Chumpón, que incluso nombraron a su representante, Mara Lezama como *Nojoch Kiik* ("gran hermana"). El Gran Consejo Maya por su parte, apoyó a Laura Fernández, representando de la coalición Va por Quintana Roo (Partido Acción Nacional PAN, Partido de la Revolución Democrática y Confianza por Quintana Roo).

La oposición al Gran Consejo Maya se reflejaría aquí concretamente en la creación de otro grupo (el de los 12 generales mayas) que respalda a la coalición política contraria a la que apoya el Gran Consejo, dificultando así la pretendida unidad de las comunidades mayas *maasewalo'ob*. Como enseñó Clastres respecto a la posibilidad de un poder carente de su fundamento coercitivo, lo que

aparece como inexistencia del poder político es el fundamento de una forma diferente de establecerlo pues crea las condiciones para impedir que el poder se convierta en poder coercitivo que demande efectivamente una subordinación (Clastres 1978). Estudios de otros casos han mostrado que la fragmentación del poder ha operado sistemáticamente contra las pretensiones de captura del Estado. En el caso *máasewal*, lo que impide la concentración del poder en una instancia o figura central no es, como señalan Johannes Neurath y Regina Lira para los *wixárika*, la distribución asimétrica de las relaciones de poder derivada de los mecanismos de alternancia de los cargos en las distintas ramas -política-civil, religiosa y agraria- (Neurath 2011; Lira 2018: 127). Pero es igualmente posible reconocer un modo de hacer política cuyo énfasis está en la multiplicación de las relaciones y no en la búsqueda de la unidad (Sztutman 2013). La multiplicación es lograda en este caso a través de la fragmentación. Como dispositivo político, la fragmentación opera multiplicando los actores, las unidades políticas y las posiciones en un sistema relacional. La multiplicación es el producto emergente de la fragmentación. Siguiendo la comparación con el caso *wixárika*, no se trata aquí de una disposición estructural; el sistema de cargos y la jerarquía militar y religiosa son, en términos estructurales, bastante estables pero, como hemos visto, tal estabilidad es constantemente cuestionada y erosionada.

Sin embargo, también considero necesario no extender demasiado el razonamiento sobre el potencial anti homogeneizador y anti captura estatal de la fragmentación pues si bien las fuerzas que actúan contra la homogenización son parte activa de la socialidad maya *máasewal* y operan contra la concentración de poder y las fuerzas estatales de segmentaridad dura, la cada vez más creciente intromisión estatal en la vida social maya implica también la reproducción de posiciones políticas que comparten entre ellas la disposición a reforzar la alianza con el Estado a través de cargos y organizaciones espurias. Un reciente ejemplo (febrero de 2022), es la designación de un Gobernador Pluricultural Indígena, que fue cuestionado por el Gran Consejo Maya.²⁴⁷ Esta disputa incesante que en

²⁴⁷ <https://www.porestto.net/quintana-roo/2022/1/10/sin-preguntar-ierarcas-mayas-designan-gobernador-pluricultural-de-quintana-roo-309192.html>

términos generales pudiera resumirse como la fricción entre la maquinaria de producción de posiciones políticas funcionales al proyecto de control del Estado nación y la producción de grietas y resquebrajamiento al interior de esas posiciones como dispositivo político maya *máasewal*, pudiera requerir la articulación de una posición común -sin dejar de ser episódica, eventual e incluso efímera- con capacidad efectiva de contrarrestar las pretensiones homogeneizadoras del aparato político del Estado y en particular, de las políticas quintanarroenses. Nuevamente, aquí vemos que ningún dispositivo produce siempre el mismo efecto a despecho de las condiciones en que existe; la relacionalidad concreta de actores, perspectivas y coyunturas, puede crear las condiciones para generar efectos contrarios a aquello que usualmente producen. Evitar la captura del Estado requiere una capacidad para la fuga que pueda operar incluso dentro de las fugas mismas.

4.5 El Tren Maya y la integridad territorial

He dejado para este último epígrafe una descripción y algunas reflexiones sobre las discusiones respecto a uno de los megaproyectos que, como emblema del progreso, el desarrollo y la integración a la nación, ha comenzado ya a atravesar el territorio maya *máasewal*: el Tren Maya. En un recorrido histórico, tal territorio resultó del establecimiento de una sociedad rebeldía en lucha por liberarse de la posición subordinada en que el proyecto liberal yucateco había colocado a la población campesina maya. Se reconfiguró como tierra ejidal, de tenencia colectiva, a partir de la década de 1930, varias décadas después de haber perdido el espacio territorial en el que puso en práctica, durante medio siglo, su propio proyecto de existencia. Hemos visto hasta este punto las dinámicas de territorialidad, esas que permiten socializar un espacio a través de prácticas sociales que involucran relaciones inter humanas y de humanos y no humanos. Y hemos visto que tal territorialidad es inseparable de temporalidades en convivencia que enuncian los límites del mundo social y la posibilidad de su fin; temporalidades en las que la memoria de la guerra genera cartografías propias

entrelazadas con entidades habitantes de otros mundos y, de forma latente, también del mundo presente.

En las últimas décadas, proyectos como el de la Riviera Maya, han basado su modelo de crecimiento y explotación económica sobre el uso del terreno de las tierras ejidales. En ese uso, el territorio es necesariamente reducido a terreno, sin otra relevancia que ser el suelo sobre el cual pueden construirse proyectos inmobiliarios, y la especulación inmobiliaria por la adquisición de dichos terrenos ha recurrido a diversos mecanismos para hacer posible la compra de terrenos dentro de los ejidos. Tal posibilidad se volvió viable a partir de la reforma al artículo 27 de la Constitución mexicana en 1992, que permitió la venta de tierras ejidales. El contexto en que el Tren Maya aparece es por tanto uno de disputas en que la categoría territorio concentra una serie de discusiones sobre los usos del suelo, la urbanización y la posición de las comunidades en la apertura a la inversión del capital internacional, entre otros temas.

El Tren Maya, que recorrerá la península de Yucatán pasando por sus tres Estados; Yucatán, Campeche y Quintana Roo, apela una vez más a los viejos tropos del progreso, el desarrollo y la integración a la nación, presentando algunas particularidades que a nivel discursivo insisten en que se trata de un enfoque novedoso que combina por una parte la toma en cuenta de las opiniones de los habitantes de las zonas por donde pasará el tren a través de mecanismos de consulta libre, previa e informada, la preocupación ecológica y el desarrollo económico inclusivo. En este epígrafe exploraré la disputa por el territorio a partir de las opiniones vertidas por representantes de las comunidades maya máasewalo'ob en una de las reuniones de Consulta para la aprobación del proyecto del Tren Maya.

El 15 de diciembre de 2019 se celebró en X-hazil Sur la Asamblea regional consultiva del proceso de consulta libre, previa e informada sobre el Proyecto de desarrollo Tren Maya, o como anunciaba el cartel de presentación en maya, *Péetkaaj MuchTáambalil K'áatchi' ichil u meyajil u K'áatchi'il tu táan kaaj ich jáalk'abil, táanilil yéetel ich k'aj ólalil u patjo'ol meyajil maayáaj tsíimin k'áak'*. Se

reunieron allí autoridades de los ejidos y comunidades de la región, para expresar su posición respecto al proyecto del Tren Maya.²⁴⁸ Durante las semanas anteriores, los ejidos se habían reunido en asambleas para definir sus posiciones. La campaña realizada por el gobierno nacional y el Estado de Quintana Roo, había sido intensa y orientada a mostrar los aspectos positivos del Proyecto. Los acostumbrados tópicos del progreso, el desarrollo y el turismo como vía privilegiada para alcanzarlos regresaban nuevamente, esta vez en el formato de una consulta previa, libre e informada, en concordancia con las exigencias del Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo.²⁴⁹ Acompañé a la dirección del ejido a la reunión, a la que asistieron con un acta que contenía el acuerdo tomado previamente. Casi todos los representantes de ejidos y comunidades llevaron y leyeron sus actas en la reunión y algunos llevaron los acuerdos orales tomados en sus asambleas.

La tónica de la reunión no fue tanto una discusión sobre los potenciales beneficios o perjuicios del Tren Maya sino más bien la exposición de los problemas, objeciones y condiciones necesarias para aceptar el paso de Tren maya por tierras ejidales. La presidencia de la reunión la presentó de esa forma y las intervenciones de los comisarios ejidales y autoridades locales expusieron diversas problemáticas.²⁵⁰ Ellas expresan varias de las fricciones asociadas al territorio en la relación entre los mayas máasewalo'ob y el Estado nación. El

²⁴⁸ Estuvieron presentes los representantes de, entre otras instituciones del gobierno federal, FONATUR, Secretaría de Comunicaciones y Transporte (SCT), Comisión Federal de Electricidad, CONAGUA, Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI), Secretaría de Turismo (SECTUR), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y las Comisiones de Derechos Humanos a nivel estatal y federal. Participaron además los ejidos y comunidades de la zona, entre ellos los ejidos de Felipe Carrillo Puerto, Xmaben y Anexos, Chunyaxché y Anexos, Kopchen y Yaxley y las comunidades de Petcacab, Tihosuco, Chunhuhub, José María Pino Suárez, X-Hazil Norte, X-Yatil, Tuzik, Chanchem y Noh Bec. La lista completa de participantes puede encontrarse en el Acta de la reunión, en <https://www.inpi.gob.mx/gobmx-2019/trenmaya/acta-de-asamblea-consultiva-x-hazil-sur-15-diciembre-2019.pdf>

²⁴⁹ El Convenio 169 Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, de la Organización Internacional del Trabajo fue adoptado en 1989 y ha sido ratificado hasta hoy por 22 países, México entre ellos. Es un instrumento legal de carácter vinculante orientado a la defensa de los derechos de los pueblos indígenas.

²⁵⁰ La mesa de la presidencia de la Asamblea estuvo integrada por la representante del INPI Karina López Regalado, el Presidente del Gran Consejo Maya, la directora de Desarrollo de FONATUR, la representante de la Secretaría de Comunicación, el delegado de Z-Hazil Sur, el presidente del ejido de X-Hazil y el delegado municipal de X-Hazil; la Secretaría de Gobernación y el INAH.

presente epígrafe explorará tales fricciones a partir de la observación de lo que se expuso en la Asamblea.²⁵¹

Las exposiciones transcurrieron entre exhortaciones a hacer bien las cosas, pedidos de beneficios específicos y demandas cuyo cumplimiento resultaría condicionante del apoyo al proyecto. El primer tipo de exposiciones insistía en las condiciones de subordinación en que las comunidades mayas se han encontrado tradicionalmente, las falsas promesas de gobiernos anteriores sobre el desarrollo y la manera en que los mayas son utilizados como capital político y luego excluidos de los beneficios de los proyectos para los que son llamados.

El Sub delegado municipal de José María Pino Suárez, por ejemplo, expresó el acuerdo de la comunidad, pero expuso que tal acuerdo estaba matizado por cierta desconfianza: “La comunidad siente desconfianza pero quiere aportar esa buena fe y estamos concientes de que tenemos que trabajar de la mano del gobierno.” Apuntó que los ejidos y las comunidades deben recibir directamente los beneficios, sin intermediarios. Para ello, es necesario regularizar los predios porque es la ausencia de regularización de las tierras la que hace posible que los empresarios se apoderen de ellas; “que haya beneficios para todos, sin importar raza, sin importar color”. Su demanda de ser tratados como iguales - “que de veras seamos empresarios, que seamos socios, y no que seamos peones como hemos venido siendo siempre en toda la zona desde Cancún”- es una que se repitió en varias exposiciones.

La experiencia de la Riviera Maya, que comenzó igualmente con promesas de desarrollo local y beneficio para las comunidades, fue el referente de una realidad pasada que permitía alertar a la vez que demandar que no se repitiera el esquema de subordinación de las comunidades a los intereses empresariales y la inexistencia de beneficios. El comisario ejidal de X-Yatil, Fray Martín Colli Colli, abundó en este referente.

²⁵¹ He tomado las citas de este epígrafe de mi propia grabación de la Asamblea. Para cotejar y ampliar la información, el acta de la Asamblea puede consultarse en <https://www.inpi.gob.mx/gobmx-2019/trenmaya/acta-de-asamblea-consultiva-x-hazil-sur-15-diciembre-2019.pdf>

Date cuenta cómo empezó la Riviera Maya: todo era muy bueno, era para el desarrollo de nuestro Estado y qué pasó, terminó en hoteles con letreros privados; se apropiaron de nuestras tierras. Vinieron y se apoderaron; acaban con todo, y todos los beneficios se los llevan en otros países, [...] ni siquiera son de acá, se lo llevan a otros lugares. Entonces, ¿dónde quedó esa buena idea del gobierno? Nosotros ya ni siquiera podemos acceder a esos lugares.

El comisario ejidal de Petcacab también tocó el tema para recordar que “cuando la Riviera Maya empezó habló de un gran sueño para el sur de Quintana Roo, pero hoy día vemos que (son) los grandes empresarios los que se llevan la bolsa de dinero y las comunidades que están aledañas a esos desarrollos turísticos solamente proveemos la mano de obra con jornales y salarios que no son muy bien pagados y son muy pocos los beneficios que tenemos.” En su exposición, la Riviera Maya fue también presentada por la condición de competencia desigual que imponía para el comercio de productos del ejido.

Este proyecto va a perjudicar en parte las reservas de montes, no las que están destinadas para conservación pero sí las que están destinadas para aprovechamiento forestal, tal es el caso de Xhazil, Carillo Puerto, Bacalar y otros ejidos que están más arriba, hacia el norte. Yo creo que aquí vale la pena también hablar de que hemos optado como ejido durante años de poner nuestros productos en la Riviera Maya [...] Nosotros como ejidos tratamos de hacer las cosas bien, bajo una estructura de manejo, de un buen programa certificado, que habla de cómo hacer las cosas para que tengamos un bosque sano y haya [ininteligible] para el futuro para nuestros hijos. Nos damos cuenta que la dura competencia de poner nuestros productos en la Riviera Maya ... con el claudestínaje que se da cada día más y el gobierno municipal, estatal, han hecho leyes, han hecho normas que se han quedado en el cajón del escritorio mas no lo han aplicado.

Fray Martín Colli Colli, presidente del comisariado ejidal de XYatil abundó sobre la posición de subordinación en la que los megaproyectos continúan colocando a la población de la zona.²⁵²

²⁵² X-Yatil aparece como una de las comunidades en las que hay registrados dignatarios mayas, lo cual indica que es un Centro Ceremonial según puede inferirse del Oficio emitido a solicitud de Anaid Ortiz en el que

Nosotros somos un pueblo que piensa, que siente, que día a día igual se va adaptando a los cambios, a todo lo que se va transformando en el Estado pero qué pasa, a nosotros nos ven como algo que vamos viendo pasar; nos quieren ver en museos; no es así, estamos acá. Nosotros somos dueños de estas tierras. [...] somos un pueblo en marcha; vamos avanzando y no queremos quedar así en reserva y que nos digan que qué bonitos son los mayas; que en los libros digan qué chingones son los mayas. [...] ¿Cómo vamos a ser chingones si nos estamos dando cuenta cómo se llevan la riqueza y los pueblos mayas siguen jodidos? Nos regalan laminitas cada seis años que llega un presidente municipal. En eso se va perdiendo la manera de vivir de los pueblos. [...] Nosotros estamos de acuerdo como comunidad [se refiere a la implementación del Tren Maya], pero también que nos respondan, ¿no? Muchos años ha sido eso de que en tiempos de campaña ahí estamos, mirando. [...] Somos como un juego nosotros nada más; somos como unos títeres que se mueven cuando hay algo que necesitan, y no debe ser así. [...] Yo represento a mi pueblo entonces traigo la voz y dice que vamos a apoyar al presidente porque vimos que trabaja pero díles que nos responda y no nos falle.

Las palabras del comisario de X-Yatil, recuerdan las que los dignatarios reunidos en el Senado de Quintana Roo dijeron a los senadores (ver epígrafe 3.4), en particular en el uso de imágenes impactantes para describir la instrumentalización de los mayas por parte de la clase política, como la que expresa “somos como unos títeres que se mueven cuando hay algo que necesitan”. Discursivamente, estas imágenes tienen el efecto de mostrar de manera cruda esa relación de subordinación describiendo lo que los mayas son desde la mirada de quienes los instrumentalizan. Es una imagen que contrasta con la auto descripción positiva que aparece también en el discurso, la de un pueblo que está vivo, piensa, siente y se adapta a los cambios y exige ser tomado en cuenta. Esta imagen toma forma gráfica en el mural de Marcelo Jiménez en la plaza central de Felipe Carrillo Puerto y su texto asociado: “La zona maya no es un museo etnográfico, es un pueblo en marcha”.

aparecen los dignatarios registrados por el Instituto para el Desarrollo del Pueblo Maya del Estado de Quintana Roo (INMAYA) (Oficio INMAYA, 2019). En él realizarían guardia 26 dignatarios, 6 de los cuales son mujeres, incluida la que ocupa el cargo de comandante, el rango más alto de la jerarquía.

Los pedidos de beneficios específicos asociados a la construcción del Tren estuvieron también presentes. El alcalde de Tihosuco, Daniel Hets Suts pidió a nombre de sus ejidatarios ser tomados en cuenta para la materia prima que van a utilizar para las vías del tren, como durmientes y piedra molida pero a condición de que Tihosuco sea beneficiado con la mejora en los servicios públicos. “Tihosuco es un pueblo histórico reconocido nacional e internacionalmente; en días pasados se declaró monumento histórico.” También pidió que, de ser posible, se hiciera un estudio para determinar si es viable la desviación del Tren desde los Chunes hasta Tihosuco y de regreso a los Chunes para sacar las cosechas que obtengan los campesinos (pitahaya, miel, madera y otros productos). El sub delegado de Chanchen Comandante pidió la pavimentación del camino de 11 kilómetros que une a Señor con San Antonio Segundo y pasa por Chanchem Comandante. El comisario ejidal de la comunidad de Nueva Loria, pidió apoyo para un proyecto que rescatara aproximadamente 300 montículos y beneficiaria a las familias del lugar, activando programas de apoyo que tenían anteriormente. El comisario ejidal de Tuzik propuso que una ex hacienda que se encontraba cerca de la comunidad, se incluyera como atracción turística

Un ejidatario del ejido de Laguna Kaná (Alfredo Yam Canul) tocó el tema de la reserva de Sian Ka’an.²⁵³ Explicó que el territorio de lo que hoy constituye la reserva de la Biosfera de Sian Ka’an, fue expropiado por Decreto el 20 de enero de 1986, despojándolos así de 528 147 hectáreas de territorio, incluidos 120 kilómetros de costa. Remarcó que, a diferencia de aquel momento, la manera en que se estaba haciendo todo constituía un paso de avance pues para el Tren Maya había una consulta. Insistió, sin embargo, en el patrón de acción utilizado de forma recurrente para la implementación de proyectos de gran magnitud.

Cuando vienen proyectos grandes, siempre nos han utilizado, y nosotros no queremos ser utilizados de ninguna manera. ¿Qué pasó con la reserva de Sian Ka’an? Al año siguiente, aparecen entre los ricachones una organización de los amigos de Sian Ka’an. Ellos han manejado todos los recursos y los fondos

²⁵³ En el acta de la Asamblea Consultiva su nombre aparece tachado pero los ejidatarios de Xmaben y Anexos presentes en la asamblea lo identificaron cuando realizó su intervención.

internacionales. No hemos recibido beneficios de esta reserva. Por eso nos conformamos en un consejo ciudadano para la defensa de Sian Ka'an. No traigo ningún documento. Queremos que el gobierno federal; si va a haber desarrollo, desde luego que podemos ofertar actividades, que no solo sea el Tren Maya, para que nos beneficie. Entendemos que la reserva debe ser regresada a los indígenas para que la administren. Esa es la petición y queremos una reunión sobre este tema.

El comisario ejidal de Chunyaxché y Anexos se refirió también al caso de la Reserva de Sian Ka'an, "porque nos está robando 114 mil hectáreas del ejido Chumyaxche y Anexos que se mantiene como zona achurrada". Insistió, como otros participantes, en la demanda de beneficios para las comunidades en términos de hospitales, escuelas, electricidad y mejora de los caminos y añadió que, a menos que se pagara la indemnización que han venido reclamando durante más de 10 años, no iban a aceptar la construcción del Tren y su paso por el ejido.

El pago de la indemnización por la carretera 307 en el tramo Felipe Carrillo Puerto-Tulum como condición para aceptar el paso del Tren Maya por tierras ejidales, fue un reclamo compartido por los cinco ejidos afectados: Felipe Carrillo Puerto, Chumpón, Xmaben y Anexos, Pino Suárez y Chunyaxché. Ignacio Ek Ek, comisariado ejidal de Xmaben y Anexos, explicó que reconocían que el tren podía resultar beneficioso, y que incluso podrían contribuir con los durmientes de la vía, pero era necesario realizar el pago de la indemnización debida.²⁵⁴

²⁵⁴ Los artículos 93 y 94 de la Ley agraria establecen que, en caso de expropiaciones de tierras ejidales o comunales corresponde una indemnización que debe ser tramitada y realizada por el organismo encargado de la obra; en este caso, la Secretaría de Comunicaciones y Transporte. El artículo 93, que establece las causas de utilidad pública que pueden justificar la expropiación de bienes ejidales y comunes, refiere en el punto 7 como una de ellas "la construcción de puentes, carreteras, ferrocarriles, campos de aterrizaje y demás obras que faciliten el transporte, así como aquellas sujetas a la Ley de Vías Generales de Comunicación y líneas de conducción de energía, obras hidráulicas, sus pasos de acceso y demás obras relacionadas. El artículo 94 establece que "la expropiación deberá tramitarse ante la Secretaría de la Reforma Agraria. Deberá hacerse por decreto presidencial que determine la causa de la utilidad pública y los bienes por expropiar y mediante indemnización. [...] Los predios objeto de la expropiación sólo podrán ser ocupados mediante el pago o depósito del importe de la indemnización, que se hará de preferencia en el fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal o, en su defecto, mediante garantía suficiente" (Ley Agraria, Capítulo IV, Artículos 93 y 94, <https://mexico.justia.com/federales/leyes/ley-agraria/>).

En el acta de la Asamblea ejidal de Xmaben y Anexos presentada en la Asamblea Consultiva se puede leer que aceptarán el cruce del Tren Maya por el ejido “siempre y cuando sean resueltas nuestras exigencias, mismo que precisamos en los siguiente puntos”:

1. Que la SCT [Secretaría de Comunicación y Transporte] Federal o en su caso el Gobierno Federal indemnice al ejido antes del día 20 de diciembre de 2019, por la ocupación y afectación que propició en nuestro el cruce de la supercarretera 307 Ruta Felipe Carrillo Puerto – Tulum Q. Roo (18 años se viene exigiendo)
2. Después de la indemnización correspondiente de la supercarretera solicitamos al Gobierno Federal a sentarnos de manera particular antes que termine el presente mes de diciembre de 2019, para precisar las bases y las condiciones del cruce del Tren Maya en nuestro ejido. (Acta del ejido de Xmaben y Anexos leída en Asamblea Regional de X-hazil, copia facilitada por el comisario ejidal).

Durante los días anteriores a la Consulta regional, el tema del Tren Maya fue el centro de la conversación entre ejidatarios y dignatarios en los ejidos y comunidades de la zona. Habían sido convocados a las asambleas ejidales para escuchar la información sobre el Tren Maya y consensuar una opinión al respecto. La reunión del ejido de Xmaben y Anexos se realizó el 8 de diciembre. Acompañé a don P. y al concluir, conversé a la salida con varios ejidatarios. Los comentarios expresaban incertidumbre sobre el Tren Maya. Se quejaban de tener poca información. “En verdad no sabemos”; me dijo uno de ellos. “Dicen que va a ser mejor porque vamos a poder viajar, pero no sabemos cuánto va a costar el pasaje, ni bien por dónde va a pasar”. La perspectiva de viajar no parecía convencerlos como uno de los beneficios directos y les preocupaba si en verdad iban a poder viajar en el tren una vez que estuviera construido.

El Tren Maya, que las autoridades del gobierno rebautizaron como *Tzimin K’aak* (“caballo de fuego”), no sería la primera vía de tren que atraviesa el territorio *máasewal*. El ejército mexicano había abierto caminos y construido carreteras en las que se colocaron tendidos de telegrafía como parte de la estrategia de

penetración en el territorio que condujo a la toma de Chan Santa Cruz en 1901. La vía *decauville* que trasladaba el chicle desde Santa Cruz hasta Vigía Chico en la primera década del siglo XX se convirtió más tarde en emblema de la imposición del gobierno mexicano y fue destruida cuando la capital rebelde fue devuelta a sus dueños en 1915. Más tarde, las carreteras nuevamente atravesaron el territorio en medio de discusiones sobre las implicaciones y los significados de tal intromisión.

