

EL DESTINO DEL ALTO CONOCIMIENTO

UN ASPECTO DE LA DINAMICA SOCIAL MAYA BAJO
LA SITUACION COLONIAL

Miguel Alberto Bartolomé
F.C.P.S.- U.N.A.M.

Tesis para aspirar al grado de
Maestro en Sociología. Dirigida
por el Prof. John Saxe-Fernández

06



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.

TEMARIO

- I.- FOLKLORICOS O COLONIZADOS? p.1
- II.- EL ALTO CONOCIMIENTO ANTE LA CONQUISTA p.18
Religión y política
El Alto Conocimiento
La resistencia sacerdotal a la Conquista
- III.- LOS MAYAS EN EL MUNDO COLONIAL p.46
Los esclavos mayas
La economía colonial
La estructura política colonial
El mundo social colonial
El Alto Conocimiento bajo la colonia
Los Profetas rebeldes
- IV.- LA INSURRECCION DE JACINTO CANEK p.79
Jacinto Uc
Los sucesos de Quistail
La expectativa milenaria maya
El Mesías Canek
Mesianismo e insurrección
- V.- NEOCOLONIALISMO Y REBELION p.116
El sistema neocolonial
La economía neocolonial
La Hacienda
Los pueblos
Las rancherías
Organización política y social
La evidencia de una presencia
La Guerra de Castas

VI.- EL YUCATAN ACTUAL

p.153

La economía de plantación

La agricultura del maíz

Los H-Menob en el Mundo de Maíz

VII.- LOS HEREDEROS DEL ALTO CONOCIMIENTO

p.188

Relato "A"

Relato "B"

Relato "C"

Relato "D"

Relato "E"

VIII.- COMENTARIOS FINALES

p.211

Bibliografía

p.224

No había Alto Conocimiento, no había Sagrado Lenguaje, no había Divina Enseñanza en los sustitutos de los dioses que llegaron aquí. Castrar al Sol!. Eso vinieron a hacer aquí los extranjeros.

Chilam Balam de Chumayel

No habrá grandes enseñanzas ni ejemplos sino mucha perdición sobre la tierra y mucha desvergüenza. Será entonces cuando sean ahorcados los Halach Uiniques, Jefes, los Ahaues, Señores-príncipes, los Bobates Profetas y los Ah Kines, Sacerdotes-del-culto-solar, de los hombres y de los pueblos mayas. Perdida será la ciencia, perdida será la sabiduría verdadera.

El Libro de los Libros de
Chilam Balam

I.-FOLKLORICOS O COLONIZADOS ?

Este ensayo es el resultado de un intento deliberado de seleccionar una de las dimensiones posibles provenientes de un ámbito social específico. El Estado de Yucatán contemporáneo ofrece al investigador social la percepción simultánea de las distintas facetas de una realidad prismática. Desde una de esas facetas se observa una sociedad "campesina", contenida dentro de los límites de una unidad económica y política mayor, cuyas relaciones sociales interiores están permeadas por las provenientes del exterior, hasta el punto de que ciertos niveles de las primeras no son comprensibles sin las segundas. Una sociedad sometida a un continuo proceso de transformaciones "exógenas", provenientes de los requerimientos y compulsiones del ámbito (el estado-nación) dentro del cual está incluida, que condicionan gran parte de las actitudes contestatarias en sus manifestaciones económicas, políticas e ideológicas. Desde este punto de vista, una investigación social sobre el campesinado yucateco, podría ser formal y metodológicamente homologable a las que se realizan sobre cualquiera de los sectores campesinos de México. Esta tendencia es la que podría ser calificada de predominante en los estudios sociales contemporáneos, especialmente en aquellos que