Los caminos tienen significaciones diversas que remiten a la apertura o el cierre a la realidad exterior y hablan de la libertad y la esclavitud, como categorías que engloban una apreciación crítica de la historia y los tiempos presentes y futuros (Sullivan 1991: 182-185). La apertura o el cierre de los caminos son una potente metáfora que captura la reflexión sobre la relación con ese mundo exterior con el que, a menudo, han estado en conflicto.

El profeta Florentino Cituk había profetizado a inicios del siglo XX, mientras los rebeldes vencidos vivían huyendo en la selva, que los caminos se abrirían y ello significaría una relación con los extranjeros, con los *ts'ules*. “Hoy caminamos de piedra en piedra por caminos ocultos. Pero habrá, dice El, el Dios Verdadero, habrá apertura de todos los caminos. Comeremos juntos con el extranjero. Comeremos juntos con nuestro enemigo. Conversaremos con él. Vendrá el tiempo en que caminos blancos se cruzarán en Noh Cah Santa Cruz” (Cituk en Sullivan 1991: 182). La memoria recoge también que incluso Sylvanus Morley se habría referido a esa apertura al decir “ahora los caminos están cerrados [pero] esos caminos se abrirán en los Días Finales” (Sullivan 1991: 182).

“Hablar hoy de “caminos abiertos”, pues, -nos dice Sullivan- es invocar una imagen que sugiere el libre movimiento y la comunicación de las gentes, crudamente contrastada con los “caminos cerrados” de la época de la esclavitud (“nunca escaparás”) y los “caminos cerrados” de la guerra, cuando la gente tenía que “encerrarse” en la selva por temor a los enemigos.” Una de las posiciones respecto al Tren Maya que escuché, en este caso de un dignatario del centro ceremonial de Cruz Parlante, fue que oponerse al tren sería inútil, pues su llegada era inevitable, en tanto había sido profetizada antes. La explicación de sucesos

presentes como manifestaciones de profecías previas, es algo recurrente en la especulación maya *máasewal* sobre las condiciones y los sucesos del tiempo presente. Remite también, en el caso particular de un proyecto que involucra la apertura de vías de comunicación, a la discusión sobre los caminos abiertos y cerrados, la libertad y las condiciones de la relación con los ts'ules.

Algo relevante que plantea Sullivan es que la relación entre “caminos abiertos” y la libertad imaginada no es la relación de los medios invocando los fines que subyacen a la retórica de la élite de Yucatán (Sullivan 1991: 187), y que anima todavía hoy las visiones de progreso implícitas en mucha de la propaganda sobre el Tren Maya. En esa relación las carreteras y las vías férreas son celebradas como medios que permitirán avanzar en la dirección del progreso. En el caso del Tren Maya, esa relación entre medios y fines es explicitada en la idea de que el tren permitirá recibir y mover más turistas, y el turismo traerá desarrollo a la región, de forma no muy diferente a como la élite yucateca percibía el tren entre Santa Cruz y Vigía Chico; una vía de comunicación que permitiría completar el ciclo de explotación del chicle al trasladarlo a la costa y que traería, en consecuencia, el desarrollo de la región. Para los mayas, sin embargo, tal relación es más bien “la invocación de causas mediante la mención de efectos” (Sullivan 1991: 187). Los caminos abiertos no son el medio para un fin aún por lograr sino la expresión de fenómenos ya existentes, a la manera en que un camino indica el tránsito continuo de personas. Hablar de caminos abiertos como un estado deseable es desear o convocar el estado de comunicación y movimiento que representan.

La reflexión sobre el estado cerrado o abierto de los caminos está directamente asociada a las ideas de libertad y esclavitud y no se encuentra exenta de las ambigüedades impresas en la metáfora por una situación histórica marcada por la conflictividad. “[Los mayas] hablan de la apertura de caminos y del advenimiento de la libertad como de beneficios dudosos y transitorios. Los tiempos de la esclavitud han pasado sí, pero la libertad de hoy también implica trabajar muchas

horas y el gobierno no cesa de intervenir en sus vidas” (Sullivan 1991: 188). Sullivan propone que la ambivalencia sobre la recién lograda libertad surge

de la complicidad de los propios mayas en la construcción de este modo de vida como trabajadores, consumidores y ciudadanos de México. Una vez irremisible y adecuadamente hostiles hacia los no mayas, según su propio pensamiento, consintieron en hablar con el enemigo, en traficar con él, en permitirle que se instalara entre ellos e incluso que los gobernara. Con el tiempo aceptaron escuelas, préstamos, asistencia técnica en agricultura, pago de salarios, misioneros y una autoridad civil bajo la ley mexicana. Entretanto, ridiculizaban y rechazaban a sus contemporáneos más recalcitrantes, quienes predicaban la resistencia contra el enemigo, ordenada por la divinidad. Incluso la mayoría optan por vestir como extranjeros, abandonando los atuendos característicos y los adornos de sus predecesores por prendas manufacturadas por comerciantes ambulantes y del pueblo” [...]

Las referencias desdeñosas a quienes abandonaron al Dios Verdadero por los fugaces beneficios de la prohibida confraternización con el enemigo -expresada en sucintas imágenes acerca del deseo de dulces, café, ropas de confección y dinero- son autocríticas indirectas y lamentos tardíos (Sullivan 1991: 191).

Esta percepción compartida por Sullivan es relevante en tanto da cuenta de una visión autocrítica sobre la propia participación de los mayas *máasewalo’ob* en la construcción de sus condiciones de vida actuales. Tal crítica hacia lo interno ha sido siempre parte de la reflexión política. Aparece en el *Almaj Taan* cuando la Cruz exhorta a no trabajar sin pago para los generales (Ver epígrafe 1.2) y es un elemento constitutivo de la tensión permanente entre la negociación y la negación radical a ella que atraviesa toda la historia maya *máasewal*. Pero no se trata de una crítica hacia los *máasewalo’ob* en general, sino hacia aquellos que abandonan las normas colectivas y deciden aliarse con el enemigo o el adversario. En mi estancia en Señor, Tixcacal y Chumpón, no escuché recriminaciones generalizadoras, sino dirigidas más bien a personajes específicos que, por su relación demasiado estrecha con los ts’ules, habían terminado perjudicando a su pueblo. Si bien Francisco May es la figura paradigmática de este tipo de

personajes y es recordado como un traidor que los vendió a los mexicanos, la recriminación -y como vimos en el capítulo anterior, también las estrategias para disminuir o negar su poder- alcanzan a prácticamente todo aquel que acumule poder fuera de las normas de la vida colectiva.

Las reflexiones de Lorena Martos Sosa sobre la propuesta de Paul Sullivan, son más cercanas a lo que escuché de los *Nojoch* y me permitirán contextualizar y aportar una interpretación sobre la significación de los “camino abiertos” cuando estos son concretamente carreteras y vías férreas y en particular sobre la posición de los ejidatarios de Xmaben y Anexos sobre el Tren Maya.

Al comentar sobre la interpretación de Sullivan en relación con el tiempo presente como uno de libertad y el pasado como un tiempo de esclavitud y el carácter ambiguo de la libertad actual, la investigadora Lorena Martos Sosa opina: “lo que encuentro significativo es que al conceptualizar el presente como una ganancia neta sobre el tiempo anterior de autogobierno *masewal*, Sullivan excluye la existencia de una oposición *máasewal* a los *dzuloob* en el presente. Para él, esta oposición solo existe en una aspiración futura de emancipación anunciada por la profecía apocalíptica” (Martos Sosa 1994: 12). Basada en el hecho de que muchas de las opiniones sobre el presente de libertad que recogió entre los *nukuch máako’ob* coinciden en describirla a partir de los efectos negativos resultantes de la unidad con los foráneos, concluye que la idea de la libertad no sólo es ambigua sino de un signo negativo impreso sobre la vida *máasewal* por el contacto demasiado estrecho con los foráneos. Algunas referencias a esta relación demasiado cercana incluyen la promoción del alcoholismo, la imposibilidad de esconderse en ningún lugar y la cooptación por parte de los mexicanos.²⁵⁵ Así, la ambigüedad implícita en la referencia del momento presente como uno de libertad, asociado con la apertura de caminos, lleva consigo una reflexión sobre las consecuencias negativas de tal apertura.

²⁵⁵ “En el pasado, los *nukuch máako’ob* castigaban la borrachera, pero ahora el gobierno la promueve”, le dijo Don Roberto (en Martos Sosa 1991: 12). “Antes, nadie entraba o salía del territorio, pero ahora que hay libertad, uno conoce a todos los extranjeros” -le dice Don Alejandro (en Martos Sosa 1991: 12)-. “Después de mezclarnos con los mexicanos, el intercambio desigual mantiene pobres a los *masewales*; ¿eso no es esclavitud?, don Alejandro (en Martos Sosa 1991: 13).

La reflexión de Martos Sosa se extiende para reconocer que la concepción de los *nukuch máako'ob* sobre el tiempo de *libertad* es uno entendido como aquel tiempo profetizado en que los ts'ules gobernarían nuevamente a los *máasewalo'ob* en su propia tierra (Martos Sosa 1994: 14). “Llegué a comprender – reflexiona- que los masewalooob se habían apropiado de las nociones externas de *esclavitud* y *libertad* y le habían otorgado un significado propio. Comodidad y ausencia de sufrimiento no constituían para los masewalooob los rasgos definitivos de un tiempo más positivo” (Martos Sosa 1994: 14).

La unidad con Dios y entre ellos mismos era más crucial en definir la naturaleza de un período. El tiempo pasado de auto gobierno fue más difícil, pero estaban más cerca de Dios. Visto bajo esta luz, el presente no era considerado un tiempo mejor que el pasado. La *Libertad* emergía como una era más fácil que las anteriores -un tiempo de coexistencia pacífica, pero una en la cual los *Macehualooob* quedaban una vez más subordinados a los *Dzuloob*, con su influencia empobreciendo a los *Macehualooob* y amenazando la unidad que tenían entre ellos mismos y con Dios (Martos Sosa 1991: 14).

Algunos de los tópicos que caracterizan este tiempo de sujeción a los *ts'ulo'ob* recogidos por Martos Sosa son la restricción del uso de la selva, la privatización y ocupación de tierras y de forma explícita la subordinación. Son temas que, como vimos anteriormente, formaron parte de las reflexiones más generales en relación con el Tren Maya durante la Asamblea Consultiva de Xhazil y los vimos también en la presentación en el Senado en la discusión sobre el Gran Consejo Maya.

El rol de los caminos en estas restricciones mencionadas por los *nukuch máako'ob* es fundamental. Según Martos Sosa, los caminos no invocaban para ellos el viaje seguro, la libre comunicación o la interacción -uno de los argumentos fundamentales en la campaña oficial sobre el Tren Maya- sino una imagen de aprisionamiento. La multiplicación de los caminos vuelve inviable el escape hacia la selva, opción a la que habían recurrido en muchos momentos anteriores de la historia y que aparece en la reflexión histórica como una de las significaciones de los caminos cerrados: la posibilidad del aislamiento del mundo exterior.

Una consecuencia fundamental -para Martos Sosa- de esta visión del tiempo de la libertad como uno de sometimiento a los ts'ules, es que da cuenta de la articulación de una oposición a los mexicanos en el tiempo presente; el presente es una continuación de la lucha en una forma más sutil (Martos Sosa 1994: 16). Así, las categorías de esclavitud y libertad, al ser resignificadas, sirven a la comprensión del presente y la articulación de formas de lucha más sutiles.

El territorio se constituye, como hemos visto, también a través de recorridos. No hay mapa sin recorridos ni territorios sin trayectorias. Los caminos mismos son resultado del andar por ellos. Los recorridos habituales crean caminos más definidos. Los mayas *máasewalo'ob* actúan la territorialidad también en movimientos a través de caminos que conectan a los pueblos y los *Santos Kaj* a través de peregrinaciones y convites. Las carreteras y las vías férreas, sin embargo, no son producidos por esos movimientos. Son irrupciones desde el exterior, líneas de ruptura arbitrariamente ubicadas que se superponen a las trayectorias que crean la territorialidad interna del territorio maya *máasewal*. Eran vistas de esta forma -como irrupciones- cuando, después de la toma militar del territorio, se construyeron las primeras líneas férreas; “los rebeldes aún armados contemplaban esos avances como una invasión hostil, y de hecho eso eran” (Sullivan 1991: 187).

Una característica fundamental de las rutas como las carreteras construidas para facilitar el acceso a los sitios de la Riviera Maya (por ejemplo, la ruta Felipe Carrillo Puerto-Tulum de la carretera 307 que atraviesa el ejido de Xmaben y Anexos) y también de las vías sobre las que transitará el Tren Maya, es que no son caminos que evoquen o nazcan de relaciones previamente existentes entre las comunidades dentro del territorio. No son rutas o caminos mayas o que hayan sido solicitados por ellos. Se trata de proyectos que, nacidos del gobierno o los empresarios, se imponen sobre la cartografía del territorio; rutas disruptivas que se superponen a otros caminos y crean divisiones en lo que es una cartografía discontinua, móvil, y generada por relaciones entre humanos y con no humanos.

Las vías carreteras o ferroviarias se superponen a esos caminos, aunque no necesariamente los interrumpen. La peregrinación entre Chumpón y Tixcacal por ejemplo, no ha sido interrumpida o cambiada de ruta por la existencia de una carretera que permitiría hacer el mismo recorrido. Entre ambos puntos, dos trayectorias diferentes son posibles; una que sigue el camino abierto por la carretera y otra que se adentra en la selva. Cada una tiene su propio sentido. La primera requiere dinero para pagar el transporte, es más larga, no es para ser caminada; la segunda es la de un grupo que camina, lleva sus alimentos y carga con la Santísima para llevarla a salvo a la Iglesia donde será celebrada.

Interrumpen, sin embargo, la continuidad del territorio mismo. Por ejemplo, una línea de tren impediría el paso de un lado al otro de las tierras ejidales. Preocupaciones que no escuché durante el período de la consulta sino en mi última estancia en agosto de 2022 fueron referidas al acceso a tierras para la milpa, o a cómo iba a ser posible cruzar de un lado a otro y a cuánta distancia estarían los pasos.

La apertura de nuevas rutas de caminos dentro del territorio maya *máasewal*, remite a la reflexión de las significaciones de la apertura y el cierre de los caminos; y estas adquieren pleno sentido a la luz de las categorías propias de esclavitud y libertad. La capacidad de los ts'ules de decidir abrir rutas no deseadas o pedidas es una expresión de la categoría *libertad* entendida como condición de sometimiento de los mayas *máasewalo'ob*, que suelen tener poca o nula participación en dichas decisiones. La posibilidad de oponerse directamente, para lo cual durante mucho tiempo continuaron buscando apoyos -los pedidos a Sylvanus Morley son emblemáticos de esa intención- no es ya viable y recurren a vías indirectas en las que no deja de haber confrontación y/o negociación. La reacción al Tren Maya hoy no es comparable a las reacciones que despertó la construcción de la carretera Felipe-Carrillo Puerto-Valladolid y que dividió en dos partes al pueblo de Señor. Más que una oposición abierta, las reacciones son más cercanas a la suspicacia; las promesas de mejoramiento de la vida no pueden ser tomadas completamente en serio, pues no han sido nunca cumplidas y porque a

pesar de toda la retórica de la consulta libre e informada y de haber sido convocados para exponer su posición, sospechan que una oposición total no serviría de mucho.

Quizás estas consideraciones puedan ayudar a comprender la posición de los ejidatarios de Xmaben y Anexos, muchos de ellos a su vez dignatarios de la Iglesia, como he comentado anteriormente. Una vez discutida en la Asamblea, la decisión fue exigir el pago de la indemnización por las tierras usadas para la construcción del tramo Felipe Carrillo-Tulum de la carretera 307 como condición para la aceptación del paso del Tren Maya por tierras ejidales. En una mirada superficial, esta posición pudiera verse como puro pragmatismo de parte de los mayas *máasewalo'ob*, o como un deseo de obtener dinero fácil. Esa sería, sin embargo, una interpretación limitada. La exigencia de indemnización es una forma de reivindicar la propiedad sobre el territorio, en un contexto de reconocida subyugación de los *ts'ulo'ob* pero en el que de todas formas es posible realizar (aunque con un alcance limitado) maniobras de oposición, negociación y resistencia a la dominación.

Los mayas *máasewalo'ob*, o al menos varios de los que conocí, continúan sintiendo como una intromisión el uso de sus tierras para fines gubernamentales. Comentarios sobre el Bachillerato ubicado en Señor señalan esa idea. Conversando una tarde sobre el inicio del curso escolar, dos personas me comentaron que debían pagar la inscripción de sus hijos. Pregunté por qué tenían que hacer eso, e insinué que estaba mal. Me replicaron que tenían que pagar realmente por todo. Mientras las dos mujeres con las que hablaba me detallaban todo lo que debían pagar, los hombres que las acompañaban repetían en tono de molestia que la obligación del pago era un abuso porque sus hijos estudiaran en un lugar construido en sus tierras; “más bien el gobierno debería pagarnos” - concluyó uno de ellos.

Todavía hoy, cuando el territorio ha sido objeto de una fragmentación que no nació de las dinámicas internas de territorialización (la implicada por las dotaciones ejidales y sus desarrollos ulteriores) -aunque un proceso de negociación permitió

hacerlas confluir con tales dinámicas- la posibilidad de multiplicar los asentamientos es materia para pensar y concebir replanteos territoriales. Cuando llegué a Tixcacal por primera vez en agosto de 2018, fui requerida para buscar los documentos originales de la dotación ejidal. Un grupo de oficiales de la guardia de Tixcacal había discutido entre sí y llegado a la conclusión de que cuando se realizaron las mediciones para la delimitación del ejido, había quedado un fragmento de varias hectáreas sin contemplar y que ese espacio no considerado (que al no ser tierra ejidal era por tanto propiedad estatal) tenía suficiente espacio como para construir un nuevo pueblo. La construcción de ese nuevo pueblo podría ser el hogar de, entre otros, los hijos que no hubieran sido beneficiados con la herencia ejidal para que pudieran quedarse a vivir y trabajar. Es importante recordar que sólo uno de los hijos varones puede heredar la pertenencia al ejido, lo que hace que el resto de los hijos e hijas no tengan derecho a la tierra ni forma de subsistencia dentro de la dinámica del ejido. La indagación sobre el terreno disponible para construir un nuevo pueblo resultó infructuosa, y la posibilidad de cualquier reestructuración o ampliación parece haber llegado a un punto sin retorno.

La perspectiva que plantea el Tren Maya en relación con la autonomía territorial y los reclamos históricos de los mayas *máasewalo'ob* no es nada promisorio. El progreso, el desarrollo y la integración continúan siendo las promesas nunca cumplidas del Estado nación o, por seguir la metáfora de los propios mayas *máasewalo'ob*, las promesas nunca cumplidas de la libertad bajo el dominio de los *ts'ules*.²⁵⁶ Un análisis crítico del proyecto del Tren Maya por sí mismo obliga a reconocer, tal como muchos de los participantes de la Asamblea Consultiva en XHakil en 2019 expresaron públicamente, que la implementación de un mega proyecto de desarrollo no conduce directamente a la pretendida integración y ni siquiera necesariamente al mejoramiento de las condiciones de vida de las personas de las regiones por donde pasará el tren y plantea. La Riviera Maya - megaproyecto anterior que sirve de contraste- si bien se convirtió en fuente de trabajo para muchos jóvenes de la región, también consolidó y reforzó la asimetría

²⁵⁶ Ver, para un análisis prospectivo sobre la implementación del Tren Maya, Gasparello *et al* 2019.

y las condiciones de desigualdad en las que los pueblos indígenas participan en los emprendimientos del capital.

El avance de los megaproyectos está indisolublemente ligado a la pérdida del territorio. Aún en la fase de diseño y/o constructiva, el Tren Maya está generando ya la exacerbación de las dinámicas de despojo territorial propias de la implementación de los emprendimientos turísticos a gran escala en la región. La posibilidad de vender las parcelas individuales de las tierras ejidales ha hecho posible la venta de terrenos y en muchos casos, estas ventas de terrenos se producen luego de procesos de penetración en las asambleas ejidales. Un ejemplo emblemático de un proceso de este tipo es el ocurrido en la isla de Holbox, en la Riviera Maya (Bolan Sorchini 2017). Las disputas internas respecto a la posibilidad de vender las tierras se multiplican y la definición de una posición que aboga por negociarlas individualmente para rentar o vender y otra que aboga por la conservación de las tierras en carácter de territorio ejidal, espeja de alguna manera la disputa sobre la posibilidad de negociar o no con actores foráneos. Posterior a la realización de las Asambleas Consultivas, una de las cuales fue la de X Hazil Sur, el gobierno mexicano pagó a los ejidos que reclamaban la indemnización, y ha avanzado también en negociaciones que harán posible construir las instalaciones que complementarán el Tren, en tanto proyecto de reconfiguración territorial. Por ejemplo, el ejido de Chunyaxché y Anexos recibió ya una indemnización por el uso de 1200 hectáreas que se destinarán a la construcción del Aeropuerto Internacional Felipe Carrillo Puerto, en Tulum.²⁵⁷

Este epígrafe, colocado al final de un capítulo que ha intentado analizar las dinámicas de territorialización para dar cuenta de la densidad de las relaciones que se entretajan en el espacio socializado y el lugar que ocupan en ellas las entidades no humanas y las Santísimas, se conecta no solamente con las reflexiones que la esclavitud y la libertad generan alrededor de la vida colectiva y el lugar que juegan en ella las relaciones con lo ts'ules. Las dinámicas que

²⁵⁷ <https://noticariবেনinsular.com.mx/impulso-a-la-zona-maya-aeropuerto-de-tulum-en-terrenos-del-ejido-chunyaxche-fcp/>

constituyen y generan territorio, pueden ser entendidas a través de una cartografía generada por relaciones entre humanos y de humanos y no humanos en la creación de asentamientos y en los movimientos a través de ellos. Se trata de una cartografía en la que se entrelazan sitios socializados (poblados, milpas) con zonas pobladas por entidades de otra temporalidad que existen en estado de latencia y descubren la inestabilidad fundamental del mundo social. Estas dinámicas ocurren en territorios que en una escala más amplia se transformaron, en el devenir histórico, de una zona efectivamente ocupada durante el tiempo de guerra a un conjunto de tierras ejidales de propiedad colectiva que marcaron, en el proceso de transformación de una forma en otra, la incorporación a las normas estatales y generaron nuevos espacios de conflictividad.

La territorialidad está también imbricada en las tendencias de acumulación del poder en la medida en que la pretensión de homogenizar y someter el colectivo al mando de un jefe o una entidad única ha involucrado con frecuencia el control del territorio y así mismo, las prácticas de limitación del poder acudieron a desplazamientos en el territorio hasta que esos desplazamientos se volvieron imposibles. Dicho de otra forma, la acumulación del poder y/o su transformación en poder coercitivo, suele involucrar un movimiento hacia la agrupación territorial bajo un mando único, que se superpondría a la unidad política constituida por un centro ceremonial y sus pueblos asociados. Las prácticas que intentan limitar este movimiento, ocurren y tienen también una dimensión territorial, que recurre con frecuencia a movimientos y fragmentaciones de las unidades previas. Hemos visto antes cómo la socialidad maya *máasewal* tiende a la fragmentación y la multiplicación hasta momentos muy recientes de la historia en los que, debido a las restricciones ejidales, el espacio disponible ha sido reducido de forma considerable.

Las presiones que un proyecto como el Tren Maya impone sobre el territorio con todas las dinámicas asociadas a los caminos abiertos y la vulnerabilidad que conllevan, me lleva a preguntarme si las dinámicas que hemos estado analizando de limitación del poder -fragmentación, multiplicación, desacreditación colectiva a

través de comentarios y rumores, desconocimiento, abandono y destitución de los jefes- serán suficientes para contrarrestar los efectos de la implementación del Tren. En una primera mirada, la respuesta aparece como negativa. Como en otros momentos de la historia, las fuerzas que apuestan por la homogenización y la centralización del poder dentro de las comunidades *máasewalo'ob* encuentran líneas de confluencia con la pretensión de homogenización estatal, que viene siempre acompañada del control político del territorio. Sin embargo, la emergencia de una fuerza capaz de recuperar y reinstaurar un modo de existencia, es siempre un horizonte posible. Esa es, al menos, la enseñanza que habita el nacimiento del pueblo maya *máasewal*, hijo de la Santísima y sus mandamientos.