parten de una óptica exclusivamente económica.¹

Lo ro, otra faceta o dimensión de esa misma realidad se hace presente después de una aproximación más cuidadosa: bajo un aspecto exterior que refleja alternativas comunes a muchos grupos campesinos, late aún con intensidad el corazón de una cultura dominada. La vigencia del idioma, la indumentaria, algunos rasgos materiales y, fundamentalmente, la ideología social, representan algunos de los signos discriminatorios de la presencia de la etnia maya; una etnia que vió frustrado su proyecto histórico como consecuencia de una invasión militar a la que siguieron siglos de colonialismo. Una etnia que durante siglos ha luchado activamente por recuperar su autonomía, y cuya lucha se ha expresado en niveles de acción que van desde la insurrección armada, hasta la resistencia estratégica y aparentemente pasiva. Algunos de los factores que alimentan ese espíritu libertario, de aquellos mayas que no han asumido su identidad como un estigma (producto de la dominación y discriminación), radican en el recuerdo -si bien fragmentario- de una tradición histórica propia, así como en el mantenimiento de una vertiente ideológico-cultural, cuya presencia no resulta demasiado evidente para quienes se acercan a ella condicionados por rígidas teorizaciones previas. Es a esa tradición histórica de luchas y a esa existencia cultural casi clandestina, negada por los dominadores y oculta por los dominados, a la que me referiré en estas páginas.

El Estado de Yucatán en general y los mayas yucatecos en particular, han sido objetos de innumerables investigaciones sociales en las últimas décadas. Sin embargo, y a partir de los estudios de Redfield (1944), ninguna de dichas investigaciones han tomado en cuenta la situación colonial dentro de la cual aún viven los mayas, cuyas comunidades más tradicionales fueron conceptualizadas como folk en tránsito hacia un proceso de "modernización". El aspecto coercitivo, racial y cultural de esta "modernización", fue olvidado o minimizado por los investigadores posteriores a Redfield, quienes se limitaron a criticar los contenidos metodológicos y teóricos del continuum folk-urbano enmarcándolo, en el mejor de los casos, dentro de una perspectiva economicista². Si bien resulta sorprendente esta negación de la realidad colonial, no lo es tanto si recordamos el ámbito del cual provenían los investigadores, generalmente norteamericanos. Kurt Wolff (1976:42) ha señalado con justeza, que una de las características de la sociología norteamericana radica en el descuido de la dimensión humana; de su grandeza y limitaciones, del papel trágico y moral de dicha dimensión, así como la minusvalorización del sufrimiento existencial. La tragedia de un pueblo colonizado y dominado no podía enmarcarse dentro de las categorizaciones canonizadas como "científicas", dentro de dicha tradición académica. Esta es una de las razones por la cual los científicos sociales "mayistas",

se han dedicado a usar Yucatán como un laboratorio social, generalmente instrumentalizado para probar o negar las construcciones teóricas previas sobre el mismo ámbito, realizando un aporte acumulativo -normalmente más cuantitativo que cualitativo- a la que Kuhn (1971) definiera como "ciencia normal". Por otra parte, dichas investigaciones partieron siempre del supuesto ideológico de un mundo único en formación, al cual los mayas tarde o temprano deberían integrarse. La perspectiva de una sociedad plural, en la cual los mayas pudieran conservar y ofrecer su propio y milenarismo aporte civilizatorio, nunca fue tomada en cuenta.

En otras palabras, los "supuestos básicos subyacentes" (background assumption) de corte evolucionista y/o economicista de los investigadores, configuraron una serie de "supuestos sobre el ámbito particular" (domain assumptions) de Yucatán, determinando un sistema subteóricos de creencias previas sobre el mundo social maya, que pocas veces fue modificado por las emergencias provenientes de la realidad. Estos supuestos subyacentes, caracterizados teóricamente por Gouldner (1973:34), constituyeron una especie de "ceguera ontológica" que impidió la aproximación al mundo maya, con la posibilidad de verlo en forma diferente a la signada por el conjunto previo de creencias sobre dicho mundo.

Sin pretender entrar en una polémica que está fuera de mis propósitos, es importante destacar que esta argumentación "científica", constituye uno de los pilares sobre el cual descansa parte de la autojustificación de la ideología discriminatoria del sistema. Durante el siglo XIX uno de los más ilustres ensayistas yucatecos, Justo Sierra O'Reilly, negaba que la población maya fuera descendiente de los constructores de Uxmal, Chichon Itza, Kabah, y de los cientos de monumentos que atestiguan el pasado maya. En la actualidad la clase dominante y las clases medias ligadas a la misma, consideran a los indígenas como una "raza degenerada", cuya relación genética con los grandes arquitectos mayas se ha perdido totalmente. Esta ideología clasista, etnocéntrica y discriminatoria, es la que se manifiesta en el Yucatán contemporáneo, tendiendo a estigmatizar al colonizado para lograr que éste vea en su propia identidad, la causa de su papel social subordinado.

Es en función de la percepción de la situación descripta en el párrafo anterior, que este trabajo señalará, desde un principio, la situación colonial como característica fundamental de la historia y el presente maya. Dicha percepción no parte de una creencia previa, sino que fue surgiendo en la praxis de la interacción humana creada por el trabajo antropológico. Es decir, que a determinada altura de la investigación, se presentó como una "vivencia

Una breve retrospectiva histórica y, hasta una superficial visión contemporánea, permiten afirmar que durante siglos los mayas han estado sujetos a una clase dominante que no puede ser caracterizada en términos exclusivamente económicos. Se trata de un grupo no sólo explotador sino también dominador, que tiende a imponer su visión de la realidad como única realidad posible y que juzga al dominado de acuerdo a su mayor o menor proximidad al modelo de referencia representado por él mismo. Esta clase dominante ha sido transformada por los siglos que la vieron de scapecharse como conquistadores, encomenderos, hacendados, buró, cratas, tecnócratas, políticos, etc., pero nunca renunció a su situación de privilegio: constituir una isla "blanca" en medio de un mar maya.

Esta clase dominante (que alguna vez recibiera el nombre de "casta divina"), ha recurrido y recurre a los argumentos más inusitados para justificar su papel histórico y actual. Uno de los argumentos que con mayor frecuencia se escuchan en Yucatán, es que en el momento de la Conquista los mayas se encontraban en plena "decadencia", posición ésta basada en el juicio de algunos arqueólogos que hablan de la "caída" maya³ utilizando criterios puramente estéticos y arquitectónicos. Algunos especialistas aún parecen creer que si no hay pirámides no hay cultura, sin comprender que una sociedad puede sufrir cambios internos de tal naturaleza, que la obligen a replantear sus conductas colectivas.

Una breve retrospectiva histórica y, hasta una superficial visión contemporánea, permiten afirmar que durante siglos los mayas han estado sujetos a una clase dominante que no puede ser caracterizada en términos exclusivamente económicos. Se trata de un grupo no sólo explotador sino también dominador, que tiende a imponer su visión de la realidad como única realidad posible y que juzga al dominado de acuerdo a su mayor o menor proximidad al modelo de referencia representado por él mismo. Esta clase dominante ha sido transformada por los siglos que la vieron desempeñarse como conquistadores, encomenderos, hacendados, burócratas, tecnócratas, políticos, etc., pero nunca renunció a su situación de privilegio: constituir una isla "blanca" en medio de un mar maya.

Esta clase dominante (que alguna vez recibiera el nombre de "casta divina"), ha recurrido y recurre a los argumentos más inusitados para justificar su papel histórico y actual. Uno de los argumentos que con mayor frecuencia se escuchan en Yucatán, es que en el momento de la Conquista los mayas se encontraban en plena "decadencia", posición ésta basada en el juicio de algunos arqueólogos que hablan de la "caída" maya³ utilizando criterios puramente estéticos y arquitectónicos. Algunos especialistas parecen creer que si no hay pirámides no hay cultura, sin comprender que una sociedad puede sufrir cambios internos de tal naturaleza, que la obligen a replantear sus conductas colectivas.