CONCLUSIONES

Conviene, en el intento de abrir reflexiones y preguntas que la política *kruso'ob* permite pensar, recapitular lo que se ha analizado a lo largo del texto. El momento fundacional del colectivo maya *máasewal*, en un proceso de etnogénesis, está atado a la aparición y el anuncio de un mensaje de guerra desde una Cruz que la historiografía denomina Cruz Parlante por aquel rasgo que la distinguía: su capacidad enunciativa. La comunidad seguidora de la cruz, que en el *Almaj T'aan* o, como se conoce en los libros de historia, Proclama de Juan de la Cruz, se creó a sí mismo como colectivo dotado de una misión, la de impulsar una guerra contra los yucatecos para recuperar la autonomía y escapar de las duras condiciones de vida impuestas por la explotación en las haciendas. La identidad de la Cruz es mejor entendida como una confluencia de identidades disímiles cuya confluencia es posible a partir de las posiciones de mediación que ocupa en relaciones diversas. Por tal razón se convierte en un nodo de agenciamientos disímiles que van desde el establecimiento de relaciones con foráneos hasta la especulación reflexiva sobre el presente y el futuro.

En los primeros años de la guerra, a través de la acción ritual y la escritura, la Cruz Parlante permitió condensar las ramas militar y religiosa del movimiento *kruso'ob* pero tal situación cambió a mediados de la década de 1860 asociada probablemente a la concentración del poder en manos del caudillo Venancio Puc. Desde entonces, la jerarquía de mando entre los mayas *máasewalo'ob* combina una autoridad política y una religiosa, donde la primera ejerce una función de soporte y consejo más que de conducción de los asuntos colectivos. Por otra parte, la Cruz no se expresa ya directamente, sino que sus designios deben ser develados a partir de señales. La Cruz, que dio lugar posteriormente a otras cruces que se conocen hoy como Santísimas, fue un actor protagónico en un emprendimiento que permitió la creación de un territorio autónomo durante medio siglo y, a lo largo de las transformaciones posteriores resultantes de la apropiación del territorio por parte del ejército mexicano y los consecuentes procesos de adaptación (con renuencia en muchos casos) a las dinámicas del Estado nación,

continuó siendo el elemento articulador de la vida de las comunidades y de las relaciones entre ellas. La Cruz es fundamental en el nacimiento y establecimiento de los centros ceremoniales y se encuentra asociada al fenómeno de fragmentación y consecuente multiplicación de los mismos. En décadas más recientes, las Santísimas no están necesariamente atadas a la fundación de nuevos centros ceremoniales, pero sí a movimientos internos que manifiestan dinámicas similares.

La organización social creada alrededor de las Cruces consiste en una jerarquía religiosa-militar conformada mayormente por hombres (aunque en los últimos años se han incorporado también mujeres) que se organizan en compañías para realizar guardias rotativas en las iglesias que albergan las cruces y cumplir las obligaciones rituales del servicio. Uno de los momentos fundamentales de la vida colectiva consiste en la celebración de las fiestas dedicadas a las Santísimas, que movilizan un sistema de organización compuesto por grupos que tienen a su cargo la organización de todas las acciones de la fiesta.

Durante el tiempo de la fiesta es posible observar las concepciones políticas de los *máasewalo'ob*. Fundamentalmente en los orígenes de las fiestas, en muchos aspectos similares a las fiestas de los pueblos de Yucatán del siglo XIX, es posible reconocer la puesta en escena del poder coercitivo como farsa marcada por la burla hacia un tipo de poder que, buscando ejercerse de manera despótica, no logra nunca su cometido. Históricamente, esta puesta en escena satiriza la posición de los mayordomos yucatecos de las haciendas. Con el paso del tiempo, tal representación quedó personificada en la figura del *chí'ik*, un actor ritual que combina su comportamiento de bufón con el rol de organizador principal. Al mismo tiempo, la fiesta misma es posible porque los diputados, jefes de los grupos que conforman la organización festiva, son capaces de incorporar a los dignatarios de la iglesia e incluso a otras personas que desean participar ofrendando y "beneficiando" un cerdo, en una dinámica de colaboración grupal. Se trata de una dinámica de subjetividad activa que se basa en la capacidad del diputado de ganarse la confianza de los participantes y estimularlos a comprometerse con la

entrega de ofrendas (fundamentalmente cerdos y también gallinas) y el trabajo involucrado en su sacrificio y la preparación y entrega del *matan*. Hay aquí dos concepciones diferenciadas del poder político, o más bien del poder coercitivo y la autoridad basada en el prestigio y la capacidad de mover a otros a la acción. El primero es presentado como farsa y el segundo ejecutado en la práctica como la forma reconocida de hacer posible la organización de la fiesta con todas las complejidades de la misma.

Otra dimensión del poder político se establece a través de la organización jerárquica que, en ausencia de mejor término, continúo llamando religiosa-militar, pero conciente de que el término no refleja la forma en que una y otra dimensión de la organización, se constituyen. Esta organización está compuesta de cargos militares que van desde el soldado raso o vaquero hasta el General, máxima autoridad militar y desde los rezadores hasta el Patrón, máxima autoridad religiosa. Tal estructura podría parecer estable, y es posible reconocer en el plano discursivo la existencia de normas que presuponen tal estabilidad -como el hecho de que los cargos son vitalicios- y que, en la práctica, contrastan con la existencia de múltiples casos de destitución, abandono, diseminación de rumores y creación de un estado de opinión favorable a la destitución o el desconocimiento de la autoridad de los jefes principales.

Estos dispositivos suelen operar en particular cuando hay procesos de concentración de poder en los que los jefes desconocen su obligación de tomar en cuenta las opiniones del grupo, así como de redistribuir los recursos y mantenerse al margen de las maniobras de los agentes estatales por apropiarse o impedir la capacidad de las comunidades de tomar decisiones sobre su propia vida. Estos procesos de concentración del poder se han dado en las últimas décadas al amparo del poder estatal, por ejemplo en la participación de los jefes *máasewalo'ob* en organizaciones creadas por el Estado de Quintana Roo para controlar a las comunidades a través de sus representantes en dichas organizaciones. Sin embargo, no puede entenderse la tendencia a la concentración del poder como un fenómeno proveniente de la intromisión estatal

pues también ha ocurrido en momentos en que tales fuerzas no tenían participación alguna en la vida maya *máasewal*, fundamentalmente durante los tiempos de guerra. La excesiva convivencia, el intento de negociar, la aceptación de las normas de entidades foráneas, ha sido a lo largo de la historia maya *máasewal*, una de las razones esgrimidas para cuestionar a los jefes. Tal razón es resultado de una construcción de la diferencia con los foráneos en términos radicales, siendo considerados enemigos y posteriormente no enemigos directos pero sí figuras que, por su propia naturaleza, no pueden considerarse dignos de confianza.

Recientemente, el conflicto por el Gran Consejo Maya ha puesto de manifiesto de forma aguda la pugna entre las tendencias que intentan disminuir el poder de los jefes y aquellas que, con el amparo del Estado de Quintana Roo, pretenden concentrar el poder de la toma de decisiones al constituirse como una entidad que agruparía los diversos centros ceremoniales. Tal forma de organización es espuria pues no corresponde a las lógicas de organización de los mayas *máasewalo'ob* quienes, aunque comparten una historia común y una serie de prácticas sociales y el servicio a las Santísimas, conservan su autonomía y establecen relaciones a partir de convites y peregrinaciones en las que en ningún caso la autoridad de un centro ceremonial podría imponerse sobre otro.

Las dinámicas de poder son una de las fuerzas que a través de la historia han dado forma al territorio maya *máasewal*, pues la concentración de poder suele ir asociada a la capacidad real o a la pretensión de gobernar y controlar un territorio concebido unitariamente. Esto ha sucedido en varias ocasiones en la historia, comenzando con el intento de Jacinto Pat de nombrarse Gobernador y hasta el presente, aunque tal pretensión territorial se expresa actualmente más bien a través de la pretensión de un mando que agrupa y se coloca por encima de los centros ceremoniales y sus diversos pueblos.

El territorio no puede ser, sin embargo, limitado a una interpretación que tome en cuenta únicamente este tipo de disputas y requiere considerarlo también a partir de la prácticas de territorialidad que lo dotan de densidad existencial y a través de

las cuales es posible reconocer la construcción de una socialidad imbricada con actores humanos y no humanos y, de manera destacada, una concepción sobre la inestabilidad constitutiva de un mundo que será posible mantener en la medida en que los *máasewalo'ob* cumplan sus obligaciones rituales y escuchen las señales de las Santísimas. La cartografía territorial maya *máasewal* es así una de discontinuidades marcada por zonas que escapan a una completa socialización y se encuentran habitadas por entidades como los *k'ak'as iik'o'ob* (vientos malignos), algunas de las cuales son ruinas de los tiempos de guerra. Las Santísimas aparecen, a la luz de esta cartografía, como las fundadoras del espacio propiamente social.

El territorio maya *máasewal* fue generado en una situación de guerra a partir de la ocupación efectiva de un espacio en los márgenes geográficos del Oriente de la Península de Yucatán y también en los márgenes del ordenamiento colonial, pues se trataba de una zona habitada antes de la guerra principalmente por prófugos del orden social (piratas, mayas que habían huido al monte, cimarrones), y alcanzó su máxima extensión en la década de 1890. Como vimos en el recorrido panorámico que aparece en el primer capítulo, las fronteras que definieron en 1902 el Territorio Federal de Quintana y que se mantuvieron relativamente estables hasta reconvertirse en 1974 en el Estado de Quintana Roo, siguen en lo fundamental el trazo que la contienda bélica había dado al territorio *kruso'ob*. El otorgamiento posterior de dotaciones ejidales, negaba ya el reconocimiento de la ocupación histórica. El proceso mismo de aceptación de las dotaciones ejidales evidenciaría, en las negociaciones involucradas, la concepción de unidad básica territorial propia de los mayas *máasewalo'ob*: un centro ceremonial con un grupo de pueblos asociados de donde provienen los hombres que prestan servicio en la iglesia, organizan las fiestas y cuidan a la Santísima. Sus peregrinaciones por el interior del monte para viajar a otras iglesias en cumplimiento de los convites, rememoran y retrazan los recorridos que dan sustento a la territorialidad común.

Hoy, cuando el megaproyecto del Tren Maya impone otros trazos, de rieles, carreteras, aeropuertos y centros turísticos, la manera en que transcurre la disputa

frente a la penetración en un territorio que no tiene ya espacio para retraerse y cerrar los caminos que comunican con el mundo de los ts'ules, pasa por las demandas de cumplimiento de viejas promesas. Quizás más que la retribución monetaria largamente pospuesta por las Instituciones encargadas de haberlas pagado, lo que se exige con ellas es, una vez más, el cumplimiento de las obligaciones que toda relación recíproca demanda. La insistencia en demandar de los ts'ules un comportamiento acorde con normas básicas de reciprocidad emerge aquí de la misma forma que emerge en los reclamos a los políticos que hacen política clientelar y mienten sobre sus promesas de campaña. Quizás, si consideramos que las entidades con las que no se puede entablar algún tipo de relación recíproca son peligrosas y acechan siempre con la destrucción del orden social, los ts'ules lleven en sí tal peligrosidad. Hay aquí también un entendimiento del poder mismo, como un emprendimiento potencialmente peligroso. Si bien algunas circunstancias demandan apelar a él -por ejemplo en una situación de guerra o cuando lo que está en juego es el derecho a existencia de un colectivo y este derecho es mediado por una figura de autoridad- también es necesario someterlo a continuo cuestionamiento, disminuirlo, erosionarlo o sabotearlo directamente pues lo que pone en riesgo es la posibilidad misma de una vida colectiva.

A lo largo del recorrido de los capítulos de esta tesis, ha sido posible observar y reconocer, en la historia y el modo de vida de los mayas *máasewalo'ob*, una serie de dispositivos que expresan vectores o líneas de fuerza al interior de la socialidad. Ellas establecen una pugna entre repetidos intentos de concentrar el poder y establecer un tipo de mando coercitivo, acompañado generalmente del ejercicio de la violencia, y la existencia de formas de impedir tal concentración o, una vez ocurrida, confrontarla o disolverla. Esta pugna ha conducido a cristalizaciones temporales, como la ocurrida durante los años del gobierno de Francisco May, pero ha terminado siempre por disolverse gracias al empuje del rumor, la conversación permanente sobre las fallas de un determinado jefe y las maneras de impedir su escape del control del grupo o su entrega a las dinámicas políticas de los agentes del Estado. En febrero de 2023, un grupo de Tixcacal ha

vijado a la Ciudad de México para retomar las exigencias hechas en el Senado de Quintana Roo en diciembre de 2019: la eliminación del Gran Consejo Maya. Con independencia del resultado de tal gestión, ella da cuenta de la persistencia del deseo de regirse por sus propias normas y rechazar la intervención estatal y sus representantes al interior de las comunidades. Espero que el recorrido por situaciones similares de la historia y la explicitación de que ellas corresponden a una confrontación del poder marcadamente contra estatal en el sentido de un vector que se instaura contra las fuerzas de la unificación y la homogenización propias del Estado, sirva para contrastar con la imagen que aparece con cierta regularidad en foros públicos (fundamentalmente en redes sociales) del *máasewal* como un pueblo que no tiene ya la fuerza suficiente para oponerse a los intentos de apropiación e instrumentalización a los que es constantemente sometido.

Después de este breve resumen por el contenido de los capítulos, me gustaría cerrar con consideraciones que están de alguna manera implícitas en el texto pero lo exceden. Son consideraciones sobre las potencias que habitan en las concepciones políticas de los mayas *máasewalo'ob*.

Una consecuencia indirecta de las descripciones y los análisis contenidos en los capítulos de la presente tesis, está relacionada con la manera en que podemos entender las concepciones y opiniones sobre la figura del *ts'ul*, y en particular en la identificación de esta figura con los agentes políticos del Estado y, en los tiempos de guerra, con la administración yucateca. Las consideraciones de muchos *máasewalo'ob* sobre los *ts'ules* pueden ser entendidas como visiones críticas sobre los agentes de una política que insiste en mantener las condiciones de subordinación que las comunidades indígenas han ocupado durante décadas -a pesar de transformaciones internas en las políticas del Estado nación y su tránsito del intento de eliminación a la asimilación y de ahí a la instrumentalización. Cuando los *máasewalo'ob* se refieren a la incapacidad de los *ts'ules* de participar en relaciones de reciprocidad no solo construyen una imagen negativa por contraste con sus propias concepciones de la vida social; revelan también las dinámicas de los *ts'ules* en su acercamiento a la relación con los *máasewalo'ob*.

La naturaleza de la acción de los agentes políticos estatales es revelada de manera transparente en su mirada.

La validez de las visiones críticas sobre la política estatal y sus agentes hechas desde lugares marginalizados suelen ser desechadas. Hay razones para ello; la manera en que el Estado construyó y continúa construyendo a los pueblos indígenas como integrantes del Estado nación sin considerarlos interlocutores completamente reconocidos de la política nacional, es una muestra de la perpetuación de una situación de subordinación epistemológica que a pesar de los esfuerzos de la antropología y de la irrupción sin permisos en la vida nacional de los movimientos indígenas, continúa reproduciéndose. Los mayas *máasewalo'ob* suelen servir -a los ojos del Estado- para reivindicar un pretendido reconocimiento de las comunidades originarias del territorio, para discursar sobre multiculturalidad y para reclamar legitimidad a los cargos ocupados en los diversos puestos de la estructura política del Estado, pero la tendencia dominante es la de instrumentalizar los reclamos de autogobierno al diluirlos en el reconocimiento de las tradiciones en una mirada patrimonializadora.

Las críticas *máasewalo'ob*, consideradas como teorías, son valiosas justamente en virtud de la posición desde donde son hechas. Se trata de teorías políticas -entendidas estas no como un corpus de reflexión escrita al estilo de las teorías académicas sino como un corpus reflexivo reconocible en declaraciones orales, formas de acción (como el aparentar participar en el juego clientelar sin hacerlo realmente) e incluso escenificaciones en que la autoridad es sometida a la burla (como en la representación en tono de farsa sobre los mayordomos de las haciendas que terminó imprimiéndose en la fiesta en la figura del *chí'ik*) y hablan sobre el poder político desde la posición de “observadores suficientemente dislocados en relación al objeto como para producir visiones realmente alternativas” (Goldman 2006: 38). Una primera potencia de las concepciones políticas maya *máasewalo'ob* radica entonces en la posibilidad de tomarlas en serio no como datos particulares de la etnografía sino como teorías sobre los agentes que ejecutan y dan forma al régimen político en el que todos vivimos.

Por supuesto, reivindicar el status de teoría y crítica para las concepciones de los *máasewalo'ob* sobre los ts'ules, no implica aludir a un colectivo homogéneo en relación fractal con cada uno de sus miembros. Lo que puede entenderse como una crítica *máasewal* se erige como tal en una dinámica de diferenciación entre *t'sulo'ob* y *máasewalo'ob*, pero en ningún caso implica que todos los *máasewalo'ob* piensen de la misma manera. Muchos *máasewalo'ob*, y a lo largo del texto pudimos ver varios casos, han aceptado participar en la política *ts'ul* con todas las implicaciones que ello conlleva. Quienes lo han hecho, argumentarían probablemente otras razones y otros conceptos sobre la política estatal y sus posibilidades. Sin embargo, me ha interesado recoger aquí aquellas que dan cuenta de la existencia de una mirada crítica articulada con las concepciones y las prácticas de manejo del poder político orientado a la disolución del poder.

El cada vez más profundo involucramiento con la política estatal en la forma de participación en organizaciones espurias, alianzas con políticos para campañas, toma de decisiones sin la participación de la comunidad e incluso involucramiento en redes de corrupción, es razón para que muchos analistas, activistas y amigos de los mayas *máasewalo'ob* consideren que los tiempos de la resistencia y el espíritu combativo que caracterizó a los rebeldes protagonistas de la guerra contra los yucatecos, han pasado ya irremediabilmente. Tal aseveración, sin embargo, puede ser puesta en cuestionamiento justamente a través del reconocimiento de la existencia de formas de acción que mantienen viva la disputa contra las fuerzas que intentan dominar la vida colectiva con pretensiones de unicidad, homogeneidad e incluso representatividad; esa que se toma el derecho de hablar y decidir a nombre de un colectivo.

Para los propios *máasewalo'ob*, una preocupación equivalente a esta de la deriva entrópica (de disolución de su forma de vida) no aparece asociada directamente a la vida política sino a la capacidad de sostener las acciones y el ánimo necesario para mantener la comunicación con Dios, interpretar las señales y especular sobre el presente y el futuro. La preocupación de muchos ancianos es si los más jóvenes serán capaces de mantener la costumbre, de hacer las guardias, de venir a las

fiestas. Sin embargo, ambos dominios no están separados; ni siquiera son dominios diferentes pues es en la capacidad de articular la vida colectiva, de sostenerla, que habita la posibilidad de contrarrestar los nocivos efectos de la concentración del poder. Y justo ahí radica la potencia que involucra la promesa del regreso de la guerra.

El reconocimiento de tal espacio para la potencia es también, sin dudas, una posición de militancia epistemológica crítica; una que parte del reconocimiento de que no me corresponde diagnosticar algo que solamente los propios *máasewalo'ob* podrían saber (y sobre lo que discuten permanentemente), pero insiste en la ubicación, el reconocimiento y reivindicación de la potencia. No es extraño encontrar, en la discusión pública sobre la relación de los *máasewalo'ob* con el Estado, opiniones que insisten en que la sistemática intromisión de las políticas estatales en la vida interna de las comunidades y la participación de algunas de sus autoridades en dichas políticas, permite decir que el colectivo maya *máasewal* ha sido finalmente vencido por las imposiciones del capital y del Estado. Sin embargo, mi intención ha sido demostrar que las dinámicas cotidianas que dan cuenta de una política que opera -o al menos uno de los vectores de una política que opera- contra la estabilización y la homogenización del poder político, deben ser suficientes para reclamar el reconocimiento de un colectivo que continua en lucha por el sostenimiento de su forma de vida.

Otras dos razones sostienen este reconocimiento; la primera, que el origen del colectivo maya *máasewal* es la emergencia de una situación que, a ojos ajenos, pudiera parecer imposible; tanto, que se han escrito innumerables páginas para explicarla, purificarla y entenderla en los términos de una realidad “desencantada”.²⁵⁸ Tal origen es la revelación de un orden supra humano -La Cruz/Dios/Juan de la Cruz y su mensaje de guerra y reordenamiento del mundo- que puede conducir los emprendimientos humanos. Dilucidar si tal revelación es “realmente” una de otro mundo o es más bien producida por la acción humana y atribuida con la naturaleza de lo divino es una tarea tentadora pero en general

²⁵⁸ Ver, sobre el término acuñado por Weber, Jenkins 2000

infructuosa; lidiamos en este punto con ese “desconocido fundamental” que Marcio Goldman retoma de Stengers para pensar como presupuesto filosófico y condición de la práctica antropológica (Goldman 2016: 30). Se trata de una tarea que debe intentarse pero no por el deseo de obtener una respuesta nítida sino por la posibilidad de develar otros entendimientos del mundo y, más que eso, de develar otros mundos. La existencia misma de una situación singular que en términos formales podríamos llamar de revelación mesiánica, contiene la posibilidad de la re-emergencia de tal situación, una en que la Santísima volverá a hablar a sus hijos y conducirá sus expectativas de materialización de un mundo en el que su forma de existencia no será sistemáticamente atacada y desestabilizada. Es ese el mensaje -considero- de la especulación profética y de la promesa de la continuidad de la guerra. Es una guerra que ha cambiado de forma pero continua latente, a la manera en que los seres de mundos de temporalidades lejanas existen, “encantados”, bajo las formas del mundo presente. En las reinenciones de esa “guerra sin fin”, de esas “conversaciones inconclusas”, yace otra de las potencias.

Una teoría del cambio social que considera la irrupción de un orden no humano que puede revelarse deja abierta siempre la posibilidad de un redireccionamiento radical de la historia. Si se permite que la idea de una emergencia mesiánica -y aquí sigo la idea de una simetría que opere en la dirección de desestabilizar nuestras propias suposiciones- impacte nuestra comprensión del devenir histórico, ella nos conduce al reconocimiento de que la historia no transcurre siempre a través de cauces causales, en el que la acumulación de condiciones objetivas y subjetivas empuja en una dirección previamente reconocible. La irrupción mesiánica podría pensarse así como una forma particular de ‘acontecimiento’ que involucra la participación plena de actores supra humanos.²⁵⁹

La tercera potencia es a la vez la segunda razón que defiende el reconocimiento de un colectivo que continúa en lucha por sostener su forma de vida. Esta

²⁵⁹ La noción de ‘acontecimiento’ fue propuesta por Badiou (2003) para dar cuenta de emergencias que parecen insólitas porque sus causas no aparecen de forma visible antes del momento en que se manifiestan plenamente.

potencia requiere argumentar contra el determinismo histórico, en particular aquel construido sobre lo que Cornelius Castoriadis denomina una característica del pensamiento ontológico “heredado”: la suposición de que las circunstancias constituyen el único marco posible para concebir las posibilidades, y que mira a las sociedades más como resultados que como procesos y reduce por tanto la agencia de las sociedades para transformarse a sí mismas (Castoriadis 2007). Recientemente, David Graeber y David Wengrow (2021) han argumentado, recopilando datos arqueológicos y etnográficos, en favor de la creatividad social y la manera en que su reconocimiento pleno puede desestabilizar radicalmente una visión de la historia en la cual el Estado aparece como inevitabilidad de la que, una vez instaurada, es imposible escapar. Los mayas *máasewalo’ob*, como tantos otros pueblos indígenas, son testimonio de las múltiples maneras en que la creatividad social puede manifestarse. En la propuesta de Graeber y Wengrow una forma reconocible de tal creatividad es la alternancia cíclica entre momentos de concentración y momentos de dispersión, marcada por el ritmo estacional. Los registros arqueológicos por su parte, dan cuenta de ciclos más amplios. La manera en que los mayas *máasewalo’ob* han dado forma a estos ciclos no está exactamente marcada por los ciclos estacionales, pero sí por las condiciones de cultivo de la milpa y la posibilidad, reducida sistemáticamente en las últimas décadas, de desplazarse por el territorio. En el período relativamente corto que hemos examinado en esta tesis, cerca de 200 años, tales alternancias no son tan marcadas, o no aparecen de manera nítida; se trata más bien momentos de disolución de un poder que ha tomado cierto tiempo en constituirse. Sin embargo, son suficientes para comprender que no hay un recorrido inevitable en un camino hacia la estatalización; y ello incluso a pesar de las sostenidas presiones del Estado por incorporarlos a sus propias dinámicas estatalizadoras. La potencia para la creatividad social, que pone énfasis en la agencia de los colectivos más que en los condicionantes de sus procesos sociales, radica en una teoría del cambio social en la que la irrupción de un orden no humano es siempre una posibilidad abierta, una que hay que sostener y mantener latente a través de una comunicación permanente y el cumplimiento de las obligaciones implicadas en la

relación con Dios. Esta libertad podría resultar contrapuesta a la de una libertad de responsabilidad completamente humana, como la que propugna por ejemplo Hanna Arendt al hablar de ella como capacidad de involucrarse en empresas comunes para la transformación de la vida. “Son los hombres quienes los protagonizan [los milagros], quienes por haber nacido con el doble don de la libertad y de la acción pueden establecer una realidad propia” (Arendt 1991: 4). Sospecho que, frente a tal declaración, varios amigos *máasewalo’ob* intentarían hacer comprender a Arendt que, sin duda alguna, la libertad, como cualquier otro asunto humano, no está completamente en nuestras manos, aunque eso no nos exima de cumplir la parte que nos corresponde.

ANEXOS

Anexo 1 - Carta de Juan de la Cruz al gobernador de Yucatán Miguel Barbachano, 11 de agosto de 1851.

Biblioteca yucatanense XLIV -1850-1859 -029 [Traducción de carta de Juan de la Cruz a Miguel Barbachano, exhortando a cesar el maltrato a los indios y notificando el ultraje del que ha sido víctima de las tropas al servicio del gobierno] [manuscritos] José Canuto Vela, Juan de la Cruz, Miguel Barbachano.

http://acervo.bibliotecavirtualdeyucatan.com.mx/janium-bin/janium_zui.pl?fn=5639&jzd=/janium/AP/XLIV-1850-1859-029/d.jzd

Version de esta carta

Jesús, María

En el nombre de Dios Padre, en el nombre de Dios Hijo y en el nombre de Dios Espíritu Santo

Amen Jesús

Mi amado Gobernador Don Miguel Barbachano que reside en la ciudad de Mérida: Hoy, a los once días del mes de Agosto, me es muy preciso enviarte un precepto mío que harás leer para que lo oigan todos los generales y comandantes, y para que lo oigan todos los capitanes, y para que lo oigan todos los sargentos, y para que lo oigan todas las tropas, a fin de que sepan lo que a ti y a ellos también mando. Has de saber, pues, Don Miguel, que son ya muchas las ofensas que me han hecho las tropas que te están subordinadas: el 24 de marzo me tomaron en mi pueblo Chan Santa Cruz, y me amarraron cuando me llevaron al rancho Kampocoche, e hicieron a mis espaldas grande [...] , silvando, y palmoteando, y luego tres veces me interrogaban en una hora, siendo así, que no tenía consentimiento de mi padre para hablar con los que me preguntaban, porque no puedo hablar con todos los nacidos?, y solo puedo hacerlo con mi patrón. Por lo que, Don Miguel, desde que tus tropas asesinaron a mi patrón ya no tengo con quien hablar. Y también esas tus tropas tomaron muchas cosas mías, que es

preciso hagas me las devuelvan: porque tomaron mi caballo, tomaron mi dinero, tomaron mi cochino, tomaron mi cacao; su cabayos han consumido depósitos de maíz que tenía yo en dos casas, porque esas tropas no piensan que viven con esa gracia. = Te participo también, Don Miguel, que yo no he sido formado, del cielo he bajado al mundo a aconsejar a todos los generales de mis criaturas indios y por esto te explico cómo bajé al mundo. Por lo tanto, Don Miguel, sin pérdida de tiempo comunico tus órdenes, por [...], a todos los comandantes de todos los cantones establecidos, para que en adelante no salgan a ofender a los indios, mis criaturas, y espero tu respuesta que haré leer en mi presencia a todas mis criaturas. Esto es lo que últimamente te digo, Don Miguel.

Jesús, María

En el nombre de Dios Padre, en el nombre de Dios Hijo y en el nombre de Dios Espíritu Santo

Amen

Jesús

Yo Juan de la Cruz, que vivo en el pueblo de Balamna

Yo Juan de la Cruz que vivo en el pueblo de Cenil = Dos cruces cifradas.

Peto, septiembre 6 de 1851 [...] La versión de José Canuto Vela

Anexo 2 - Mensaje de Juan de la Cruz - Sermón de Chumpón²⁶⁰

Manuscrito encontrado por Santiago Pacheco Cruz en Chumpón y reproducido en su libro "Usos, costumbre i supersticiones de los mayas" (1960: 167-171). Traducido al español por José Tec, y Poot. Data de 1888 y es uno de los mensajes de Juan de la Cruz.

"Jesús María, en el Santo Nombre de Nuestro Verdadero Dios Padre, en el Santo Nombre de Nuestro Verdadero Dios Hijo y en el Santo Nombre de Nuestro Verdadero Dios Espíritu Santo, Amén, Jesús. Así en este Santo Momento en que estamos, que se lee en el mes de Junio de 1888 años de su verdadera gracia, doy mis Santos Mandamientos para que sean predicados a los oídos de todas mis almas nacidas sobre la Tierra, a los oídos de mis hijas nacidas (mujeres), a los oídos de mis hijos nacidos (varones) y a los oídos de los ángeles sobre la tierra (infantes). Para que conozcan cómo son mis mandamientos, cuán buenos son, qué es lo bueno para la Tierra. Para que no se ahoguen sus almas (de ustedes) y las de sus hijos (de las mujeres). Estoy viendo que están ustedes perdiendo el camino, están ustedes perdiendo la Tierra, almas. He aquí que yo les estoy haciendo entonces recordar. Porque va a suceder, les digo el deber de sus almas ¡oh pecadores de la tierra! Así como purifico sus Santas Almas sobre la tierra, así como redimí la Tierra y creé sus almas y sus cuerpos por gracia de Dios Espíritu Santo; Santo es su Nombre, por su milagro me llevó en su seno mi Santa Señora Virgen.

Santa María llena de ello, le fue dado que yo naciera de mi Santa Señora. De una gruta de Belén salí, vine del alto monte Calvario, de allí salí y vine a mi Santo Paraíso, a mi gran pueblo de Jersusalem, a mi Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana. Para que yo nombrara a mis tres defensores para quitar la cuenta del sitio impuesto a Yucatán. Eso era lo que se murmuraba cuando comenzaron a matarse los hijos de mi linaje. Porque yo los he puesto, yo he creado a los hombres. Nadie podrá decir nada de la creación de mis criaturas; yo les creé sus

²⁶⁰ Este texto aparece como apéndice en Bartolomé y Barabás (1977: 125-127) y, como refiere en su nota inicial es una traducción del original en maya que aparece en Pacheco Cruz

cuerpos, yo les di sus Santas Almas a sus cuerpos. Yo les di para que caminaran en esta tierra pesarosa. Y entonces fueron puestos por mi Santo Padre y mi Verdadera Señora, y fueron puestos en esta tierra de pecadores. Porque yo veo que viene a visitarme mi Señor Dios el 'verdadero Mesías' (en castellano en el original). El ha de perdonar tus pecados, El ha de perdonar tus culpas. Yo, su Señor (de ustedes) del Cielo y la Tierra y todos los Santos Arcángeles, Patriarcas, Profetas, Apóstoles, y de todos los Santos Mártires y todas las ánimas, de todos los cristianos y de toda la Tierra de las piedras y de los árboles, y de los animales y los pájaros. A todos ellos les he dado vida. Yo he de quitarles la vida así como se afirma en mi Mandamiento que puse en el "Santo Libro", después que redimí la Tierra con mi sangre que fue derramada por los Judíos. Fue magullado mi cuerpo porque estaba diciendo la verdad. Porque les decía que no estaba bien lo que hacían. Porque ha de llegar el día en que suceda. Por eso les decía que no estaba bien lo que estaban haciendo. Cuando llegó el poder de Herodes que gobernaba con el Dios de Caifás, Anás, Pilatos, escribas y fariseos, y Grandes sabios que conocían los mandamientos dijeron que sólo estaba creando discordia entre los de su pueblo. Vinieron entonces a buscarme para matarme y dar fin a mis predicaciones. Para que no predicara a los oídos de mis criaturas. Para que (mis criaturas) dejaran de servirle (a Dios); porque nosotros jamás dejaremos de ser los Señores. Porque nosotros jamás dejaremos de mandar (gobernar) y nosotros haremos las cosas como queramos. Entonces vinieron los soldados para apresarme y matarme. Porque estuve evitando que hicieran daño a mis criaturas. Así entonces salí a defender al despreciado pueblo del Señor Padre Dios, con un dolor muy grande, el mayor de ellos. Allí vi cuán grande era la maldad de sus palabras, y entre sus murmuraciones decían: lo bueno que sería para mi vida donde viera que la justicia de los Señores se impartiera a todos los de mi alrededor. Todos hablaban tras de mí, cuantas penas pasé y cuanto recibió mi cuerpo. Todo para que vean que bueno soy, que amo tanto la doctrina que predico. Que cuando la enseño hago la señal del Señor Cruz. Así es despreciada la doctrina como son despreciados ustedes; porque donde se llega es el sitio donde mataron a los antiguos cristianos. Nuestro Señor se cansa de servir. El

Señor entrega su vida. Esta es la Verdad de mi Verdadero Señor y mi Verdadera Señora. Tuve que arrodillarme para pedir su Santo Perdón, para que me diera fuerzas para soportar cuanta maldad hicieran a mi cuerpo. Por las malas cosas, así quiero decir que pasaré el día arrodillado a los pies de mi Santo Padre, a los pies de mi Santa Señora, para que echen su Santa Bendición a todos (los de mi linaje). Así se han de guardar estos mandamientos por todos los fieles, tanto los pequeños como los grandes. Que siempre hagan cosas buenas y que las hagan tan bien como puedan. Esto es lo que quiere el Dueño de Vuestras Almas para cuando llegue la hora de rendir cuentas. He aquí que yo les digo que no vayan a perder la fe de sus almas. Que no vayan a perder la fe de su corazón. No vayan a perder el camino de mi Santa Doctrina. Deben tenerla siempre presente en sus corazones, mis queridas Almas de la tierra, deben darse cuenta de lo que está sucediendo. Porque estoy viendo que han comenzado a perderse los Santos Mandamientos que les dejé en la Tierra. Por eso purifiqué sus cuerpos. Por eso abrí mi corazón y me ofrecí bajo las puntas de la palma de la mano de mi Señora a rezar, y entonces quiero decirles: 'Jesús María, en el Santo Nombre de Dios Padre, en el Santo Nombre de Dios Hijo, en el Santo Nombre del Espíritu Santo, amén, Jesús'. Nuestro Señor Jesús Nazareno Jesucristo, se llama nuestro Señor. Nuestro Señor Santísima Cruz (C-yum) Nuestro Señor Santísima Cruz, mi Santo Juramento; porque El es mi compañero. Cuando redimí la tierra con mis Santos Apóstoles, porque a todos los hombres que están en la tierra les tengo abierto el pecho para que vivan bien, para gozar de la felicidad. Porque eso es lo que quiere mi Señor y mi Verdadera Señora; y que se les deje de perseguir a todos los Cristianos sobre la Tierra. He aquí que ya se hicieron demasiado daño. Porque los pequeños (no poderosos) están matando a sus hijos. Están acortando la vida de los hombres, están acortando la vida de las mujeres, están acortando la vida de los niños y la vida de todos los habitantes de la Tierra. Y si son verdaderos cristianos, de dónde sacaron la orden de seguir el camino de la maldad que no tiene fin. ¿Hay acaso otro Dios en la Tierra? ¿A quién pertenece la Tierra? Aunque sean sacerdotes del episcopado, obispos, curas, ministros, grandes almas, ¿dónde estaban cuando comenzaron a matarse entre ellos?, ¿no pudieron evitar

que los hombres se dañaran? Porque ese es el deber de ellos, para eso los he puesto sobre la Tierra, para que prediquen la finalidad del Cristianismo. Así los tengo puestos para que yo vea cómo han de acabar con su maldad. Para que entonces ustedes les digan cómo se encuentran, ¿Acaso tienen ustedes paga para matarse? ¿Cómo han de estar las santas almas de los que les han quitado ustedes la vida cuando aún no había llegado la hora de quitarles la vida en la Tierra? Ustedes les han tomado la vida. En cualquier día ha de llegarles la hora para llamarlos a entregar cuentas, tanto a los muertos como a los vivos. En el Día del (Juicio) Final, me han de decir cómo ha sido su vida en la tierra. Después de haberse dañado entre sí todos los cristianos, por causa de la maldad de los “hombres blancos” de Nuestro Señor Dios. Así fue como su destino de los primeros que fueron a oír tu palabra, van a tomar el mismo camino, como le sucedió su daño a las primeras criaturas. Por esa causa salí para ver cuál sería la finalidad de su maldad. No solo nuestro Señor Dios Padre sale con su gusto y su Santo Milagro a donde llega por mí, debido a que no escucharon mis Santos Mandamientos que les dí; ¿ese (camino) van a tomar?, ¿no van a dar el término de su maldad a todas mis criaturas sobre la tierra? Tomen compasión a todos los pequeños (pobres), porque si se les dañara tendrían ustedes que decirles su deber (obligación) con un consejo, con su precepto. Así como oyes el día del olvido (perdón) de culpas de todos los cristianos, de los grandes y pequeños, por el gran sufrimiento de ‘El Santo y su Santa Cruz el peso que soportó mi Santo Cuerpo, y el peso de mi Santo Cuerpo; porque han pasado muchos años pensando en lo que ha pasado en mi cuerpo y el peso de su dolor que recibí en mi cuerpo cuando redimí la tierra. Les di vida a las almas de mi pueblo, los cristianos de la tierra. Así como esto, porque ha pasado mucho el pensar de todos los Grandes de la tierra, quieren arrasar la tierra antes que yo, y fui despertado por ustedes. Eso piensa el gobernador y su gente todos los días para matar a todos los cristianos (máasewalo’ob). Ese es el pensamiento de todos los Grandes (políticos de Mérida). Eso piensan diariamente, así pues, no habrá paz ni para los extranjeros ni para los cristianos (los máasewalo’ob); así pues, se desesperan por sacarlos de una vez por todas de la tierra (a los blancos) para que pueda haber

felicidad en todos los seres de la tierra para siempre, han de buscar lo bueno todas las criaturas.

Mostrado que no hay bondad en el pensamiento (ni) para Jesucristo (ni) para todos los corazones de ustedes. Tiene que haber, mis almas iluminadas de la tierra. No se revuelvan así (haya) un cariño entre ustedes, así como les quiere mi Santo Jesús y mi Santísima Cruz en el Santo Juramento (la ofrenda) y la Santa Virgen María, llena de Ello (de gracia) por milagro de Dios Espíritu Santo; por eso también les digo que tengan presente siempre toda mi Santa Doctrina, por los pequeños como los grandes, así como está Dios en su Santa Iglesia Apostólica Romana, les digo mis criaturas de la tierra, que tendrán que hacer ustedes tres santas Iglesias para que se adore a su hora la Cruz, de una vez para que sea levantada su Santa Iglesia de Nuestro Señor Dios y su Santa Iglesia de José Pat y su Santa Iglesia del Santo Paraíso Terrana, para enseñorear la Santa Tierra muy querida de su corazón de todas las criaturas cristianas (máasewalo'ob) solo así han de hacerlo ustedes, porque si no lo entienden, ¿cómo van a hacerlo?, para que tengan ustedes que decírselo a todos y cada uno; primero al sabio, segundo al Doctor, así como ellos han de decir cómo han de establecerse las tres Santas Iglesias del Señor Dios.

'En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, Amén, Jesús; para su Cruz, que así sea toda hora aquí como en el cielo. Porque quien lleve a cabo mis mandamientos será lleno de riqueza por el Santo Dios Padre. Dios castigará al que no los cumpla. Ocurrirá que yo de una señal para el Día de los Difuntos ... *(fragmento intraducible)*.

Ahí voy a animar los espíritus. Puse (di) sermones sobre la tierra para enseñar a sus pequeños de ustedes sobre la tierra Nuestro Padre Dios, porque hay en sus espíritus que les dio a las tierras de ustedes el señor Padre de sus almas (de ustedes). ¿Por qué tienen ustedes miedo a mi Santa Doctrina, a mi Santo Discurso, como si tuviera cosas (malas)? Mas temor tienen a las palabras de ustedes mismos que a las de mi Verdadero Señor, así (es) como yo necesito cogerles. No vean ustedes mis amadas almas sobre la tierra, y aceptarán mejor

las cosas. No se ofrecen a mí ni a mi verdadero Señor, ¿les van a hacer caso a los habladores aunque ni tienen el gran entendimiento de los Señores?

Porque ninguna de mis prédicas tienen en su corazón de ustedes. Hay felicidad por mi dolor, dicen ellos. Nunca saldrán con su gusto, únicamente mi verdadero Señor con su voluntad; mis almas creadas sobre la tierra. Por ustedes el nombre de mi Verdadero, por ustedes el nombre de mi Santa Señora. Ante mí, mi Santa Doctrina no se termina sin medida (no finaliza). ¿He de decir qué tendrán que ponerse en los corazones? hay gran ternura en el centro (en la médula) de mi prédica. Y así también quiéranse entre ustedes. Así como al principio se querían ustedes entre sí a toda hora, diariamente, sin tiempo ni medida. No hay cosa más verdadera les digo a ustedes, almas de la tierra. Amén, Jesús, nuestro Señor Santísima Cruz, Señor Padre Tres Personas, Padre Juan de la Cruz, Tres Personas, Amén, Jesús.

Anexo 3 – Carta de Juan Bautista Vega al presidente Lázaro Cárdenas. 11 de julio de 1938²⁶¹

Ranchería San Juan Bautista de Vega. Terr. Q. Roo.
Julio 11 de 1938

AL C. GRAL DE DIVISION.
LAZARAO CARDENAS. Presidente de la República.
PALACIO NACIONAL
MEXICO. D. F.

Respetable Señor Presidente.

El que suscribe JUAN BAUTISTA VEGA, Mexicano por nacimiento de cincuenta y dos años de edad, natural de la Isla de Cozumel del Territorio de Quintana Roo y vecino del poblado de Chumpón del mismo Territorio, ante usted con todo respeto expone su humilde historia para que compenetrado de ella haciendo un gesto de justicia como es su reconocida costumbre tome en cuenta mi colaboración a favor del Superior Gobierno que es a su muy digno y merecido cargo en la pacificación de toda la tribu maya de esta apartada región territorial desde muchos años a esta fecha siendo la que sigue:

En el año de un mil ochocientos noventa y seis en el mes de Julio en una madrugada me embarqué en una embarcación de vela llamada “EL GRANITO” con capacidad aproximada como de dos y media toneladas y salí de la Isla de Cozumel siendo yo un niño de Escuela de 10 años de edad, aprovechando un viaje que daba a la costa firma el señor Ruperto Loría que venía a hacer un viaje al punto denominado Tanka, (TULUM) fletado especialmente por un extranjero que tenía por nombre Doctor FABREGAS quien venía según decía con la intención de sacar un tesoro que se encuentra oculto en la antigua ruina CASTILLO DE TULUM, a mi salida dentro de mis cosas de viaje traía consigo mis libros de escuela así como un antiguo catecismo porque en aquel tiempo a todos los niños del colegio nos obligaban a aprender a leer y por obligación a rezar. La tripulación de la canoa se componía de un patrón dueño de la misma que era el

²⁶¹ Archivo General de la Nación Fondo LCR C-817 524.3_2.

señor Ruperto Loría (padraastro mío que vivía maritalmente con mi señora madre llamada Gerarda Vega, un marinero que se llamaba Ignacio Novelo mexicana y el que fletó la embarcación Dr. Fábregas espiritista según nos contaba y el que suscribe la presente narración Juan Bautista Vega que venía acompañando al Sr. Loría, pues a pesar de que la costa firme no era muy traficada por los frecuentes asaltos de los indios mayas al sorprender gente blanca a las orillas de la costa firme, mi curiosidad de niño por conocer a los indios que se decía que eran muy feos y que mataban gente, a pesar del peligro que se corría viniendo a estos lugares vine en este viaje y después de navegar como dos días llegamos al lugar denominado TANKA ya mencionado anteriormente a donde tienen un cocal actualmente los señores González que dista como unos cinco o seis kilómetros de las ruinas de Tulum a donde decía el pasajero (Fábregas) que iba a las ruinas de Tulum a donde decía el pasajero (Fábregas) que iba a sacar cuantioso tesoro. Cuando llegamos al punto denominado Tanka o sea el lugar de destino para desembarque era aproximadamente a las dos de la tarde y desembarcamos con el objeto de arreglar nuestra pesca (hacer la limpieza del pescado que cogimos en el camino) y una vez terminada esta proceder a hacer el asado a fin de evitar la descomposición, pues este pescado era gran cantidad debido a que nos fue bien en el camino y cuando estábamos haciendo este trabajo de dentro de los chitales salió un perrito pinto que llegó hasta nosotros motivo por el cual inmediatamente se atemorizó el marinero Ignacio Novelo y dijo al patrón de la canoa señor Ruperto Loria vámonos de aquí que presiento que los indios se aproximan a nosotros o nos están espiando para matar contestando el señor Loria no tengas miedo que yo estoy acostumbrado a verlos y tratar con ellos cuando a la colonia Inglesa (Corozal y Belice H.B.), con objeto de cobrar el importe de arrendamientos de terrenos que trabajan los ingleses en los puntos denominados Santa Cruz Chico, Bacalar y etc etc. Ya que el señor Loria contestó en la forma ya expresada continuamos trabajando es decir asando el pescado entretenidos en eso cayó la tarde y vino la noche y como todavía no terminaba de cocerse lo dejamos en el asadero y nosotros nos alejamos con la canoa como una distancia de sesenta metros de la playa para dormir. A la mañana siguiente muy apenas que

comenzaba a clarear nos acercamos nuevamente a la playa saltando a tierra con intención de recoger nuestro pescado y demás cosas y dejar al extranjero Dr. Fábregas para que tomara rumbo a su final destino para entenderse con los indios que vivían en las ruinas de Tulum, pues no está por demás informales que este extranjero era portador de planos, papeles y demás documentos que le servirían para escarbar el tesoro que ambicionaba poseer y que se encontraba oculto en las ruinas. Cual sería nuestra sorpresa al ver que de dentro de los chitales salieron a nuestro encuentro unos quince tribus y tres mujeres también indias, estos estaban bien armados con fusiles de embutir, machetes que tenían por fundas cáscaras de palo o sea vainas de flor de coco y hachas dotadas de sus cabos listas para cualquier uso, ellos en su mayor parte estaba casi desnudos pues algunos solamente contaban con un pedazo de ropa que les cubría el tronco de la barriga. Una vez ya cerca de nosotros inmediatamente y por su propia voluntad nos pidieron la sogá del bote para jalarlo y subirlo a la arena hasta que este quedó bien embarrancado siendo la mitad dentro del agua y la mitad sobre la arena sin agua y enseguida sin solicitar ninguna autorización subieron cuatro de ellos y ocupando la canoa se posesionaron de la popa poseyendo ambos sus fusiles como teniéndonos ya por presos pero sin decirnos nada. Inmediatamente les comunicamos que el Dr. Fábregas iba a quedarse con ellos a vivir y que les serviría de cura y que haría los bautizos y los rezos, los indios contestaron riéndose que estaba muy bien y que ellos con mucho gusto lo llevarían a su vivienda en las ruinas de TULUM. Inmediatamente ordenó el Comandante General de los indios que dos de ellos lo llevaran rumbo a Tulum donde están sus viviendas distantes como once kilómetros del punto a donde nos encontrábamos. Y seguramente estos dos indios ya tenían orden de que después de caminar un poco lo mataran pues a lo más habían transcurrido unos cuarenta o cincuenta minutos cuando oímos una detonación de arma de fuego conociendo que era de fusil de embutir inmediatamente el marinero Ignacio Novelo exclamó ya lo ve don Ruperto ya mataron al Dr. Fábregas y seguramente dentro de un rato nos matarán a nosotros y por respuesta dijo don Ruperto capitán de la embarcación: seguramente algún animal habrán tirado. A los pocos momentos salieron por el

camino a donde se habían dirigido los dos indios y regresando dieron cuenta a su Comandante General que ya habían cumplido con la orden de matar al extranjero, pues yo Juan Bautista Vega con mi curiosidad de niño me fijé primero que nadie que en la punta de los machetes de aquellos dos indios y que salía de las fundas había manchas de sangre así como sus pies estaban pringados también con sangre y me dirigí a mi padrastro diciéndole ya vez mataron al extranjero Dr. Fábregas y contestó no hijo será algún animal que cazaron. Entonces en el mismo momento me ordenó mi padrastro que yo fuera a bordo de la canoa a sacar galletas, pan totoposte, azúcar, harina y café para prepararles a la indiada que comer y que ve ver pues lo hacíamos para tenerlos contentos pues se les preparó un caldero de pescado frito lo cual comieron con mucho apetito y contentos y conversando y además una olla de café para que beban, mientras nosotros nos entreteníamos alistándoles más comida y más bebida para ver si lográbamos que no nos hicieran daño, después que comieron muy bien y pidieron lo que ellos necesitaban dándoselos mi padrastro, contando nosotros solamente con un poco de azúcar, harina, sal, pan totoposte y galletas todo lo propio para bastimento de viaje marino se los repartimos quedándonos sin nada con nuestras esperanzas de que nuestros obsequios sean objeto de agradecimiento por parte de ellos y no nos maltrataran o mataran, pues les dimos también nuestras ropas, sabanas y demás cosas que teníamos para nuestro uso. Y después que terminaron de comer y beber y que ya les habíamos dado todas las cosas con que contábamos se reunieron hombres y mujeres a la orilla de la playa como a una distancia de diez metros de nosotros y se pusieron a conferenciar soldadas y Jefe dirigiéndose al Capitán de la canoa Sr. Ruperto Lucero ignorando yo en qué términos, pues yo permanecía sentado en un palo y a mi lado - derecho frente al mar el señor Ignacio 'dovelo(ambos mirábamos el mar), que nos quedaba al Oriente, el señor Ruperto Loria mi padrastro se encontraba parado a mi lado izquierdo mirando también al mar. Los indios estaban parados enfrente de nosotros con las espaldas al mar. Y yo el que habla Juan Bautista Vega como niño curioso o por un poco de temor estaba fijo mirando el movimiento que hacían con sus fusiles que tenían en las manos en distintas posesiones y muchos de ellos apuntando hacia nosotros.