Sin pretender entrar en una polémica que está fuera de mis propósitos, es importante destacar que esta argumentación "científica", constituye uno de los pilares sobre el cual descansa parte de la autojustificación de la ideología discriminatoria del sistema. Durante el siglo XIX uno de los más ilustres ensayistas yucatecos, Justo Sierra O'Reilly, negaba que la población maya fuera descendiente de los constructores de Uxmal, Chichon Itza, Kabah, y de los cientos de monumentos que atestiguan el pasado maya. En la actualidad la clase dominante y las clases medias ligadas a la misma, consideran a los indígenas como una "raza degenerada", cuya relación genética con los grandes arquitectos mayas se ha perdido totalmente. Esta ideología clasista, etnocéntrica y discriminatoria, es la que se manifiesta en el Yucatán contemporáneo, tendiendo a estigmatizar al colonizado para lograr que éste vea en su propia identidad, la causa de su papel social subordinado.

Es en función de la percepción de la situación descrita en el párrafo anterior, que este trabajo señalará, desde un principio, la situación colonial como característica fundamental de la historia y el presente maya. Dicha percepción no parte de una creencia previa, sino que fue surgiendo en la praxis de la interacción humana creada por el trabajo antropológico. Es decir, que a determinada altura de la investigación, se presentó como una "vivencia

total" (en términos de Kurt Wolff, 1974:104), que me permitió una nueva aproximación a un universo aparentemente tan explorado. No pretendo con estas consideraciones señalar que la investigación estuvo huérfana de contenidos de valor, por el contrario, está tan llena de ellos que prefiero explicitarlos desde un primer momento: aclaro mi total orientación afectiva hacia la sociedad maya, así como mi esperanza de que dicha sociedad pueda recuperar su proyecto histórico bloqueado.

La dinámica socio-cultural de los mayas -vieja en miles de años- fue interrumpida por la conquista, la que los incluyó dentro de una nueva dinámica, la Colonial, en la que la dialéctica colonizador-colonizado constituyó la antinomia básica del sistema. Los colonizados fueron forzados a dejar de ser mayas, para pasar a ser "indios", a quienes su herencia cultural les estaba negada, y para quienes la vida política y económica se articulaba principalmente en función de su condición de colonizados. Pero, como lo destacara Bonfil Batalla (1972:112): "La diferencia cultural entre colonizador y colonizado no es un mero añadido al sistema de dominio colonial, sino un elemento estructural indispensable". Esta diferencia cultural ha jugado y aún juega, un papel fundamental en las relaciones entre dominadores y dominados. Paralelamente a su inserción dentro de la dinámica colonial, los mayas mantuvieron y mantienen elementos de su propia dinámica, que se desarrollan en forma tangencial al sistema que los incluye. Esta dinámica interna

actúa muchas veces en función del contraste con el segmento social no maya, pero otras veces hunde sus raíces en su propia historia y código cultural, y las proyecta hacia el futuro como una expresión del afán de continuidad de esa historia y ese código.

En el Yucatán actual esta dinámica interna no es fácilmente detectable, debido a la misma condición de subordinación del pueblo colonizado. Hermi (1969:111) ha destacado cómo el colonizado llega a ver en sus propias instituciones, tradiciones y prácticas culturales como ineficaces, ya que toda la dinámica social aparentemente efectiva obra en poder del colonizador. Por esa misma razón los mayas yucatecos no manifiestan, a nivel ideológico expreso, la persistencia de un mundo propio. Este mundo propio debe refugiarse en una serie de prácticas, conocimientos y rituales tradicionales, que siguen ofreciendo la posibilidad de mantener un último ámbito social exclusivo, colocado fuera del alcance del dominador, que ve en ellos sólo expresiones de un "folklorismo" regionalista.