Ellos conversaban con nosotros aparentemente muy contentos pues solamente cuando de improviso se escuchó un disparo de fusil y era que este había hecho blanco en el marinero señor Ignacio Novelo — quien cayó mortalmente herido embrocado y enseguida uno de los malecheros indígenas se acercó y con largo machete le corto la garganta quedando bien muerto y como el ya muerto señor Novelo tenía su sombrero que al caer quedó a poca distancia embarrándose de sangre, lo recogió el indio y con la misma lo fue a lavar a la orilla del mar y se lo puso en la cabeza, pue3 este era un sombrero de fieltro de buena calidad yo al oír la detonación muy cerca de mí y como era la primera vez que veía asesinar a una persona, arranqué a correr y los indios inmediatamente tendieron hacia mi sus fusiles en aptitud de dispararme pero mi padrastro Sr. Loria me grito enseguida no corras párate para que no te tiren, al pararme inmediatamente los indios fueron a mi alcance y me amarraron fuertemente de los brazos y manos por la espalda, lo mismo hicieron a mi padrastro señor Ruperto Loria poniéndonos juntos quedando ambos bien amarrados e imposibilitados para defendernos, procediendo ellos inmediatamente a robarnos todas la cosas de abordo, víveres y aperos de pesca que era a lo que nos dedicábamos en el recorrido de la costa firme y una vez que terminaron de sacar todas las cosas repartiéndoselas, cortaron el palo de la canoa y destrozaron las velas dividiéndose los pedazos de lona y sogas y con la misma metieron abordo de la embarcación maderas viejas y secas, hojas de chites y todo lo que era fácil para incendiarse y le prendieron fuego para destruirla por completo y nosotros las dos personas vivientes con gran pena y dolor- veníamos que se consumiera por el fuego nuestra canoíta único elemento para ganarnos el sustento y de nuestros familiares sin poderlo evitar pues estábamos ya sujetos a la absoluta voluntad de aquellas ignorantes gentes mayas sabíamos que de un momento a otro nos matarían acabando con nuestra pobre existencia, una vez que vieron que la mayor parte de la canoa estaba quemada mal enterraron en la arena al marinero Ignacio Novelo y con la misma cargaron sus cosas (carga que ya tenían preparada) y emprendieron la marcha por la orilla de la playa rumbo a sus viviendas que distaban como unos once kilómetros. Pues a mí y a mi padrastro nos hicieron caminar a la orilla de la playa una distancia de la canoa como de

cincuenta metros y ahí bajaron sus cargas y jalaron al señor Ruperto Loria a un lado de la playa y lo machetearon dejándolo tirado sin enterrar para que comieran los zopilotes que abundan en estas playas y después de esa sanguinaria obra cargaron nuevamente sus cargas y me obligaron a caminar sin zapatos ni alpargatas, pues yo traía unas que me dio mi mamá a mi salida de Cozumel pues me hicieron caminar sobre piedras y palos hasta llegar a sus viviendas y me amarraron en un poste de sus casas días y noches sin que me dieran que comer más que un poco de atole de vez en cuando y como ya me habían tomado toma mi ropa yo estaba desnudo sufriendo terriblemente muchos piquetes de moscos y tábanos además del dolor de las fuertes ataduras de mis manos y brazos y la pena del recuerdo de haber visto cómo sacrificaron a mis demás compañeros y todos los indios grandes y chicos que a mí se acercaban exclamaban con gran alegría que así era como se me debía tener siempre por ser un cochino mexicano que había venido a quitarles sus terrenos y otros más malvados venían hacia mí a amenazarme con sus fusiles y machetes y todos los días me llevaban a un lodazal para que yo me bañe lugar a donde se bañaban los cochinos y todo porque soy mexicano y en ese tiempo no querían los indios ni ver a los mexicanos. Porque en cualquier lugar que sorprendieran a un mexicano le daban muerte irremisiblemente sin justificación de causa alguna si era federal, empleado de gobierno, comerciante o particular. Después de ocho días de sufrir amarrado en el punto denominado ranchería Tulum, ordenó el Comandante General de las Tribus Esteban Canul y el cura Anastasio Ek, que son los principales Jefes que cuatro indios salieran en comisión para presentarme al Gobernador C. Felipe Llama que se encontraba en el poblado de Santa Cruz a donde era, la cabecera de la Tribu y a los demás generales que se encontraban por el camino en donde deberíamos pasar y se llamaban general León Paat, Perico Vitorin, Teres Coob y Prudencio May estos generales cada uno representaba una escolta de mil indios más la escolta del C, Felipe Llama que era el gobernador que se componía, también de otros mil indígenas en total estos representaban cinco mil soldados indios bien armados con armas que adquirían en la Colonia Inglesa y en esos tiempos estos Jefes eran absolutos pues no obedecían al Gobierno Mexicano. La escolta

comisionada para llevarme a Santa Cruz pasó por los lugares que siguen: Primeramente en el poblado Muyil que dista veinte y cuatro kilómetros de la ranchería Tulum de donde salinos en dicha población se encontraba destacado el comandante Doroteo Caamal con una escolta como de cien hombres y al llegar a la vivienda y verme exclamó enfáticamente «para, qué me traen a ese cochino mexicano que lo maten y que lo voten a que coman los animales y contestó un sargento que se encontraba presente que llevaba por nombre Luis Cocom siempre tribu y su esposa María Méndez que viajaban mucho por la Colonia Inglesa (Corozal y Belice).,- porque era la única comunicación que tenían los indios en ese tiempo y que aprovechaban para tener arreglos con los ingleses sobre arrendamientos de terrenos, no se puede matar a este niño porque lo conozco mucho es hijito de un inglés con quien siempre trato cuando voy a la Colonia y si lo matan los ingleses de disgustaran y vendrán a reclamarlo ante el Gobernador de Santa Cruz y este les castigará mandando matar al culpable en vista de lo dicho por el sargento dejó de hablar el comandante don Doroteo Caamal y cuando amaneció la escolta siguió su camino llevas dome siempre amarrado hasta llegar a la ranchería Yaxche pero en este camino me acompañó el sargento Luis Cocom y su señora esposa María Méndez quienes dijeron que me acompañarían hasta llegar al destino para evitar que me mataran en el trayecto y hablar con el gobernador, de Muyil a Yaxche hay una distancia de veinte y seis kilómetros y llegamos pasado el mediodía y a la llegada se reunieron todos, los de la vivienda y tanto el cabo que estaba destacado ahí así como el sargento pedían que me dieran muerte de una vez, que para que me tenían vivo supuestamente que soy mexicano y como en dicha ranchería vivía un negro inglés llamado José Yoh y viendo que cada indio se me acercaba poniéndome en el pecho o mi cabeza su fusil o machete diciéndome que me quitaría la vida entonces intervino diciéndoles que no hicieran eso porque soy un niño inglés y tengo que ir a Santa Cruz a hablar con el Gobernador y si lo salvo lo voy a pedir para enseñar a leer y escribir, a la mañana siguiente salimos de Yaxché con destino a Chum-Pom que dista como unos once kilómetros entonces ya acompañado también del Sr. José Yoh, que iba en unión del señor Luis Cocom y su esposa Sra. María Méndez para

q. estos todos juntos influyeran ante el C. Gobernador del poblado de Santa Cruz y llegamos al pueblo de Chumpón siendo como a las diez de la mañana en dicho lugar se encontraba el Cabo llamado Florentino Quitú y el comandante Tomás Ken quienes al verme llegar reunieron a todos los tribus y pretendían asesinar me y como ya tenía de salvador a las personas de don José Yoh, Luis Cocom y su esposa María Méndez ellos intervinieron evitando se me maltratara diciendo que ellos me llegarían a Santa Cruz para presentar y entregar al Gobernador al oír eso el comandante no me maltrataron y después de descansar todo el resto del día a la mañana siguiente salimos con dirección a Dzuljaas que dista a como 45 kilómetros y llegamos a dicho lugar ya bastante entrada la noche y ahí estaba el Capitán Santos Cocom con una escolta de cien hombres poco más o menos y siendo este pariente de don Luis Cocom no me maltrataron solamente algunos de sus hombres se me acercaban amenazándome con sus fusiles y machetes y cuando el capitán se daba cuenta lo evitaba diciéndolos que no me hicieran esas cosas. Al día siguiente seguimos camino con dirección a Zaxcabá que dista veinte y cuatro kilómetros de Dzuljass llegando como a las cinco de la tarde del mismo día y recibiéndonos el capitán Juan Chan que tenía de escolta como doscientos soldados tribus y como estos se encontraban presentes se me aglomeraron alrededor amenazándome de muerte evitándolo nuevamente los señores Cocom Yoh y la señora Méndez de Cocom en esa población pasamos toda la noche y por la mañana siguiente salimos para la ranchería (Dzo) Yodzonot q. distaba doce kilómetros de Zaxcabá y a la llegada estaba el comandante Edmundo Chan con una escolta de quinientos soldados tribus en son de guerra por tener diferencias con otro Jefe y al vernos llegar toda la gente se aglomeró a pretender matarme pues era lo que querían evitándolo mis defensores antes mencionados al día siguiente seguimos caminando con rumbo a Santa Cruz y a la llegada como no estaba en dicha población el Gobernador don (Florentino) Felipe Llamá por encontrarse en su ranchería denominada San José con toda su gente siguió la comisión para ese lugar a fin de entrevistarlo y a la llegada a la ranchería y verme el gobernador exclamó con voz fuerte para que me traen ese cochino mexicano lo hubieran matado desde en el mismo lugar donde lo tomaron preso e

inmediatamente se paró la comisión compuesta de cuatro soldados y me entregó al gobernador para cumplir con lo mandado por el comandante y cura de Tulum Esteban Caamal y Anastasio Ek, y cuando respondió el gobernador Felipe Yama dijo que no necesitaba ese cochino mexicano que como dijo primero lo hubieran matado desde en el camino o en el lugar donde lo agarraron preso (a la orilla de la playa). Al escuchar la respuesta del C. Gobernador mis defensores José Yoh, Luis Cocom y su esposa María Méndez inmediatamente se arrodillaron delante el Gobernador don Felipe diciéndole no es mexicano a este niño lo conocemos muy bien siempre lo hemos visto con su padre un inglés cuando vamos a Corozal y Belice H.B, en busca de los arrendamientos de terrenos que ocupan y pedimos que se nos de para que se encargue de él el inglés José Yoh quien prometió enseñarme a leer y a escribir para que algún día les sirva como Secretario a todos los tribus, haciendo la aclaración de que el negro Jose Yoh no sabía leer ni escribir el español nada más lo hacía para salvarme a fin de evitar que me mataran pues si no es por la intervención de las personas descritas en el cuerpo de esta historia desde en un principio me hubieran dado muerte los indígenas. Y dijo el Gobernador don Felipe Yama te lo voy a entregar pero si es inglés y lo reclaman sus padres o el Gobierno ingles hay que mandárselos entregar, pero si es mexicano y cuando sea grande algún día se huye y va a buscar más mexicanos para vengana a pelear con nosotros a quitarnos nuestros terrenos y pueblos porque él ya conocerá bien los caminos usted será responsable y sufrirá el castigo que un traidor se merece siendo pasado por las armas inmediatamente y así quedé ya formalmente entregado bajo la responsabilidad del negro llamado José Yoh y una vez terminado esto se retiró la comisión de cuatro soldados que había mandado el comandante Esteban Caamal y Cura Anastasio Ek, regresando otra vez por el mismo camino que habíamos llevado hasta llegar al pueblo de Chumpón donde vivía don Florentino Quitú y el Comandante Tomas Ken continuando hasta la vivienda del negro inglés Yoh que se denominaba Yaxché. Cuando nos quitamos de con el Gobernador y pasamos en la vivienda del comandante don Edmundo Chan ya lo habían matado por una escolta de los mismos tribus -que estaba descontenta porque al cobrar arrendamiento de terreno no les tocó a todos iguales

partes de lo que les habían regalado por los ingleses. Y con ese motivo la misma gente que dio muerte al comandante Chan le robó todas sus cosas, consistiendo estas en aves de corral como gallinas, pavos y también cochinos y ganado y en la misma ranhería los indios celebraron esta muerte con una fiesta, comiendo en abundancia las gallinas, pavos y cochinos y emborrachándose y cuando nosotros pasamos en dicha ranhería de regreso pretendían matarme pero lo evitó el negro inglés Jose Yoh y el sargento tribu Luis Cocom y su esposa María Méndez quitándonos inmediatamente del lugar para seguir a la vivienda del negro a donde voy a vivir porque ya estuvo formalmente entregado según decían para cuidarme que no me fuera de con los indios y acabarme de enseñar pues yo Juan Bautista Vega sabía algo leer y escribir en castellano que fue cuando salí de Cozumel y me tomaron los indios. Quizás era mi destino vivir toda mi vida entre la tribu maya para que con el tiempo poderlos conquistar y someterlos a dominación del Superior Gobierno Mexicano y yo convencerlos de que el gobierno que deben obedecer y respetar es el de México y no el gobierno inglés como ellos tienen en su cabeza la creencia de que son ingleses. Porque el negro inglés José Yo no sabía leer ni escribir absolutamente y ningún tribu tampoco solamente yo entre toda la tribu maya que hacían un número alrededor de cinco mil dispuesto siempre a pelear antes de someterse al gobierno mexicano según oía decir entre los principales y antiguos Jefes mayas recién caído entre de ellos. Pues una vez que me fui acostumbrando después de sufrir muchas penalidades de enfermedades graves por los alimentos que eran muy diferentes a los de mi pueblo Cozumel, pues esta gente no usaba azúcar ni conocían el café ni pan de harina, solamente el pan de maíz y del mismo hacían el atole simple, porque en ese tiempo no tenían ni sal ni de donde conseguir y para obtener un poco de sal marina salían a las playas en distintos rumbos a buscar agua de mar para sancocharla y de ella sacaban en pequeñas cantidades algo de sal que les servía para sus comidas pero muy escasa. A los dos años de estar con el negro inglés José Yoh se reunió toda la tribu y como yo ya contaba unos doce o trece años de edad siendo un hombrecito y eligieron a don Florentino Quitú Gobernador General y cura de toda la región indígena y en esa misma ocasión me nombraron Secretario General e

intérprete para explicarles detalladamente el contenido de cualquier escrito que caía en sus manos así como al tomar prisionero a alguien y la interrogaba a instancia de ellos y traducía su declaración para que los resolvieran sobre la pena que le correspondía pues una vez que vio toda la tribu que yo les era útil porque podía hablar y entenderme con los prisioneros y también leer las cartas que les dirigían de distintas partes por medio de botellas puestas en medio de los caminos por los mexicanos e ingleses que querían tener algún arreglo con los Jefes tribus entonces fueron teniéndome mayor confianza hasta llegar a quererme hasta el grado de tomar en cuenta mis consejos e indicaciones u opiniones obedeciéndome ya que me tenían mucha confianza considerábanme su consejo general entonces todo lo que yo decía a favor del Gobierno de México lo tomaban en cuenta y cuando este comenzó a mandar federación a Santa Cruz y Payo Obispo (CHETUMAL) lugares que los tribus dominaban en ese tiempos de muchos años pasados, y las gentes mayas se oponían trabajando constantes combates con la federación entonces fue cuando yo Juan Bautista Vega que era Secretario General y consejero comenzó mi gran y difícil labor a favor del Gobierno mexicano esto seguramente sin saberlo el mismo Gobierno, haciéndoles ver a los indios que no les convenía pelear y oponerse a la obediencia del gobierno que pretendía la pacificación general de toda la tribu maya así como el dominio de todos sus pueblos y viviendas para poner ESCUELA y autoridades razonables que conocieran de leyes para sacar de la ignorancia y salvajismo a aquellos infelices que vivían salvajemente e ignorando lo provechoso que es vivir al amparo de un gobierno civilizado y conciente que vela por la educación de todos los mexicanos. Entonces fue cuando yo comencé mi labor a favor del gobierno aconsejándolos y diciéndoles durante días y noches porque ellos no entendían la razón la conveniencia y urgencia de ir a hablar con los Gobernadores vecinos y autoridades de Chichimila, Valladolid y Mérida, hasta Progreso, Yuc. Para llegar a un entendimiento razonable y evitar más derramamiento de sangre de tropas federales y gente que siempre salía de Santa Cruz de huida cuando acababa de establecerse el General Ignacio Bravo y que al encontrarlos los indios les daban muerte puestos siempre salían en sus caminos o viviendas. Porque en

este tiempo cualquiera persona que salía de pelada en el camino de Peto, Yuc., para Santa Cruz o de Vigía Chico también a Santa Cruz o de Santa Cruz al camino de Bacalar tenía que salir en algún camino, milpa o vivienda indígena pues estos aunque no vivían en el poblado sí estaban en los alrededores en acecho de una oportunidad para hacer maldades a los mexicanos con quienes ellos consideraban tener serias dificultades, sea soldado federal, comerciante o particular y además de eso cuando comenzaron los trabajos de chicle y se establecían campamentos chicleros en las monterías correspondientes a Bacalar, Santa Cruz Chumpón. Tulum, San Antonio Muyil, Acumal, Pamul, Playa del Carmen, Colonia Santa María y Kantunil. Kin., los indios atacaban esos campamentos chicleros y robaban y mataban a cuando ser viviente o animales se encontraba en ellos, quemando el chicle y mercancías y casas haciendo destrucción completa de todo cuanto encontraban todo esto con consentimiento de sus Jefes pues todos andaban juntos componiéndose estas bandadas de indios de Capitanes, Tenientes, Sargentos, Cabos y soldados. Para que el general Ignacio Bravo pudiera llegar a la población de Santa Cruz tuvo que venir haciendo el camino de Peto a esta población a donde constantemente tenían fuertes encuentros batiéndose indios y federales, siendo la forma de sorprender a la federación por medio de emboscadas preparadas de antemano. Cuando el general Bravo logró hacer su entrada a la población de Santa Cruz vino más tropa por Consejo lado inglés hasta Bacalar porque fue el tiempo en que se comenzó a fomentar lo que se llamó Payo Obispo hoy Ciudad Chetumal. Q. Roó., pues ya tenía algún tiempo que se había puesto una estación llama "PONTON" para vigilar el paso de los extranjeros a nuestros terrenos en dicho Ponton que se encontraba anclado en aguas mexicanas a una distancia de la playa permanecían las Oficinas Federales, las tropas y todo lo que debía permanecer en la ciudad de Chetumal y después de un tiempo comenzó a formarse Payo bispo por algunas gentes que arriesgaban salir a tierra aun con peligro de sus vidas, también Santa Cruz vía Peto vinieron más tropas federales y es cuando comenzó a trabajarse la vía del ferrocarril de Vigía Chico a Santa Cruz y pues el gobierno aprovechaba para estos trabajos a los reclusos de San Juan de Ulua los que en ese tiempo llamaban

operarios para evadirse del trabajo y la prisión preferían unirse aun con peligro de sus vidas pues al encontrarlos los indios que merodeaban esos lugares les daban muerte segura. Después que se estableció el general Bravo en Santa Cruz hizo un recorrido en todo el camino desde la orilla del punto denominado Tamka (Tulum) llegando hasta la vivienda de los que vivían en Tulum, siguiente para el poblado de Muyil, ranchería Yaxché, pueblo de Chumpón, ranchería Escolar, ranchería Pixoy, ranchería Dzuljass, pueblos Saxcabá, ranchería Yodzont, ranchería San José vivienda del Gobernador Felipe Yana hasta retornar a Santa Cruz pues todos estos lugares por donde pasó la federación al mando del General Ignacio Braco y era atacado por los indígenas trabándose encarnizados combates ganando en estos la federación por estar bien prevista de armamento y porque se procedía a la destrucción de pueblos y rancherías a fin de ir evitando que los indios continúen ocultos y buscando lugares apropiados para pelear pues las tropas tomaban prisioneros a los indios y algunos que caían heridos los quemaban medio vivos y sus cosas como trojes de maíz, animales domésticos que encontraban en sus pueblos y viviendas también eran quemados o matados para irles evitando medios de sostenerse en los montes entonces los indios en venganza cuando caía algún mexicano prisionero lo hacían picadillo con sus filosos machetes que siempre estaban listos para acometer a cualquiera con razón o sin razón justificada pues esto que relato lo he presenciado durante los largos años que por estos rumbos he vivido a consecuencia de haber caídos prisionero desde muy niño como antes dije (y a la fuerza acostumbrado a vivir entre ellos porque me vigilaban para que no pueda huirme) a pesar de que en un principio no me querían por ser yo mexicano llegó el tiempo en que tanto estar con ellos me llegaron a querer mucho y entonces aproveché reunir un grupo como de doscientos cincuenta tribus de los que ya me tenían mucha confianza y creían y comprendían todo lo que yo les decía que era conveniente hacer y los llevé a Chichimilá primer pueblo por el rumbo de Yucatán que se encuentra más cerca de este pueblo Chumpón y que figuraba como cabecera de las tribus o sea donde residían los principales Jefes después llegamos a Valladolid continuando para Mérida también llegando al Puerto de Progreso. Yuc., pero primero conferenciamos con el Gobernador de

aquel entonces don Felipe Carrillo Puerto quien nos recibió en la ciudad de Mérida. Yuc., con todas las atenciones conferenciando ampliamente conmigo que era el Jefe de la comisión y los demás tribus que me acompañaban y al terminar de conferenciar en vista de que nos trató muy bien y ofreció ayudar a toda la tribu y protegerlos, respetar y someternos al gobierno de México fue nuestro ofrecimiento y al regresar nos dio pasajes y ropa que dejó muy contentos a los indígenas y cuando llegamos a Chumpón se reunieron todos los Jefes y soldados para escuchar la información que yo traía del resultado de nuestra comisión y como esta era enteramente satisfactoria porque ya el gobernador Felipe Carrillo Puerto había ofrecido ayudar y proteger a toda la tribu y todos los Jefes y toda la tribu aprobó nuestras gestiones acordando que desde ese momento terminarían las hostilidades con los mexicanos y quedaba prohibido entre los indios maltratar o matar alguna persona que se encuentre en los caminos o llegare a nuestros pueblos. También yo Juan Bautista Vega estuve presente cuando se nos invitó a recibir Santa Cruz por el entonces Coronel Isaías Zamarrupa y que en unión mía fue a recibirlo el general Guadalupe Tun por designación que le hizo el gobernador general Florentino Quitú fungiendo yo como Secretario habiéndose levantado la documentación que fue firmado por el gobierno de México, pues esta entrega fue hecha en presencia de mil quinientos soldados indios que entraron a Santa Cruz y otros mil quinientos que quedaron a los alrededores para esperar el resultado de los que entraron invitados por el Coronel a nombre del Gobierno para recibir la ya citada población de Santa Cruz, pues los indios siempre desconfiaban del gobierno pero yo Juan Bautista Vega siendo mexicano les hacía ver y entender que el gobierno estaba tratando esto con buen fin para ayudarlos a salir de la ignorancia y salvajismo en que viven remontados en las monterías más lejanas buscando siempre ellos el centro del monte para guardarse por creer que los mexicanos aun continuaban persiguiéndolos, después de haber recibido con todas las formalidades la población de Santa Cruz a pedimento del general (Felipe) Guadalupe Tun el Coronel Zarripa le obsequió once piezas de tela de nichí [¿] y como esta se encontraba en Vigía Chico ordenó el general Tun que aprovechando la salida del ferrocarril fuera una escolta de cien indios en busca de la tela

obsequiada y cuando llegamos a Vigía nos fueron entregadas las once piezas de tela nichí y estando yo ahí supe que un hermanito mío llamado Angel Vega se muchos años que no lo veía esto es desde que caí prisionero con los indios que no había vuelto a saber de toda mi familia pedí al Coronel Isaías Zamaripa que ya se encontraba en Vigía Chico que ordenara que una lancha de motor me llevara a visitarlo lo cual concedió inmediatamente poniendo a mi disposición una lancha motor y como acompañantes a su hijo Héctor Zamarripa que era oficial y un ayudante de él y llegamos a la Ascensión y reconocí a mi hermanito saludándonos con un fuerte abrazo que significó la nueva unión después de muchos años de ausencia involuntaria y platicamos ambos de nuestros familiares yo ávido de noticias y desgraciadamente principió la plática con la lamentable noticia de la muerte de mi señora madre y como lo pasaron después de mi quitada siendo yo que era el mayor y que buscaba los centavos para llevar a mi mamá para que sostuvieran todos mis hermanitos y por toda plática fue solamente media hora porque urgía nuestro regreso a Vigía Chico para yo regresar a Santa Cruz a donde me esperaba el general y al día siguiente como por última vez nos llevó el ferrocarril a Santa Cruz retornando y quedando para siempre estacionado en Vigía Chico pues ya la gente civilizada no quiso dar ningún viaje porque no se encontraban resguardados por la gente del gobierno sino que en Santa Cruz únicamente se creía que habitaban los indios. Después que llegamos de Vigía Chico ordenó el general Guadalupe Tun saliera la tropa india con rumbo a Chumpón a darle cuenta al general y gobernador donde Felipe Quitú que ya se había recibido Santa Cruz de entera conformidad y en completa armonía y estaban perfectamente posesionados y en ese tiempo era Cabo Francisco May y le ordenó el gobernador don Florentino que fuera a Santa Cruz a poblarlo y este casi no quería ir pero yo Juan Bautista Vega que fungí como Secretario le hice ver la conveniencia de cumplimentar esa orden y es como fue en unión de otros cuatro tribus y así es como nuevamente comenzó a poblarse y viendo don Florentino Quitú que había cumplido las órdenes que se le dieron de permanecer en Santa Cruz reunió a la gente de su mando y acordaron ascenderlo a General con mando en la jurisdicción de Santa Cruz y es cuando comenzó Francisco May

a figurar entre los indios como general pues en ese tiempo vino la Influenza Española que acabó con todo los Jefes Principales, Generales, Comandante, Capitanes, Tenientes, Subtenientes, Sargentos y Cabos y también la mayor parte de la tropa pues de los cinco mil indios que se contaban entre soldados y mujeres quedarían alrededor de un mil doscientos entre chicos y grande porque en cada casa donde había de familia cinco o seis casi morían todos quedando uno o dos únicamente y donde habían casa con familias de seis u ocho quedaban también uno o dos cuando mucho pues hubo casas que no quedara ninguno pues fue una gran epidemia para ellos pues casi acabó con toda la tribu pues yo me encontraba entre ellos y milagrosamente me salvé no dándome la Influenza Española, quizás por tanto que he sufrido en estos apartados y enfermizos lugares fuera de toda civilización y cuando uno se enferma sin recursos de medicinas para curarse más que la bendición todopoderoso. Después de haber pasado la epidemia es cuando la gente tribu quedó reducida a un número muy pequeño y aproveché hablar mucho con ellos a favor del gobierno mexicano y hacerles ver lo muy conveniente que era someterse al gobierno y autoridades y es cuando el general Francisco May tuvo relaciones con el gobierno quien le dio autorización para trabajar libremente los montes de Santa Cruz y fue cuando este aprovechando las facilidades que se le daban se metió a trabajar con el contratista chiclero Julio Martin, Rosendo Vila, Mac y Compañía y por último hizo un contrato grande de chicle con el inglés Roberto Tortum así como también trabajó con el concesionario José Ramonet a que vino de México D.F. Estuvo trabajando en el negocio del chicle como ocho años hasta que vinieron otros contratistas más inteligencias fueres y poderosas y entonces fue cuando el general Francisco May dejó de trabajar decayendo su negocio fuerza pues durante el tiempo que él tuvo mando absoluto en Santa Cruz castigaba a la gente tribu o gente chiclera por medio de azotes hincándolos delante de los Santos o en la puerta de la Iglesia cuando alguien cometía alguna falta ordenada que un sargento o cabo lo hincara y le agarrara la mano y mandaba darles desde seis, doce, veinte y cinco, cincuenta hasta cien azotes según sean las faltas a juicio del general May que castigaba conforme a su ignorancia pues este sabía muy poco o nada leer y escribir el

resultado de estos castigos hizo que su gente india estuviera descontenta y los mexicanos que recibían ese castigo llegó el día en que fueron a quejarse a las autoridades de otros lugares hasta que el gobierno mexicano tomó cartas en el asunto y evitó que May siguiera dando estos castigos quitándolo como Jefe de Santa Cruz y se pusieron ya autoridades que conocen de leyes y May quedó sin mando alguno y sin figurar para nada hasta que después de mucho tiempo vine a saber que ya lo tienen bien por el gobierno y que está percibiendo un sueldo durante su permanencia en ciudad Peto que es donde vive actualmente. Como antes dije aprovechando que la epidemia mató a los Principales más renuentes a someterse al gobierno pasó algunos años mi labor a favor del gobierno pero al fin me fue más fácil convencerlos para ver de que se sometieran pues siempre les decía que esto era muy conveniente hasta que un día recibí una comunicación del Gobernador Coronel Librado Abitia invitándome a que yo vaya a la ciudad y puerto de Payo Obispo cabecera del Territorio para platicar sobre la situación real de los indios maya, habiendo yo aceptado ir a dicho lugar a una entrevista a mi llegada a Payo Obispo informé detalladamente al gobernador la situación de todas las tribus en general y cuyo resultado fue que me nombraron profesor del pueblo de Chumpón ofreciendo yo al gobierno que pondría todo mi empeño para que los indígenas aceptaran la escuela lo cual logré después de muchos esfuerzos pues a pesar de estar yo entre ellos y considerarme como nativo del lugar por los largo años que tenía de vivir con ellos no les gustaba odiaban la escuela pero yo poco a poco les había ver que es un beneficio y que más tarde llegaran a entender y a agradecer tanto al gobierno como a los profesores que lo enseñan. Después de estar dando clases un año fui llamado nuevamente por el gobernador Abitia informándole que ya los indios aceptaban la escuela y que ya era posible abrir otras escuelas en los demás poblados tribus por lo que el gobernador me dio las gracias por mi labor y me solicitó que yo dijera si podría venir el Director de Educación a visitar esta región y ver en dónde y qué pueblos necesitaban escuelas contestando yo afirmativamente que bajo mi responsabilidad podría venir el Director general de Educación y en mi compañía visitar todos los pueblos en vista de esto ordenó el gobernador que saliera para esta el C. Florentino Guzmán

Director General de Educación en el Territorio tomando pasaje vía Belice en un vapor americano y bajando en Cozumel y tomando otra embarcación para venir a Tanka y en esa visita el Director Florentino Guzmán informó que era muy conveniente la Escuela del pueblo tribu de Chumpom y también instaló otras en Chun-On, Yodzonot y otros más al Sur de Santa Cruz, para toda esta gira yo lo acompañé proporcionándole bestias necesarias para caminar por tierra así como mi intervención en los pueblos para tratar con los indios para obtener resultado satis-[SALTO]

sin cobrar un solo centavo por mi intervención, colaboración decidida y por haber facilitado a la comisión mis bestias y todo lo necesario para salir avante pues mis deseos siempre habían sido de ayudar tanto a los empleados federales que vienen realizando alguna obra como al mismo gobierno y como en esa época yo estaba reconocido por el Gobierno como General de las tribus mayas de la región de Chumpom gustoso colaboraba en la terminación de la pacificación de toda esta zona indígena como hasta la presente fecha yo mismo veo que después de ser tan renuentes a la Escuela ya les gusta a los hijos de los indios concurrir a ellas pues los padres los mandan a la escuela cosa que antes impedían que estos fueran y mejor los llevaban a trabajar al monte, seguramente porque ya ven lo beneficioso que es saber leer y escribir pues actualmente el gobierno ya tiene totalmente controlada toda la región maya existiendo escuelas en todos los pueblos, y como llegó a Chumpón hace cosa de tres años un Procurador de Asuntos indígenas, sugirió entre la tribu la idea de formar y fomentar cooperativas y aprovechando yo esta oportunidad les hice que era muy beneficioso para ellos para que así estén en posibilidades de poder defender sus intereses y después de muchas explicaciones comenzaron a formar una que hoy existe en el pueblo de Chumpom que funciona regularmente y cuyo resultado los tiene satisfechos pues también ya mucha gente tribu sabe trabajar en chicle y no como ahora cosa de hace diez años que ignoraban el provecho que se podía sacar de los árboles de zapote, pues estos nunca trabajan en la explotación de la resina de zapote solamente los contratistas mexicanos aprovechaban explotar sus montes. Viendo yo esto Juan Bautista Vega que muchos años llevo de vivir entre ellos a pesar de

que en un principio no me querían maltratándome me llegaron a querer bastante y en recompensa yo hice gestiones antes del C. Presidente de la República mexicana para que se les de terrenos y se deslinden los ejidos a que tienen derecho. Todas estas gestiones fueron hechas y pagadas por mí personalmente con mi dinero propio y después de muchos y largos trámites ordenó el C. Presidente de la República que el Ingeniero Cesar Cea, sub-auxiliar de la Agencia de Agricultura y Fomento en Payo Obispo Quintana roo, capital del Territorio en unión de otro ingeniero que era su ayudante llamado Cajigas vinieran a dotar de ejidos este poblado de Chumpom habiéndosenos concedido cuarenta mil hectáreas de terrenos. Como información hago constar que en este deslinde de terrenos no colaboraron las tribus debido a que ignoraban la utilidad que les reportarían los ejidos dotados con zapotales en condiciones de explotación y yo Juan Bautista Vega tuve que pagar gente de otros lugares como yucatecos, campechanos, tuxpeño, cozumeleños, sanpedranos y algunos otros de lugares colindantes como vallasoletanos y chichimilaeños porque de las tribus únicamente trabajaron un pequeño número de seis u ocho pues ellos decían que no necesitaban terrenos con sus medidas que porque el terreno de ellos era desde Puerto Morelos a Santa María de este punto a Saban hasta llegar a Bacalar tomando cerca de las poblaciones de Yucatán y orillas de la playa y con tal motivo no aceptaban hacer mensuras porque decían que con eso se les quitaría terrenos pero siendo el más entendido entre dicha tribu comprendí que era indispensable el ejido para que los contratistas no les explotaran sus terrenos y lo conseguí después de hacer muchísimos gastos de mis recursos personales y ahora que ya por medios de las escuelas implantadas por el Superior Gobierno ya van entendiendo están muy agradecidos de lo que hice para que su pueblo contara con las mensuras que legalmente les corresponde. Al terminar el deslinde de los ejidos el C. Ingeniero Cesar Cea se hicieron las actas de entrega designándoseme en el acto Presidente del Ejido como hasta la presente fecha lo soy. Por esa razón hoy tribus hoy están contentos aprovechando la utilidad y privilegio de sus monterías y diciéndome que agradecen que yo hubiera gestionado desde hace tiempo se les de terrenos que les corresponde como pobladores de esta región

maya y viendo ahora que ya tomó camino el resultado de todos mis esfuerzo y penalidades sufridas por ahora ya los indios solos visitan los pueblos y ciudades y ya no tienen miedo de ir conferenciar con los Gobernadores y autoridades pues por ahora la gente tribu se compone en su mayoría de gente de la época porque los antiguos y sanguinarios ya han muerto sea por enfermedades o por vejez (ancianos). Y los que hoy van creciendo van tomando el estilo de la gente civilizada debido a que en cada pueblo o ranchería existe una escuela para educarlos y enseñarlos a leer y a escribir, así como buenas costumbres. Yo Juan Bautista Vega por ahora ya estoy tranquilo porque veo el triunfo del Gobierno Mexicano sobre la pacificación maya y no es como en un tiempo que dominaban estas regiones los ingleses de acuerdo con loa antiguos Jefes Maya porque en aquel tiempo explotaban las riquezas de resinas y maderas preciosas cambiándolas con municiones, pólvora, fusiles, machetes, ropa, jabón, azúcar, harina y todo lo que pedían los indios aprovechado ellos a cambio de arrendamiento de terrenos que abarcaban gran extensión de zapotales, caoba y cedros. En esos tiempos cuando algún Jefe recibía esas cosas por cuenta de arrendamientos otra parte de los indios quedaba descontenta y resultaba que se peleaban llegando al grado de matarse ambos. Hasta que al fin llegó la hora que viniera gente del gobierno y se unieron todos los grupos de indios para hacer un solo frente a pelear con las tropas mexicanas diciendo ellos que era en defensa de sus pueblos y terrenos que indebidamente venían a tomarles y ocuparles las fuerzas del gobierno pues ellos están muy conformes en que los manden los ingleses porque en esos tiempos no usaban más que la bandera inglesa que izaban en los cuarteles de sus pueblos y rancherías -porque ellos tenían la creencia de que eran ingleses pero esto era debido a que los ingleses se aprovechaban de engaños para aconsejarles que combatieran al gobierno y gente mexicana y aprovechando esta circunstancia para ellos explotarlos valiéndose de su ignorancia completa. Pues todo esto que con todo respeto relato lo he sufrido y visto durante los cuarenta y dos años que tengo de haber caído prisionero y vivir con ellos en esta apartada región maya. Además de estas cosas cuando caí prisionero me contaban los indios de avanzada edad cómo han peleado

antiguamente con los españoles durante la guerra llamada de CASTA y que los más viejos pelearon y mataron muchos españoles por los tiempos en que se proclamó la independencia de México por el héroe don Miguel Hidalgo y Costilla cura en aquel entonces. Y cuando terminó la guerra antes mencionada creyendo ellos que los españoles son los mismos mexicanos que peleaban contra ellos fue que se retiraron a estas regiones siempre dispuestos a pelear con la gente blanca sean españoles o mexicanos pues esta fue la causa de que le tomaron mucho odio a los mexicanos pues tenían la creencia de que con los que peleaban antiguamente eran mexicanos y así fue como buscaron relaciones con los ingleses. Ahora que ya todo está tranquilo y tiene una marcha normal yo Juan Bautista Vega me encuentro haciendo un poco de milpa en mi pequeño ranchito. Encontrándome en este ranchito el día once de julio del año de un mil novecientos treinta y ocho salí muy temprano a cazar en las monterías cercanas y después de haber cazado un pavo de monte me di cuenta del ruido de un avión que se me aproximaba y a los pocos momentos el avión pasó sobre mi cabeza como a una altura de unos cincuenta o sesenta metros con dirección al NORTE y al poco rato escuché un ruido y era el mismo avión que regresaba por la misma dirección y entonces fue cuando me llamó la atención y pensé que algo le ocurría por lo que resolví venir inmediatamente a mi rancho a donde solamente se encontraba mi esposa y un hijito de un año y medio y todavía llegando el avión ya daba otra vuelta dirigiéndose al NORESTE donde a los pocos momentos el avión repentinamente se dejó de escuchar el ruido del motor comprendiendo yo que algo grave le había ocurrido y creyendo que era avión de agua me fui corriendo a la orilla de la Laguna que dista de mi rancho como un kilómetro y me di cuenta después de observar mucho que no había ningún avión sobre el agua de la laguna pero entre el monte lo que me dio a sospechar que seguramente el avión había bajado por aterrizaje forzoso en la sabana que se encuentra por el rumbo donde observé el punto que brillaba por el reflejo del sol porque era al mediodía con este motivo regresé corriendo y tomé un caracol que tengo que me sirve para dar pitazos que puedan escucharse a larga distancia (nosotros lo llamamos jotuto) y con la misma me subí sobre una ruina muy antigua que parece ser un castillo que

tiene una altura como de veinte y cinco metros y en él me puse a observar sin distinguir absolutamente nada y encontrándome ahí dando pitazos con el caracol antes dicho escuché a muy larga distancia unos disparos de pistola pues oían muy despacio por lo que resolví bajarme e ir debajo monte pitando de jotuto caracol hasta que después de mucho caminar escuché unos gritos desesperados apresurándome más para ver si lograba encontrarlos, pues los gritos me hacían entender que era gente que estaba extraviada porque en estos rumbos no hay más gente que yo por el ser el único que habito y cuando viene es por los caminos que yo conozco muy bien andando debajo del monte logré encontrar tres personas que por el rumbo que llevaban era opuesto al rumbos que debería llevarse para salir en mi vivienda o ranchito pues ellos se estaban internando mucho más a la montaña y tenían agarrado para comer fruto de corcho porque ya el hambre los apuraba y la sed los desesperaba al verme me saludaron muy contentos porque les dio bien que yo hablo castellano y me preguntaron si había frutas y agua buena, como zapotes y otras frutas más propias para comer por necesidad respondiéndoles yo que ya las frutas de zapote se habían terminado por haber pasado la época e inmediatamente los encaminé a mi rancho y a la llegada les di un poco de pan de totoposte con pepita molida que era lo único que de momento tenía para darles y entonces les pregunté si ellos eran los de un avión que había dado vueltas por encima del rancho y si ellos los manejaban y contestaron que no que vienen como pasajeros que si son los del avión que cayó en una sabana y que el que maneja el avión o sea el piloto -quedó en el mismo lugar donde aterrizó el avión forzosamente así como un licenciado y un teniente aviador que vienen desempeñando una comisión de C. Presidente de la República y un señor que es actualmente Presidente del Comité d Cooperativas del Territorio y una señora casada en vista de que los demás pasajeros necesitaban también que se les auxiliara nos dirigimos a la Laguna punto a donde con dificultad se podía distinguir el avión y los acompañé a ir a buscar a sus compañeros que se encontraban desesperados para traerlos a mi vivienda a donde ya mi esposa les estaba preparando algo de comer y después de mucho trabajo se reunieron todos en mi rancho y yo -por indicación de ellos me dediqué al acarreo de sus equipajes y

otras cosas de importancia que conducía el avión cuando terminé ese trabajo con mucha dificultad por lo fangoso del lodo donde se encontraba el aparato ya era entrada la noche y como en este lugar abunda mucho el mosquito principalmente por la noches me dediqué a buscar y a componer mis pabellones viejos para instalárselos y puedan medio descansar pues por la falta también de hamacas dormían de dos en dos y hasta tres en cada una pues yo soy persona pobre y no cuento con lo necesario para atender un número así de personas y mucho más de la categoría de ellos que son de comodidades aunque yo tenga mucha voluntad. Como este es un lugar incomunicado me preguntaban a dónde se podría informar para que se supiera lo más pronto posible a dónde se encontraban el avión y los pasajeros perdidos y yo inmediatamente conforme a mis conocimientos les hice una explicación que aunque la población de Santa Cruz distaba de este lugar como unos ciento veinte y ocho kilómetros era lo más conveniente ir al lugar de Chumpom a dar cuenta al Sub-Delegado de Gobierno C. Petronilo Vega hijo mío para que este con la urgencia del caso sacara una comisión para santa Cruz a darle cuenta al Delegado de Gobierno de dicho lugar para que este informe inmediatamente a la Compañía y autoridades que se encontraban en mi ranchería los pasajeros del avión perdido así como toda su tripulación, en vista de esto como no había otra persona a quien ocupar acordaron que yo mismo saliera en la mañana siguiente muy tempranito apenas despuntara el sol siendo el doce de julio del año de un mil novecientos treinta y ocho a comunicar al pueblo de Chumpom llegando a como a las doce del mismo día porque se encuentra a una distancia de cuarenta kilómetro y cuando llegué y recibí la noticia el C. Petronilo Vega, Sub-Delegado de Gobierno inmediatamente sacó una comisión compuesta de dos personas llevando un oficio la Delegado de Gobierno en Santa Cruz -y como la comisión fue despachada con urgencia y con instrucciones de no demorar en ninguna parte llegó el día catorce y con la misma según informaron telegráficamente se dio cuenta a todas partes para que así se sepa y manden una lancha en busca del aviador, tripulantes y pasajeros que se encontraban muy desesperados principalmente la pasajera pues ya que quedó todo comunicado retorné a mi ranchería a dar cuenta al piloto aviador Armando Medina Barranco y a

los demás empleados del gobierno de que al tercer día llegaría una embarcación en la orilla de la Laguna que dista como un kilómetro de mi rancho en busca de ellos para llevarlos a Cozumel pues todo esto que digo es muy cierto porque al día siguiente cuando llegó el barco inmediatamente se embarcaron y se fueron dejándome por escrito la constancia de su agradecimiento por mi oportunidad auxilio y atenciones para con ellos, también me dejaron encargado al cuidado del avión y correspondencia. No está por demás informar que yo estaba muy escaso de víveres pues únicamente tenía para mí y mi esposo y tuve que pedir del pueblo de Chunpom a fin de que no les faltara lo más indispensable para sostenerse por esos días y no sufrieran penalidades propias del lugar por lo incomunicado y alejado de poblaciones a donde existe buen comercio y comunicaciones. Todo esto lo hice de muy buena voluntad a pesar de que yo tengo como diez años de estar enfermo de una hernia (quebradura) a consecuencia de una caída con mi carga viniendo de mi milpa pues soy persona pobre y tengo que hacer este trabajo porque en esos tiempos nadie de las tribus tenía bestias de carga. El día veinte y tres de julio llegó el bote "AURORA" en busca de la correspondencia que aún estaba en esta a mi cuidado y como es cosa del gobierno me preocupé mucho para que no se mojara o perdiera a pesar de que mi vivienda no reúnen buenas condiciones para tener estas cosas que son muy delicadas y cuando hay mal tiempo mi casa se moja y como ya se había sacado todo lo del avión y la canoíta no pudo llevarlo se quedó todo en la orilla de la Laguna y por las lluvias comenzó a mojarse y yo tuve que taparlo con hojas de guanos y chites porque soy pobre y no tengo lonas especiales para proteger todo lo que me encomendaron para que yo cuidara a los doce días después regresó la canoíta AURORA trayendo a un mecánico y su ayudante para desarmar todo lo muy necesario y tardaron en este trabajo unos ocho días para terminar el trabajo y durante ese tiempo yo lo estuve ayudando y como en este lugar no hay fondos ni restaurant para tomar los alimentos yo les estuve proporcionando pan de maíz y sandías así como algunas calabacitas que es lo único con que cuento, después cargaron su embarcación y se fueron dejando una parte que no pudieron llevar por falta de cabida -diciendo que retornarían en busca de esas cosas y me recomendaron seguir cuidándolas