El mantenimiento durante siglos de las prácticas y tradiciones a las que me referiré en estas páginas, manifiesta el hecho de que la situación de carencia en la que viven los mayas no es solamente objetiva, manifestada en la explotación económica, sino también subjetiva, ya que debieron y deben ocultar aspectos de su

identidad y conciencia, para que no puedan ser manipulados ni transformados por ninguna de las posibilidades alternativas que ofrece el dominador. Este espacio social propio en el que transcurre la dinámica interna, se ha centrado desde la Conquista hasta la actualidad, en la esfera de lo socio-religioso, como una forma de asegurar una continuidad y solidaridad social que, en términos de Lefebvre (1975:76) posee la particularidad de "centrar la conciencia", reuniendo los fragmentos dispersos de la misma para restituirle su coherencia amenazada.

De todo el vasto complejo cultural, social y político, contenido en ese "espacio interior" de la sociedad maya, he seleccionado uno de sus elementos, no por ser (quizás) el más significativo, sino por ser aquel al cual tuve un relativo acceso, tanto en las investigaciones de campo como en la consulta bibliográfica, ya que puede ser rastreado a lo largo de toda la historia colonial hasta el presente. Tal es el caso del sistema socio-religioso prehispánico representado por los especialistas sacerdotales y shamánicos, sistema que ha seguido desarrollando su propia dinámica, aún inmerso en una totalidad social en la que fue y es negado por los antiguos y nuevos dominadores. La acción de estos especialistas expresa un aspecto de la dinámica interna, que contribuye a configurar la que podríamos denominar "cultura de resistencia", que pretende -implícitamente- la práctica de una herencia cultural y el mantenimiento de una tradición

codificada en términos mayas. Pero esta "cultura de resistencia" no debe ser comprendida como una sufrida adaptación pasiva, sino como la lucha activa que desarrollaron los mayas, por todos los medios que conservaron a su alcance, para lograr su supervivencia como tales. Prueba de ello la ofrece el hecho de que todas las rebeliones coloniales y postindependencistas fueron lideradas por sacerdotes y shamanes, herederos de la tradición y el conocimiento de la antigua clase sacerdotal anterior a la invasión española. Con el correr de los siglos, tanto los conocimientos como el papel de estos especialistas fue transformándose, abandonando su naturaleza inicial de religión de elite, para asumir características más relacionadas con el nuevo medio ambiente social y cultural en el cual transcurría su acción.

No quiero señalar con la observación anterior la persistencia de una elite que, aunque transformada, mantiene un liderazgo real sobre su pueblo, sino que el papel fundamental que han tenido y tienen radica en "refrescar" la memoria colectiva de los mayas, tratando de impedir que ésta se diluya dentro de los contenidos ideológicos de la sociedad dominadora. Es decir; que los especialistas religiosos constituyen los depositarios del ser social no sólo presente, sino también histórico de los mayas. Quizás pueden surgir a guisa de dudas respecto al hecho de que en este trabajo se tomen básicamente en cuenta la ideología social de un grupo de especialistas, de intelectuales mayas. Pero, en

el caso que nos ocupa, no podemos aceptar totalmente la afirmación de Berger y-Luckman (1976:30) referida a que las Weltanschauungen no tienen tanta importancia dentro de una sociedad, ya que sólo reflejan un aspecto parcial del conocimiento total que posee la sociedad. Si bien resulta obvio que el grupo de teóricos mayas elaboradores de weltanschauungen es y ha sido reducido, toda la sociedad maya participa en alguna medida de sus conocimientos, como lo demuestra su actualización colectiva durante todas y cada una de las crisis étnicas a las que nos referiremos más adelante.

Intentando entonces probar en estas páginas, tanto la presencia de una dinámica interna, como la existencia de una "cultura de resistencia", en la cual influyen grandemente los herederos de los antiguos sacerdotes mayas: los poseedores del Alto Conocimiento del que hablan los códices posthispánicos (libros de los Chilam Balam). De la misma manera, deseo destacar que esa cultura de resistencia constituye una de las bases fundamentales sobre la cual descansa la conciencia étnica¹² de los mayas yucatecos.

Dentro de esta conceptualización, la conciencia étnica aparece como el factor que ha posibilitado el mantenimiento de los elementos lingüísticos, culturales, materiales y organizacionales de la etnia, a pesar de su convivencia con un sistema que durante siglos ha intentado destruirla. Quizás pueda parecer aventurado valorizar

hasta este grado factores "superestructurales", que habitualmente han sido considerados secundarios, ya que por su propia naturaleza requieren de condiciones materiales para su surgimiento. Pero si aceptamos que la relación entre infraestructura y superestructura es dialéctica y no mecánica, podemos considerar que, a pesar de que su base material haya desaparecido hace siglos, la ideología producida por un determinado tipo de relaciones sociales y productivas puede mantenerse mucho tiempo después del colapso de las condiciones que la produjeron. Pero, más allá de una definición abstracta, trataré de probar la importancia de este nivel de conciencia, a través de una serie de procesos en los que se evidencian sus manifestaciones concretas.

El más superficial de los análisis de las numerosas rebeliones mayas ocurridas desde la invasión española hasta el presente, exhibe un denominador común para todas ellas: tradiciones consideradas extintas, elementos aparentemente olvidados, reivindicaciones religiosas y culturales minimizadas, vuelven a surgir con una fuerza sorprendente condicionando las características que asumen dichas respuestas políticas. No se trata sólo del hecho que en un proceso insurreccional afloren algunos elementos culturales, sino que éstos se constituyen en el factor clave que domina todo el panorama de la insurrección y le imprimen una modalidad particular al proyecto político de los rebeldes. Los movimientos religiosos de liberación (mesianismos, milenarismos, profetismos, etc.) son

claras manifestaciones de la actualización de la conciencia étnica expresados en términos sagrados que tienden a otorgarles una legitimación divina, constituyendo "teodiceas" (Berger, 1971) que permiten integrar las crisis a la experiencia de la sociedad. El caso maya es altamente ilustrativo al respecto: desde la primera rebelión de 1546, todas las insurrecciones mayas yucatecas fueron mesianismos guiados por ideologías proféticas, que alcanzaron su máxima expresión en la masiva explosión bélica que la historia conoce como "Guerra de Castas" de 1847-1901, cuyos epígonos se prolongaron hasta 1937. El factor que permitió a ese pueblo, sometido en ese momento a un proceso de más de tres siglos de colonialismo, pudiera reaccionar en forma tan unificada contra sus dominadores, fue la solidaridad surgida en torno al culto de la Cruz Ierlante. Esto no excluye que la rebelión haya tenido circunstancias determinantes de índole económico-territorial (la expansión de la burguesía criolla), pero sí destaca el hecho de que la totalidad de la respuesta sólo pudo ser vertebrada dentro del código de la cultura sometida.

El papel liberador de la memoria colectiva de los colonizados se evidencia entonces por su actualización cuando las contradicciones de los sistemas interétnicos determinan el estallido de una crisis. Lo anterior implica reconocer que los movimientos mesianicos no son manifestaciones "pre-políticas" o "rebeliones

primitivas", como los calificara Hobsbawn (1968), sino respuestas estructuradas en el seno de códigos culturales cuya naturaleza no siempre ha sido clara para sus comentaristas, pero sí para sus participantes, ya que constituyen intentos deliberados y contextualmente adecuados para reaccionar ante una situación de opresión, al mismo tiempo que revitalizar la cultura oprimida.

Ignorar la importancia de la vigencia o de la recuperación de la conciencia étnica, implica desconocer la capacidad de un pueblo para elegir sus propios caminos que lo lleven a la construcción o reconstrucción de su destino histórico. Se podrá argumentar quizás, que una de las consecuencias del colonialismo, ha sido transformar la cultura maya yucateca hasta el punto de que ya se han perdido irremediabilmente muchas de las formas culturales y organizacionales anteriores a la conquista. Esta argumentación, que considera a las formas culturales contemporáneas como producto del sistema colonial, intenta demostrar que la conciencia étnica a la que nos estamos refiriendo sería necesariamente artificial, irreal o, en el mejor de los casos, fragmentaria. Pero la conciencia de un pueblo no implica sólo una recuperación del pasado, sino la valorización de aquellas formas tradicionales o de relativamente reciente adquisición, que el grupo haya asumido como propias en un momento dado de su proceso histórico. Los científicos sociales nos hemos preocupado muchas veces por discernir cuáles