hasta que disponga otra cosa la Compañía Transportes Aéreos de Chiapas que es a donde pertenece el avión de que se trata. El mecánico de la Compañía al irse dijo que regresaría la embarcación en busca de las demás cosas o sea lo último alrededor del día quince o diez y seis del mismo mes pues en todo este tiempo yo estoy cuidando y procurando que las tribus no tomen las cosas desarmadas del avión porque lo tengo bajo mi responsabilidad y mis deseos son de que la Compañía de Transportes Aéreos no tenga ninguna queja de mí, solamente tengo noticias de que el patrón de la canoa que vino a llevar las cosas se quedó con la mayor parte seguramente de acuerdo con el mecánico y ayudante porque él sabía lo que embarcó en la canoa y no lo desembarcó en Cozumel para entregarlo a los Agentes de la Compañía Sres. Coldwell Anduce con tal motivo lo he hecho del conocimiento de la Compañía para que sepa que bajo mi cuidado no se perdió nada pues de esto el mecánico se pudo dar cuenta de que el avión estaba como lo dejó el piloto aviador y si él dejó al patrón es seguramente porque sabe qué órdenes le dio la Compañía de qué cosas debe recoger nada más y por lo tanto es el único responsable pues yo estoy muy lejos e incomunicado para saber cuáles son sus procedimientos pues todo esto lo estoy comunicando rápidamente a la Compañía Transportes Aéreos de Chiapas en Mérida. Yuc., y a sus Agentes Sres. Coldwell Anduce para que estos en representación de la Compañía lo reclamen al patrón de la embarcación señor Otilio Graniel porque yo no quiero tener ninguna responsabilidad sobre las cosas que se me encomendaron para cuidar. Como el caso del avión es uno de mis últimos actos de colaboración con el gobierno y como tuve oportunidad de contarles a los pasajeros todas mis penalidades y sufrimientos durante mi vida por estos lugares, recomendándoles en vista de que se mostraron muy agradecidos y amigables conmigo que lleven un respetuoso y cariñoso saludo al C. General de División don Lázaro Cárdenas Presidente de la República redentor de la clase humilde trabajadora y al C. General don Rafael E. Melgar, Gobernador del Territorio de Quintana Roo a donde pertenezco aunque me encuentro en estas apartadas regiones mayas por lo que entiendo ya tendrán informes sobre mi persona siendo yo Presidente del Ejido del pueblo de Chumpom Juan Bautista Vega, quien fue el que salvó de perecer a las personas que

enseguida detallo: Piloto Aviador Armando Martínez Barranco, Mecánico José Aguayo, Pasajeros Presidente Comité Chicle del Territorio Álvaro Pérez Abreo, Piloto Aviador Carlos León, Teniente Piloto Aviador José Martínez, Carpintero Fernando Méndez, Licenciado Enrique Martínez y pasajera Rosa María Gamboa. Con esto queda relatada mi humilde historia y en vista que he ayudado por mucho tiempo a las tribus sin que yo reciba de ellos ningún beneficio, porque por ahora están gozando el privilegio de sus montes como ejidatarios que yo fui quien hice todos los gastos sin que ellos me ayudaran en nada quizás por su ignorancia y pobreza en que viven, así también cuando empezaron a pasar por estos lugares los empleados y representantes del gobierno, como Inspectores Forestales, Inspectores Escolares y Profesores de Educación Rural yo los atendía porque los indios no se preocupaban en nada ni les importaba de lo que venían a tratar, y cuando lo necesitaban les facilitaba mi casa para que se alojen, comida durante los días que estén en esta y bestias para que salgan a sus recorridos, sin cobrarles ningún centavo porque consideraba que eran enviados del Superior Gobierno que visitan estas regiones para mejorar las condiciones de vida de los indígenas y comprendiendo yo que es una ayuda para mí para convencer a los indios para que obedezcan las disposiciones del gobierno y dejen de hacer maldades y cuando llegaban estos señores era el que les explicaba a los indios qué comisión traían y me daba muchísimo trabajo hacerlos comprender y convencerlos para que acepten a la buena Escuela, permisos forestales y todo lo que ordene el gobierno, viendo yo que por ahora ya tomaron camino todas las cosas de las tribus me permito suplicar en vista de que ya me encuentro por mi edad ya cansado y por mi enfermedad que padezco de la hernia (quebradura) que sufro se me de una ayuda así como se le da al general Francisco May que yo he colaborado mucho más a favor del Gobierno Mexicano esto es con un empleíto en este lugar o como Guardafaro o cuidador de ruinas pues me permito informar a usted que en este lugar existe una muy alta en forma de castillo y dos que tienen sus subterráneos debajo de la tierra y otras cuantas dispersas debajo el monte que todavía no han sido estudiadas para ver si tienen alguna importancia para que sean visitadas por los turistas como las de Tulum todo esto que digo son trabajos

que puedo hacer, porque los de agricultura me lo impide la enfermedad que sufro como antes he expuesto. Pues vuelvo a decir como último relato que cuando yo llegué es decir me tomaron preso por los indios a estos los castigaban los Principales Jefes, mandándolos matar a machetazos, fusilándolos o amarándolos para que se mueran de hambre o azotándolos fuertemente hasta dejarlos casi muertos y viendo yo que ese es el castigo que se le debe dar a la humanidad que incurre en alguna falta fui evitándolo poco a poco sugiriéndoles ideas de que den castigos como lo mandan las leyes del gobierno mexicano pues estos castigos los conocí antes de salir de mi tierra en Cozumel y por esa razón pude indicárselos y los han ido adoptando conforme se van civilizando y además porque ya aceptan que vengan autoridades de otros lugares que entienden de leyes y están sujetas a las disposiciones del gobierno.

POR TODO LO EXPUESTO respetuosamente ocurro ante usted C. General de División don Lázaro Cárdenas, Presidente de la República Mexicana, para que compenetrado de mi humilde historia que le dará a entender los muchos sufrimientos y penalidades que he sufrido en mis largos años de existencia en esta apartada región y tomando en cuenta mi colaboración firme y decidida a favor del gobierno en la pacificación maya, acuerde se me designe un puesto para que yo disfrute de un sueldo que me permita vivir más desahogado los pocos años que me quedan de vida y así disipar las penalidades del tiempo en que estuve bajo el dominio de gente ignorante fuera de toda civilización, este empleo puede ser cuidador de ruinas, guardafaro, o autoridad en algún pueblo de esta región pues me permito ilustrar a usted de que dado el tiempo que he pasado por aquí mis conocimientos sobre leyes y disposiciones de gobierno son algo escasos. Pero sí se leer y escribir y sacar cuentas. Con mi profundo agradecimiento por lo que tenga a bien acordar a mi favor y rogándole dispense la redacción de esta historia porque es hecha bajo mi humilde dictado, al calor de un lenguaje confundido por la maya dado los años que tengo de estar entre puro indios y conociendo en usted que es el protector del proletariado porque sus actos los ha puesto a prueba entregándole a los de la Laguna lo que les corresponde, a los de Yucatán también y a los obreros petroleros los pozos aun desafiando a las compañías más fuertes

del mundo demostrándole sin temor que México legisla y hace cumplir sus leyes como país libre y soberano, le quedaré profundamente agradecido, protestándole mis más ardientes y fervorosos saludos quedando bajo sus muy respetables órdenes

Nombre y firma de Juan Bautista Vega

Los que firmamos el presente documento damos fe de que el C. Juan Bautista Vega, hace cuarenta y dos años que vive entre nosotros en nuestro pueblo maya de Chumpom, Q. Roo.

Perfecto Dzul – Luciano F[¿] – Jeronimo Aban – Carlos Kuk – Venancio Poot – Marcelino Canul – Cristino Pech – Antonio Ché – Delio May – José F[¿] – Doroteo Uh – Cristino May y otras 29 personas

El C. Petronilo Vega y Esteban Pool, Sub-Delegado de Gobierno y Secretario respectivamente, CERTIFICAN: Que las firmas que calzan el presente documento son las mismas que usan los interesados en todos sus actos y los que no saben firmar estamparon sus huellas digitales en mi presencia. Pueblo Tribu de Chumpom. T. Q. Roo. Agosto 5 de 1938. El Sub-Delegado de Gobierno.

Firman Petronilo Vega y Esteban Pool

Anexo 4 – Documento leído ante el Congreso internacional “Una guerra sin Fin”. 1997

LECTURA DE DOCUMENTO ANTE EL CONGRESO INTERNACIONAL “UNA GUERRA SIN FIN”.

CENTRO DE CULTURA MAYA “MAAKAN XOOK”

Noj Kaj Sta. Cruz Balam Naj – Felipe Carrillo Puerto

Quintana Roo, México.

Señores:

Antes que nada, permítannos saludar este importante evento. Al mismo tiempo, queremos informarle que nos tomamos la molestia de pedirle a nuestro entrañable amigo Francisco Ligorred su amabilidad de poder leer estas líneas en su espacio que le han concedido en su Congreso, a quien autorizamos la difusión en los medios de comunicación, ya que es un evento al que no somos ajenos la tercera generación de herederos de la Guerra de Dios.

Bien, con el permiso de ustedes. Pensamos que la celebración de este congreso viene a darse en el marco de un acontecimiento histórico que se caracteriza por cumplirse este año de 1997, los 150 años del inicio de la Guerra de Dios, una guerra sin fin entre Ts’ules, blancos y mayas.

Nosotros celebramos esta fecha tan importante para el pueblo maya, porque fue precisamente en 1847 cuando se recrudeció la más grande de las violaciones a nuestros pueblos indígenas mayas. Con el llamado descubrimiento y conquista, como le llaman algunos, se dio principio a los intentos de [hacer] desaparecer nuestras culturas y religiones propias con la destrucción de mucha de nuestra sabiduría acumulada por siglos. Con la matanza de los abuelos durante el período de la guerra en cuestión, se demuestra lo permanente que han sido las violaciones y que los hijos de los blancos pretenden festejar con la llamada “Guerra de Castas”.

El Centro de Cultura Maya *Máakan Xóok* junto con los abuelos de los Centros Ceremoniales Mayas en Quintana Roo, hemos logrado crear un espacio de reflexión acerca de lo que, para nosotros significan los 150 años de invasión, explotación, sojuzgamiento y discriminación de nuestros pueblos. Ese espacio es la celebración que cada 29 y 30 de julio realizamos en Tepich y al que se unen los abuelos y hermanos de Xocen, Kanxoc, Chichimilá, en Yucatán, y pueblos vecinos.

En este congreso, no pretendemos entraparlos en la discusión con nuestro humilde documento; lo que sí queremos es invitarlos a nuestro espacio de celebración y análisis, no sólo [a] la reflexión romántica como suele hacerse, y [que] después de que pase la fecha de la historia se olviden de los mayas que todavía sentimos en carne propia la guerra, la guerra suave, la guerra sin armas, la guerra del hambre, de la miseria, de las injusticias, la guerra sin fin. Hay que recordar que la lucha de nuestros pueblos mayas resaltó el espíritu de libertad que los abuelos supieron llevar hasta los lugares más apartados de la Península, porque pusieron en alto nuestro origen, desde al Nohoch Tat (abuelo) Nachi Cocom y el inmovible Jacinto Canek, hasta los indómitos Cecilio Chi, Jacinto Pat, Manuel A. Ay, Venancio Pec, Bonifacio Novelo, Florentino Chan, Bernardino Cen, Crecencio Poot (gobernador de los mayas durante el período de autonomía, 1851-1901), y tantos héroes mayas que dieron la cara al destino que nos impusieron los ts'ules. De igual manera, este levantamiento del 30 de julio tuvo como propósito recobrar la autonomía de los pueblos mayas y acabar con 300 años de opresión.

La historia oficial ha ocultado los verdaderos hechos históricos y ha opacado la valentía de nuestros pueblos, además, ha implantado su visión de la historia según sus intereses a través de los libros de Historia; nos hablan de la guerra en una forma romántica, que los mayas no pudieron ganar porque tenían que sembrar sus milpas, del triunfo del general Bravo en la ciudad santa cuando nunca hubo enfrentamiento y, lo más grave, el querer minimizar la importancia de

Noj Kaj Sta. Cruz Balam Naj, llamándole Chan Santa Cruz. En el inicio de nuestra historia de Resistencia Indígena, el levantamiento maya de 1847 es una luz, una señal, un ejemplo y un símbolo de lucha heroica de nuestros pueblos por la defensa de la libertad y la dignidad. Ya son SOS años de una gran historia de lucha de nuestros pueblos; durante todo este tiempo, miles de hermanos mayas han defendido de muchas maneras la vida la madre tierra, nuestro maíz y nuestra cultura.

Para nosotros, no es la fiesta oficial que esconde la verdad ante los ojos; para nosotros es recordar el valor de miles de guerreros indígenas mayas que pelearon para que no viviéramos en la miseria, el hambre, la discriminación y todas las injusticias que hasta hoy día sufrimos.

Conmemorar esta fecha es para conocer y reflexionar acerca de lo que significan estos SOS años de resistencia y de historia. Nos toca conocer cada parte de nuestra historia, como estos 505 años del inicio de la Guerra de Dios, y sacar lecciones que nos permitan construir nuestro futuro sin discriminación y despojo. Los mayas somos un pueblo vivo y nuestras autoridades tradicionales son una Institución actual y no del pasado como se quiere ver, por ello aprovechando este espacio que amablemente nos han concedido, demandamos respeto a nuestros abuelos y los mecanismos que permitan nuestra participación en la toma de decisiones que vayan a afectar en forma directa o indirecta la vida de nuestras comunidades.

Como es de saberse, tenemos ideas y una voz que deben escucharse y, si esto no sucede, siempre estaremos preparados para otros siglos de resistencia educando en nuestras tradiciones a los hijos, preparándolos siempre para el renacimiento de nuestra grandeza antigua.

¡NOS SIGUEN GUERREANDO!

Leído y consensado en Noj Kaj Santa Cruz Balam Naj-Felipe Carillo Puerto,
Quintana Roo.

Domingo 27 de julio de 1997.

Esperamos que estos pensamientos puedan ser incluidos en la minuta del
Congreso.

Isidro Caamal Cituk

General maya

Marcelino Poot Ek

Comandante Maya

Esteban Xiu Kanxoc, Higinio Kauil Pat, Gregorio M Vázquez Canché, Crecencia
Caamal Cauich, Toribio Pat Ake, Francisco Xiu Caamal, Gilberto Angulo Cen,
Felipa Cetina Puc, Francisca, Caamal Cauich, Jesús Pat Uh, María Pat, Uh, Pedro
Xiu Caamal, Primitivo Ciau Angulo, Susana Cauich May, Hilario Che May,
Romualdo Be Chuc.

Anexo 5 – Carta del comisariado ejidal de Xmaben y Anexos a Andrés Manuel López Obrador sobre la indemnización de la carretera 307 Felipe Carrillo Puerto – Tulum. 8 de diciembre de 2019



"Bienestar para Todos"

Ejido X-Maben y Anexos, Señor; Municipio de Felipe Carrillo Puerto, Capital de la Cultura Maya del estado de Quintana Roo a 08 de Diciembre del 2019.

**EJIDO X-MABEN Y ANEXOS
SEÑOR, QUINTANA ROO.
2019 - 2022**

"50 Aniversario"



Asunto: El que se indica.

LIC. ANDRES MANUEL LOPEZ OBRADOR

Presidente de los estados unidos mexicanos

PRESENTE:

AT'N. ARQ. ROGELIO JIMENEZ PONS

Director General del FONATUR

Sr. Presidente de la republica, es de aplaudir su proyecto de nacion para lograr la cuarta transformacion que todo mexicano anhela, por eso la mayoría de los 543 ejidatarios que conformamos el padron ejidal del Ejido X-Maben y anexos de la Comunidad de Señor, Municipio de Felipe Carrillo Puerto, "Capital de la Cultura Maya" del estado de Quintana Roo, hemos decidido a levantar la mano para decir SI AL TREN MAYA PARA QUE CRUCE EN NUESTRO EJIDO, SIEMPRE Y CUANDO SEAN RESUELTAS NUESTRAS EXIGENCIAS, MISMO QUE PRECISAMOS EN LOS SIGUIENTES PUNTOS:

1.- QUE LA SCT FEDERAL O EN SU CASO EL GOBIERNO FEDERAL INDEMNICE AL EJIDO ANTES DEL DIA 20 DE DICIEMBRE DEL 2019, POR LA OCUPACION Y AFECTACION QUE PROPICIO EN NUESTRO EL CRUCE DE LA SUPERCARRETERA 307 RUTA FELIPE CARRILLO PUERTO – TULUM Q, ROO(18 Años se viene exigiendo)

2.- DESPUES DE LA INDEMNIZACION CORRESPONDIENTE DE LA SUPERCARRETERA, SOLICITAMOS AL GOBIERNO FEDERAL A SENTARNOS DE MANERA PARTICULAR ANTES QUE TERMINE EL PRESENTE MÉS DE DICIEMBRE DEL 2019, PARA PRECISAR LAS BASES Y LAS CONDICIONES DEL CRUCE DEL TREN MAYA EN NUESTRO EJIDO.

Sr. Presidente, Estamos de acuerdo con la Cuarta Transformacion y de igual forma estamos con el Tren Maya, por que queremos que la Zona Maya consolide su desarrollo Integral.

Sin outro particular quedamos de usted.

RESPECTUOSAMENTE

EL PDTE. DEL COMISARIADO EJIDAL

EL SECRETARIO

LA TESORERA

C. IGNACIO EK EK

C. GENARO MARIANO POOL EK

C. ANTONIA FLORENTINA EK CHAC

EL PDTE. DEL CONSEJO DE VIGILANCIA

C. SIXTO CITUK PEÑA

Oficina Ejidal; Dirección: Calle Javier Rojo Gómez Entre las Calles
Jacinto Pat y Miguel Borge Martin; Tel. 983 124 4769.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Aban May, Benito. 1982. *U tzikbalil Yum Santísima Cruz Tun u chumukil yok'ol kab. Historia de la Santísima Cruz Tun centro del mundo*. Secretaría de Educación Pública, Subsecretaría de Cultura, Dirección General de Cultura Populares, Unidad Regional Yucatán.
- Acta de la Asamblea regional consultiva sobre el Tren Maya, X-Hazil Sur. 2019. <https://www.inpi.gob.mx/gobmx-2019/trenmaya/acta-de-asamblea-consultiva-x-hazil-sur-15-diciembre-2019.pdf>
- Aguilera, Miguel Astor. "Survey of the Talking Cross Shrines in Yucatan and Quintana Roo". *FAMSI*
- Alexiévich, Svetlana. 2019. *Voces de Chernóbil: Crónica del futuro*. Editorial Debolsillo.
- Alvarado Dzul, Santos Humberto. 2003. *Religiosidad y espacio social en una micro-región maya de Quintana Roo*. Tesis de Maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural, El Colegio de la Frontera Sur.
- Ancona, Eligio. 1889. *Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días*, imprenta de J. J. Ruvirlta, México.
- Arendt, Hanna, 1991. "Qué es la libertad". *Zona Erógena*, 8.
- Ávila Zapata, Felipe Nery, 1993. *El general May: último jefe de las tribus mayas*. Chetumal. Fondo de Publicaciones y Ediciones, Gobierno del Estado de Quintana Roo.
- Avilez Tax, Gilberto.
2010. *Radiografiando la autonomía de los herederos de la Cruz Parlante: de la autonomía cruzoob a los derechos "indigenistas"*. Tesis de Maestría en Ciencias Políticas y Humanidades, Universidad de Quintana Roo.

2018. La Xcaret-ización de Mayaland. Blog Tierra de chicle, 18 de septiembre de 2018. <https://gilbertoavileztaxyucatan.blogspot.com/2018/09/la-xcaret-izacion-de-mayaland.html>

Aviña Cerecer, Gustavo. 2007. Santísima Cruz-Yaaxché: Ejercicio de la territorialidad entre los mayas macehuales del Estado de Quintana Roo, México. En Fournier, Patricia, Saúl Millán y María Eugenia Olavarría (coords.) *Antropología y simbolismo*. CONACULTA, ENAH-INAH, PROMEP

Badiou, Alain. 2003. *El ser y el acontecimiento*. Manantial. Buenos Aires

Báez Cubero, Lourdes (coord.). 2022. *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México I*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Recurso electrónico.

Balandier, George. 1973. *Teoría de la descolonización*. Buenos Aires, Argentina

Baptista Barbosa, Gustavo. 2004. "A Socialidade contra o Estado: a antropología de Pierre Clastres". *Revista de Antropología* 47: 529-576.

Baqueiro, Serapio. 1990 [1840-1864]. *Ensayo histórico sobre las revoluciones de Yucatán desde el año 1840 hasta 1864*, 5 volúmenes, ed. Salvador Rodríguez Losa, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

Barabás, Alicia.

1974. "Profetismo, milenarismo y mesianismo en las insurrecciones mayas de Yucatán". *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, Volumen II, México, 2 a 7 de septiembre.

2008. Milenarismo y profecía en la etnogénesis de los macehualob de Quintana Roo, México. En Medina, Andrés y Angela Ochoa (dirs.) *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*. México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 163-178.

Bartolomé, Miguel A.

1978. *La insurrección de Canek. Un movimiento mesiánico en el Yucatán colonial*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
2001. "El derecho a la autonomía de los mayas macehualob". *Alteridades*, 11(21): 97-110.
- Bartolomé, Miguel Alberto y Alicia Barabás. 1981. *La resistencia maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Regional del Sureste, Colección científica Etnología 53, México.
- Barbosa, Gustavo Baptista. 2004. "A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres". *Revista de Antropologia* 47: 529-576.
- Bolan Sorchini, Stephanie. 2017. *Turismo, mercantilización del territorio y acción colectiva en Holbox, Quintana Roo*. Tesis de Maestría en Gestión sustentable del turismo. Universidad de Quintana Roo.
- Bracamonte, Pedro. 1994. *La memoria enclaustrada. Historia de los pueblos indígenas de Yucatán, 1750-1915*. CIESAS, México.
- Bricker, Victoria. 1989. *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Caamal Itzá, Bernardo, "El Arux". 2017. "Congreso maya sin las voces de los altos dignatarios mayas". *El blog de El Arux*, 20 de noviembre d 2017 <https://culturamayahistoriasanecdotasucatanmagico.wordpress.com/2017/11/20/congreso-maya-sin-las-voce-de-los-altos-dignatarios-mayas/#more-1256>
- Campos García, Melchor.
1990. "La guerra de Castas en la obra de Carrillo y Ancona (historia de una disputa por el control social del maya)". *Estudios de historia moderna y contemporánea de México* 13: 159-185.
1996. "El "culto del error": la cruz parlante en el pensamiento yucateco". *Estudios de historia moderna y contemporánea de México* 17(17).

Careaga, Lorena

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

1998. *Hierofanía combatiente: Lucha, simbolismo y religiosidad en la Guerra de Castas*. Universidad de Quintana Roo, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México.

Carneiro Da Cunha, Manuel. 1973. "Logique du mythe et de l'action: Le mouvement messianique canela de 1963". *L'Homme* 13(4): 5-37.

Carneiro da Cunha, Manuela L., y Eduardo B. Viveiros de Castro. 1985. "Vingança e temporalidade: os Tupinambá". *Journal de la Société des Américanistes*, 71: 191-208.

Castellanos, Bianet. 2010. *A Return to Servitude. Maya Migration and the Tourist Trade in Cancún*. University of Minnesota Press.

Castoriadis, Cornelius. 2007. *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets Editores, Buenos Aires.

Centro de Cultura Maya *Máakan Xóok*. 1997. "Lectura de documento ante el congreso internacional "Una guerra sin fin". *Saastun: Revista de Cultura Maya*: 109-112.

Combes, Hélène. 2011. "¿Dónde estamos con el estudio del clientelismo?". *Desacatos*, 36: 13-32

Clastres, Pierre. 1978. *La sociedad contra el Estado*. Monte Ávila Editores, C.A.

Clendinnen, Inga. 2003. *Ambivalent Conquests. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*. Cambridge University Press.

Decreto por el que se crea nuevamente el Territorio Federal de Quintana Roo. 1935. *Diario Oficial de la Nación*, V. 88 No. 14, 16 de enero de 1935.

Decreto 154 de la Honorable XV Legislatura Constitucional del Estado Libre y soberano de Quintana Roo por el que se declara a la "Maya Pax" patrimonio

cultural intangible del Estado de Quintana Roo.
<http://documentos.congresoqroo.gob.mx/decretos/EXV-2018-03-14-154.pdf>

De la Peña, Guillermo. 1999. Notas preliminares sobre la "ciudadanía étnica" (El caso de México). En Olvera, Alberto (ed.) *La Sociedad civil. De la teoría a la realidad*. El Colegio de México, 283-304

de Vos, Jan. *La guerra de las dos vírgenes. La rebelión de Los Zendales, (Chiapas, 1712), documentada, recordada, recreada*. México: UNAM, CIESAS, UNICACH.

Del Val, José y Carlos Zolla. 2014. *Documentos fundamentales del indigenismo en México*. Universidad Nacional Autónoma de México

Deleuze, Guilles y Félix Guattari, 2004. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pretextos.

Diario de los debates de la VIII Legislatura (1996-1999), Sesión 29 de julio de 1998. Archivo del Congreso de Quintana Roo, Año 3, Tomo I-B, Número 3

Dumond, Don E. 2005[1997]. *El machete y la cruz: La sublevación de campesinos en Yucatán*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México.

Ek Ek, Elmer Armando. 2011. *Tixcacal Guardia. La dinámica del poder local en un espacio religioso*. Tesis de licenciatura en Antropología social. División de Ciencias Sociales Económico Administrativas, Universidad de Quintana Roo.

Elbez, Mélissa. 2017. "¿Quién es maya en un entorno turístico? Patrimonialización y cosmopolitización de la identidad maya en Tulum, Quintana Roo, México." *Cultura y representaciones sociales* 11 (22): 34-64.

Estrada Lugo, Erin. 2005. *Grupo doméstico y usos del parentesco entre los mayas macehuales del centro de Quintana Roo: El caso del ejido Xhazil y Anexos*. Tesis de Doctorado en Antropología Social, Universidad Iberoamericana.

Farriss, Nancy. 2012 [1984]. *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. Artes de México, Conaculta.

- Fausto, Carlos. 1992. Fragmentos de historia e cultura tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. En Carneiro Da Cunha, Manuela (org.) *Historia dos indios no Brasil*. Compañías das Letras, SMC, FAPESP, 381–396.
- Favret-Saada, Jeanne. 2005. “Ser afectado” (Trad. Paula Siqueira). *Cadernos de campo*, 13: 155-161.
- Fortes, Meyer y E. Evans-Pritchard (eds.). 2010. *Sistemas políticos africanos. Clásicos y contemporáneos en antropología*, CIESAS.
- Flores Félix, José Joaquín. 2005. “De indios integrados a sujetos políticos”. *Argumentos*, 48-49: 69-90
- Fujigaki Lares, Alejandro.
2020. “Caminos rarámuri para sostener o acabar el mundo. Teoría etnográfica, cambio climático y Antropoceno”. *Mana* 26 (1): 1-35.
2022. La (di)solución de la muerte entre los rarámuri de México. Paradoja multiple y tecnología ritual de transformaciones relacionales En Martínez, María Isabel y Johannes Neurath (coords.) *Cosmopolítica y cosmohistoria. Una Anti-síntesis*. Paradigma indicial Sb, Serie Historia Americana, 99-132.
- Gabbert, Wolfgang
2000. Violence and Ethnicity in the Caste War of Yucatán. *Prepared for delivery at the 2000 meeting of the Latin American Studies Association, Hyatt Regency Miami, March 16-18*.
2004. *Becoming Maya. Ethnicity and Social Inequality in Yucatán since 1500*. The University of Arizona Press.
2019. *Violence and The Caste War of Yucatán*. Cambridge University Press.
- García y García, Apolinar. 2018[1865]. *Historia de la Guerra de Castas de Yucatán*. Edición Fascimilar. Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán. Mérida, Yucatán, México.

- Gasparello, Giovanna, Ana Esther Ceceña Martorella, Antonio Machuca, Violeta Núñez Rodríguez y David Jiménez Ramos. 2019. *Impactos sociales y territoriales del Tren Maya. Miradas multidisciplinarias*. Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH, Departamento de Producción Económica, UAM Xochimilco, Altépetl Desarrollo Comunitario Productivo y Ambiental AC, México.
- González Navarro, Moisés. 1970. *Raza y tierra. La guerra de castas y el henequén*. El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Nueva Serie 10.
- González Vázquez, David Anuar. 2018. *La Expedición Científica Mexicana al Territorio de Quintana Roo (1936-1938): Prácticas científicas y relaciones políticas en la formación del Estado-nación*. Tesis de Maestría en Historia. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS, México.
- Goldman, Marcio.
2006. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. 7Letras.
2016. "Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías". *Cuadernos de Antropología Social*, 44: 27-35
- Goldman, Marcio y Moacir Palmeira. 1996. Apresentação. En Goldman, Marcio y Moacir Palmeira (orgs.) *Antropologia, Voto e Representação Política*. ContraCapa.
- Graeber, David y David Wengrow. 2021. *The Dawn of Everything. A New History of Humanity*. Farrar, Straus and Giroux, New York
- Güémez Pineda, Arturo. 2003. "Los proyectos privatizadores en el agro yucateco, 1812-1847: ¿causas de la guerra de castas?" *Desacatos* 13: 60-82.
- Hanks, William. 2010. *Converting Words. Mayas in the Age of the Cross. The Anthropology of Christianity*. University of California Press.

- Harris III, Charles H. y Louis R. Sadler. 2003. *The Archaeologist Was a Spy: Sylvanus Morley and the Office of Naval Intelligence*. University of New Mexico Press.
- Hernández Castillo, Rosalva Aida. 2001. *Histories and Stories from Chiapas. Border Identities in Southern Mexico*. University of Texas Press, Austin
- Hill, Johnathan D. (ed.). 1996. *History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. University of Iowa Press.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.). 1983. *La invención de la tradición*. Crítica, Barcelona.
- Hostettler, Ueli. 1996. *Milpa Agriculture and Economic Diversification. Socioeconomic Change in a Maya Peasant Society of Central Quintana Roo, 1900-1990s*. Tesis de Doctorado. Universidad de Berna, Suiza.
- Iturriaga Acevedo, Eugenia. 2015. "Discurso y práctica indigenista en Yucatán (1959-2003): el Centro Coordinador de Peto". *Temas Antropológicos*, 37(2): 43-73
- Izquierdo y de la Cueva, Ana Luisa
2004. "Unidad y fragmentación del poder entre los mayas". *Estudios de Cultura Maya*, XXV: 57-76.
- 2011 (ed.) *El despliegue del poder entre los mayas: Nuevos estudios sobre la organización política*. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UNAM.
- Jaramillo, María Fernanda. 1988. *La historia oral de los mayas de Quintana Roo*. Tesis de Licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Jenkins, Richard. 2000. "Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium". *Max Weber Studies*, 1(1): 11-32

Jiménez, Genaro Pool y Fidelio Quintal Martín, 1997. *Historia oral de la Guerra de Castas de 1847 según los viejos descendientes mayas*. Universidad Autónoma de Yucatán.

Jones, Grant. 1974. "Revolution and Continuity in Santa Cruz Maya Society", *American Ethnologist*, 1(4), Uses of Ethnohistory in Ethnographic Analysis: 659-683.

Jones, Grant D. 1981. "Symbolic Dramas of Ethnic Stratification: The Yucatecan Fiesta System on a Colonial Frontier." *Papers in Anthropology* 22(1): 131-155.

Kazanjian, David. 2016. *The Brink of Freedom. Improvising Life in the Nineteenth-Century Atlantic World*. Duke University Press.

Kawakami, Ei. 2013. "Intermediario entre dos mundos: Francisco May y la mexicanización de los mayas rebeldes". *Historia Mexicana* 62(3): 1153-1210.

Konrad, Herman W. 1991. Capitalism on the Tropical-Forest Frontier: Quintana Roo, 1880s to 1930. En Brannon, Jeffery T., y Joseph, Gilbert M. (eds.). *Land, Labor, and Capital in Modern Yucatán: Essays in Regional History and Political Economy*. Tuscaloosa, Alabama, United States of America: The University of Alabama Press, 143-171.

Laidlaw, James, 2000. "A Free Gift Makes No Friends". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6(4): 617-634.

Landrove, Hilda.

2017. Los crucoob y la Cruz Parlante frente al poder: Un análisis de los dispositivos de la acción política en un movimiento indígena de México del siglo XIX. *Ponencia presentada en I Congreso Brasileiro de Estudos Mayas, 9 al 11 de outubro de 2017*. Publicada originalmente en <http://www.estudomayas.net/TORRES.pdf>. Recuperada en <https://docplayer.es/157550428-Hilda-landrove-torres-universidad-nacional-autonoma-de-mexico-doctorado-en-estudios-mesoamericanos.html>

2021. "Los conflictos del Gran Consejo Maya: Dinámicas de la relación entre los mayas macehuales y el Estado de Quintana Roo". *Maya America. Journal of Essays, Commentary, and Analysis*, 3(1)
- Lapointe, Marie. 1994. "Les Origines De L'Insurrection Indienne De 1847 Au Yucatán". *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* 19 (37-38): 155-187.
- Leach, Edmund. 1970. *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social kachin*. Editorial Anagrama, Barcelona
- Le Guen, Olivier. 2012. "The Place of Supernatural Entities in Yucatec Maya Daily Life and Socialization". *Acta Mesoamericana* 21: 151-169.
- Lentz, Mark W. 2014. "Black Belizeans and Fugitive Mayas: Interracial Encounters on the Edge of Empire, 1750-1803". *The Americas* 70(4): 645:675
- Lévi-Strauss, Claude. 1988[1955]. *Tristes trópicos*. Editorial Paidós Ibérica, Barcelona
- Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena de Quintana Roo. Reforma que crea el Instituto para el Desarrollo del Pueblo Maya y las Comunidades Indígenas del Estado de Quintana Roo. 2017. <http://documentos.congresoqroo.gob.mx/leyes/L1520170704076.pdf>
- Ley de Justicia Indígena del Estado de Quintana Roo. 1997. https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/doc/Programas/Indigenas/OtrasNormas/Estatal/QuintanaRoo/Ley_JIQRoo.pdf
- Lima, Tania S. y Marcio Goldman. 2001. "Pierre Clastres, etnólogo da América". *Sexta Feira*, 6: 291-311.
- Lira, Regina. 2018. "Una lectura de la defensa territorial wixárika desde la complejidad ritual". *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad* 156: 123-144.

- Lizama Quijano, Jesús. 1995. *Ka Yum Sma Cruz. El sustento identitario de los mayas Cruzoob*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán.
- López de Cogolludo, Diego. 2007[1688]. *Historia de Yucatán*. Linkgua ediciones S.L.
- Machlin, Milt y Bob Marx. 1971. "First Visit to Three Forbidden Cities". *Argosy* 372: 5
- Macías Richard, Carlos. 1997. *Nueva frontera mexicana. Milicia, burocracia y ocupación territorial en Quintana Roo*. Editorial Universidad de Quintana Roo, México.
- Macías Zapata, Gabriel Aarón. 2016. *Guerra de encrucijada. Rostros de la resistencia maya en tiempos aciagos. Península de Yucatán, 1847-1901*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México.
- Mallon, Florencia E. 1995. *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. University of California Press
- Marques, Ana Claudia. 2011. "Cartografías da ordem e da violência. Entre a guerra ameríndia e as "brigas de família" sertanejas". *Revista de Antropologia*: 647-675.
- Martínez, María Isabel. 2022. Laboratorios de historia amerindia contemporánea: imaginando otros futuros. Ciclo de conferencias *El historiador frente a la historia*. 8 de junio de 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=5kulX0NHmSQ>
- Martos Sosa, Lorena. 1994. *Projecting the Past into the Present: The Historical Knowledge of a Mayan people*. Tesis de Doctorado en Filosofía. Standford University
- Mauss, Marcel. 1966. *The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Cohen & West LTD, London.

- Médard, Jean François. 2000. "Clientélisme politique et corruption". *Revue Tiers Monde*, 161: 75-88.
- Menéndez, Gabriel Antonio. 1936. *Quintana Roo: Álbum monográfico*. 1ra. Ed. México.
- Miller, William, 1889. "A Journey from British Honduras to Santa Cruz, Yucatan". *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography, New Monthly Series*, 11(1): 23-28
- Monteiro, John M. 2019. Indigenous Histories in Colonial Brazil: Between Ethnocide and Ethnogenesis. En Levin Rojo, Danna y Cynthia Radding (eds.) *The [Oxford] Handbook of Borderlands of the Iberian World*. Oxford University Press, 397-412.
- Morales Bermúdez, Jesús. 2018. *El Congreso Indígena de Chiapas: Un testimonio*. UNICACH, Colección Apuntes del Sur.
- Murray, Calum. 2022. "John Locke's Theory of Property, and the Dispossession of Indigenous Peoples in the Settler-Colony". *American Indian Law Journal*, 10(1), Article 4.
- Nataren Cordero, Lilian. 2000. *Maya pax ceremonial o tradicional y jaranero o popular*. Conaculta, Unidad Regional Quintana Roo de Culturas Populares.
- Navarrete, 2011. "Las dinámicas históricas y culturales de ciclos de concentración y dispersión en las sociedades amerindias". En Alcántara Rojas, Berenice y Federico Navarrete (coords.) *Los pueblos amerindios más allá del Estado*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. México.
- Neurath, Johannes, 2022. "Cosmopolítica contra biopoder: vida, poder y autonomía entre los wixaritari". En Martínez, María Isabel y Johannes Neurath (coords.) *Cosmopolítica y cosmohistoria. Una Anti-síntesis*. Paradigma indical Sb, Serie Historia Americana, 133-166.

Oehmichen-Bazán, Cristina. 2019. "Los mayas de Quintana Roo y la economía de la identidad". *Cultura y representaciones sociales*, 13(26): 197-223.

Oficio INMAYA, 2019. Oficio INMAYA /DG/DDIAJTAIPyPDP/UT/0089/XI/2019. *Respuesta a solicitud de información*.

Pimentel, Francisco. 1864. *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla*. Imprenta de Andrade y Escalante, México.

Questa, Alessandro. 2019. Visible dancers and invisible hunters. Divination and masking among the highland Nawa of Eastern Mexico. En Pitarch, Pedro y José Kelly (coords.) *The culture of invention in the Americas. Anthropological experiments with Roy Wagner*. Kingston Publishing, Londres, 98-123

Quintal Martin, Fidelio

1983. *Interpretación de la guerra campesina de Yucatán de 1847*. Folleto No. 8375.

1992. *Correspondencia de la Guerra de Castas: epistolario documental, 1843 – 1866*. Universidad Autónoma de Yucatán

Pacheco Cruz, Santiago. 1960. *Usos, costumbres, religión i supersticiones de los mayas*. Mérida-Yucatán-Méjico.

Palmeira, Moacir. 1991. "Política, Fação e Compromisso: Alguns Significados do Voto". *Encontro de Ciências Sociais do Nordeste, Salvador* 1: 111-130.

Patch, Robert. 1990. Descolonización, el problema agrario y los orígenes de la guerra de castas, 1812-1847. En Othón Baños Ramírez, *Sociedad, estructura agraria y Estado en Yucatán*. Universidad Autónoma de Yucatán, 45-95.

Ramos Díaz, Martin.

1999. *Cozumel, vida porteña*. Universidad de Quintana Roo, México.

2001. *Niños mayas, maestros criollos. Rebeldía indígena y educación en los confines del trópico*. Universidad de Quintana Roo, Fundación Oasis y Gobierno del Estado de Quintana Roo.

Redclift, Michael. 2005. "A Convulsed and Magic Country': Tourism and Resource Histories in the Mexican Caribbean". *Environment and History*, 11(1): 83-97

Redfield, Robert. 1941. *The Folk Culture of Yucatan*. The University of Chicago, Publications in Anthropology, Social Anthropology Series.

Redfield, Robert and Alfonso Villas Rojas. 1962[1945]. *Chan Kom. A Maya Village. A Basic Study of the Folk Cultures in a Village in Eastern Yucatan*. Phoenix Books, The University of Chicago Press.

Reed, Nelson

1971. *La guerra de castas de Yucatán*. Biblioteca Era

1997. "Juan de la Cruz, Venancio Puc and The speaking Cross". *The Americas*, 53(4): 497-523.

Reséndez, Andrés. 2019. *Historia oculta del esclavismo indígena*. Libros Grano de Sal, SA. de CV. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Rosado Vega, Luis. 1940. *Un pueblo y un hombre*. A. Mijares y Hno. Impresores. México, D.F.

Rugeley, Terry

1995. "The Maya Elites of Nineteenth-Century Yucatán". *Ethnohistory*, 42(3): 477-493

1997. "Rural Political Violence and the Origins of the Caste War". *The Americas*, 52(4): 469-496.

2001. *Maya Wars. Ethnographic Accounts From Nineteenth-Century Yucatán*. University of Oklahoma Press: Norman

2010. *Yucatan's Maya peasantry and the origins of the caste war*. University of Texas Press.
- Rus, Jan. 1983. Whose Caste War? Indians, Ladinos, and the Chiapas "Caste War" of 1869. En MacLeod, Murdo J. and Robert Wasserstrom (eds.) *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica. Essays on the History of Ethnic Relations*. Latin American Studies Series. University of Nebraska Press. Lincoln and London
- Santos Granero, F. (ed.). 2009. *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. University of Arizona Press. Tucson.
- Sapper, Karl. 1904. Mexican and Central American Antiquities, Calendar Systems, and History. *Bureau of American Ethnology*. Bulletin 28. Smithsonian Institution. Government Printing Office. Washington: 623-634.
- Saragoza, Alex. 2001. The Selling of Mexico: Tourism and the State, 1929-1952. En Gilbert M, Joseph, Anne Rubenstein, and Eric Zolov *Fragments of a Golden Age. The Politics of Culture in Mexico Since 1940*. Duke University Press.
- Schmook, Birgit y María Angélica Navarro Martínez. 2004. Estrategias de producción y supervivencia en los pueblos mayas del ejido X-hazil y anexos, 1935-1998. En Macías Zapata, Gabriel Aarón (coord.) *El vacío imaginario. Geopolítica de la ocupación territorial en el Caribe oriental mexicano*. Colección Peninsular, Archipiélago.
- Schwartz, Stuart B. y Frank Salomon, 1999. New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era). En Salomon, Frank y Stuart B. Schwartz (eds.) *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas Volume 3: South America, Part 2*. Cambridge University Press, 443-501.
- Stephens, John L. 1843. *Incidents of Travel in Yucatan*. V. II. New-York: Harper & Brothers, 82 Cliff-Street.

Scott, James C. 2009. *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. Yale University Press. New Haven & London

Stoller, Paul. 1984. "Horrific Comedy: Cultural Resistance and the Hauka Movement in Niger". *Ethos*, 12 (2): 165-188

Strathern, Marilyn. 1999. "The ethnographic effect I". *Property, substance and effect: anthropological essays on persons and things*: 1-26.

Sullivan, Paul

1983. *Contemporary Yucatec Maya Apocalyptic Prophecy: The Ethnographic and Historical Context*. Tesis de Doctorado en Filosofía. Johns Hopkins University.

1991. *Conversaciones Inconclusas: Mayas y Extranjeros entre dos Guerras*. Barcelona: Guedisa.

1997. "La búsqueda de la paz entre Yucatán y los rebeldes mayas, 1876-1886". *Saastun. Revista de cultura maya*, 0(3): 3-45

Sztutman, Renato

2012a. *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*, Brasil, Editora da Universidade de São Paulo.

2012b. "Introdução: Pensar con Pierre Clastres ou da atualidade do contra-Estado". *Revista de Antropologia*, 54(2): 557-576.

Sweeney, Lean. 2006. *La supervivencia de los bandidos: los mayas icaichés y la política fronteriza del sureste de la península de Yucatán, 1847-1904*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Taracena, Arturo. 2013. *De héroes olvidados. Santiago Imán, los huites y los antecedentes bélicos de la Guerra de Castas*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales.

- Taussig, Michael. 1993. *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. Routledge Taylor & Francis Group, New York, London.
- Terán, Silvia, Christian Heilskov Rasmussen, Pedro Pablo Chuc Pech y gente de Xocén. 2020. *Relatos divinos del Centro del Mundo. U tiskbalilo'ob u chúumuk Lu'um*. La Vaca Independiente.
- Toscano, Salvador. 1918. *Informe emitido por la Comisión Geográfico-Exploradora de Quintana Roo al C. Secretario de Fomento*. Oficina impresora de la Secretaría de Hacienda, Departamento de Estado, México.
- Trebarra, Napoleón. 1864. *Los misterios de Chan Santa Cruz. Historia verdadera con episodios de novela*. Imprenta de M. Aldana Rivas Mérida.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2019. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. IEB Mil Folhas. Brasília.
- Ucan Yeh, Wilberth Gabriel. 2008. *La ritualidad entre los mayas: Cambio y continuidad. Estudio de caso de la comunidad de Tixcacal Guardia*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. Universidad de Chetumal.
- Valverde, María del Carmen. 2000. "La cruz en la geometría del cosmos maya". *Estudios de Cultura Maya*, XXI: 135-145.
- Vallarta Vélez, Luz del Carmen. 1986. Política y relaciones interétnicas en la Zona Maya de Quintana Roo, el caso del municipio de Felipe Carrillo Puerto. En Castro, María Cristina, Gabriel Macías Zapata, Antonio Higuera Bonfil y Luz del Carmen Vallarta Vélez, *Quintana Roo. Procesos Políticos y Democracia*. Cuadernos de la Casa Chata, Secretaría de Educación Pública, 67-88
- Vapnarsky, Valentina.
2009. Predicción y performatividad en la memoria histórica maya yucateca. En A. Gunsenheimer, T. Okoshi Harada, J. Chuchiak (eds.). *Texto y contexto: La literatura Maya Yucateca en Perspectiva Diacrónica*, Estudios de Americanistas de Bonn, Frankfurt: Shaker, 160-189.

2017. *Les Sens du Temps. Temporalités et temporalisations des paroles, expériences et mémoires mayas*. Manuscrit soumis pour l'Habilitation à Diriger des Recherches. EHESS, France.

2021. Écritures nocturnes. Régénération et circulation des écrits chez les Mayas cruzo'ob. *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, 32: 82-105

2022. Mayan living ruins: The hidden places of interlocking temporalities. En Erikson, Philippe y Valentina Vapnarsky (eds.) *Living Vestiges. Native engagements with Past Materialities in Mesoamerica, Amazonia, and the Andes*, University Press of Colorado, 74-103.

Villalobos González, Martha Herminia

2004. Del antiguo al nuevo régimen. Bosque y territorialidad entre los mayas de Quintana Roo, 1890-1935. En Macías Zapata, Gabriel Aaron (coord.) *El vacío imaginario. Geopolítica de la ocupación territorial en el Caribe oriental mexicano*. Colección Península. Archipiélago, 199-230.

2006. *El bosque sitiado. Asaltos armados, concesiones forestales y estrategias de resistencia durante la Guerra de Castas*. Colección Peninsular, CIESAS, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Villa Rojas, Alfonso

1979. "Fieldwork in the Mayan Region of Mexico". En George M. Foster *et al.* (eds.) *Long Term Field Research in Social Anthropology*. Academic Press Inc, 45-64.

1987[1945]. *Los Elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. México, Instituto Nacional Indigenista.

1995. *Estudios etnológicos. Los Mayas*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma de México.

- Viqueira, Juan Pedro. 2002. ¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc? En Viqueira *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*. Tusquets Editores / El Colegio de México, 201-258
- Wallace, Anthony. 1956. "Revitalization Movements". *American Anthropologist*, 58: 264-281.
- Warman, Arturo, Margarita Nolasco Armas, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera de Vázquez y Enrique Valencia. 1970. *De eso que llaman Antropología Mexicana*. Instituto Nacional de Antropología.
- Weber, Max. 2002 [1922]. *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- West, Sarah Melinda. 2017. *Haunted Narratives: Shadows of the Southeastern Caste Wars in Mexican Literature, 1841-1958*. Tesis de Doctorado en Filosofía, University of Illinois at Urbana-Champaign.
- Wolf, Eric R., and Edward C. Hansen. 1967. "Caudillo politics: A structural analysis". *Comparative studies in society and history*, 9(2): 168-179.
- Ximénez, Fray Francisco. 1931. *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, de la orden de los predicadores*. Tomo III. Tipografía Nacional, Guatemala.
- Yannakakis, Yanna. 2008. *The Art of Being In-between. Native Intermediaries, Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxaca*. Duke University Press, Durham and London.
- Zanotti, Aymara Suyai. 2018. "(Re)Pensando el concepto de territorialidad: Una propuesta para la reflexión sobre su uso e implementación a partir de un caso de estudio". *I Jornadas Platenses de Geografía*, Universidad Nacional de La Plata.