rasgos culturales son "autóctonos" y cuáles son "exógenos", sin advertir que normalmente son vividos como un todo coherente en el cual la única separación es la que introduce el mismo investigador. El popular concepto de "sincretismo", tan frecuente en la literatura antropológica, introduce un elemento de confusión, ya que el término alude etimológicamente a una oposición no-conciliada. Sin embargo, desde otro punto de vista, estas aparentes fusiones o confusiones de prácticas, creencias y conceptos culturales, pueden ser interpretadas como una estrategia adaptativa que permite incorporar al espacio semántico de una cultura elementos exóticos traducidos en el código local. Es decir; que con distintos significantes se mantienen los mismos significados, permitiendo el mantenimiento del haz de relaciones conectivas propias de los significantes anteriores. Poco importa que San Isidro aparezca ahora como el jefe de las deidades de la lluvia mayas, si los rituales y los sistemas de valores correspondientes, continúan orientando las conductas colectivas del hombre ante la lluvia de igual manera que en la sociedad anterior a la invasión.

La reflexión anterior, aparentemente etnologizante, tiende a destacar que la forma contemporánea que asuma la tradición cultural de una etnia, es tan legítima como cualquiera que haya existido en otro momento de su proceso socio-histórico, siempre que sus protagonistas se identifiquen con la misma.

Tenemos entonces que la conciencia étnica y la cultura de resistencia que la expresa, no constituyen un círculo cerrado, ya que los elementos culturales y organizacionales que las representan manifiestan, exhiben una capacidad adaptativa y una posibilidad de reformulación y de apertura hacia el futuro, siempre y cuando éste no cercene el pasado.

En base a la argumentación anterior, he tratado expresamente de no distinguir en este análisis, cuáles de los elementos que integran la cultura de resistencia son prehispánicos y cuáles representan préstamos coloniales, puesto que sería introducir una distinción artificial en un conjunto vivido por sus actores como una totalidad. Totalidad cuyo rasgo más importante es, en mi opinión, exhibir el hecho de que los mayas de Yucatán aún conservan un proyecto existencial propio (o asumido como propio), que implica la negación tácita del mundo del dominador. Y, finalmente, totalidad que augura la posibilidad de que en una alternativa política pluralista y autogestionaria que destruya las barreras coloniales, los mayas puedan ofrecer al mundo una perspectiva societal única, en su singularidad compartida por las otras culturas humanas.

NOTAS DE PIE DE PAGINA

- (1) Uno de los trabajos más representativos de ésta línea es el de Rhoda Halperin, Administración Agraria y Trabajo: Un caso de la economía política mexicana, INI, México 1975.
- (2) Pueden citarse, entre otros, los trabajos de Arnold Strikon; "Hacienda and Plantation in Yucatán. An historical-ecological consideration of the fol-urban continuum in Yucatán", 1965, América Indígena, 25:35-63 ; los de Victor Goldkind titulados "Class Conflict and Cacique in Chan Kom" y "Social Stratification in the Peasant Community: Redfiel's Chan Kom Reinterpreted" publicados en el Southwestern Journal of Anthropology, vol.22 de 1965 y en American Anthropologist, Vol.67 de 1965, respectivamente.
- (3) La bibliografía al respecto es tan abundante que resulta imposible citarla, remito al lector a la clásica obra de Sylvanus Morley Los Antiguos Mayas, 2^a ed., México y la de Eric Thompson que lleva el sugestivo título de The Rise and Fall of the Maya Civilization, 1956, University of Oklahoma Press.

II.- EL ALTO CONOCIMIENTO ANTE LA CONQUISTA

Desde los primeros momentos de la expansión europea sobre tierras mayas, los españoles tomaron contacto con los dirigentes religiosos de los pueblos que luego avasallarian. También los futuros conquistados conocieron tempranamente a los líderes espirituales de los invasores, ya que toda expedición española en busca de oro, estaba acompañada por algún sacerdote que legitimaba la empresa.

En el año de 1517, la expedición de Francisco Hernández de Córdoba, tocó tierra en las costas del actual estado de Campeche. De aquella época data la primer descripción de los sacerdotes mayas, que nos llega a través de los escritos del soldado-cronista Bernal Díaz del Castillo (1970:8):

"y luego en aquel instante salieron de otra casa, que era su adoratorio de ídolos, diez indios que traían las ropas de mantas de algodón largas, que les daban hasta los pies, y eran blancas, y los cabellos muy grandes, llenos de sangre revuelta con ellos, que no se pueden desparcir ni aún peinar si no se cortan; los cuales indios eran sacerdotes de ídolos, que en la nueva españa comunmente se llaman papas¹...Y aquellos papas nos trajeron sahumeros, como a manera de resina, que en-

tre ellos llaman copal, y con braseros de barro llenos de ascuas nos comenzaron a sahumar y por señas nos dijeron que nos vamos de sus tierras antes que aquella leña que allí tienen junta se prenda fuego y se acabe de arder; si no, que nos darán guerra y nos matarán..."

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

De acuerdo con Landa (1972:14), a la cabeza de toda la jerarquía religiosa se encontraba un alto sacerdote al que llamaban Ah Kin May o también, Ahau Can May, lo que traduce como Gran Sacerdote May. Pero, según Silvanus Morley (1972: 171) este grado constituiría una combinación del título Ahaucan y el patronímico de linaje May, por lo que la verdadera denominación del alto sacerdote sería Ahaucan que signi

fica Señor Serpiente. Eric Thompson (1975:212) se inclina a su poner que este nombre sería en realidad Ahau Can Mai, lo que traduce como "Tabaco Serpiente de Cascabel" o "Venado Serpiente de Cascabel". Para Thompson, el término Mai no haría alusión a un linaje especial, sino al hecho de que el distintivo sacerdote tal era una calabaza conteniendo tabaco en polvo, utilizado por sus poderes narcóticos. Siempre siguiendo a Landa (1972:14-15), el Ahau Can era muy reverenciado por los señores, tenía hombres a su servicio y recibía una especie de tributo; tanto en forma de ofrendas por parte del pueblo, como presentes de los señores y de los otros sacerdotes de menor rango. El cargo era hereditario, siendo sucedido por su hijo o pariente más cercano, formando una línea familiar de transmisión de conocimientos y del título. Entre las funciones del Ahau Can se encontraban el dar consejo a los señores y responder a sus consultas. Raramente participaban en los sacrificios u ofrendas, al menos de que se trataran de fiestas o rituales sumamente importantes. También era el encargado de nombrar y proveer sacerdotes para los pueblos, lo que realizaba tomando exámen a los aspirantes, luego de lo cual los instruía en las obligaciones y responsabilidades de sus cargos; tales como el servicio de los templos, la enseñanza de los conocimientos y el deber de escribir y copias libros sobre ellos. Más adelante veremos que su influencia no se limitaba a la esfera de lo religioso, puesto que poseía una notable importancia política.

Los sacerdotes regulares eran llamados Ah Kin, nombre que Thompson (1975:213) traduce como "El del Sol", sin bien opina que esta denominación puede también referirse a la capacidad de adivinación, la que es otra de las acepciones del término Kin². Los Ah Kinob (ob, plural), debían realizar las propiciaciones de las deidades en base a su conocimiento del calendario, señalando las fechas adecuadas para celebrar las fiestas religiosas y las tareas relacionadas con el ciclo agrícola. También actuaban en los ceremoniales vinculados con el grupo doméstico, oficiando en las bodas, rituales de pubertad, etc. (Roys, 1943:80). En síntesis, estos sacerdotes regulares debían conocer el complejo calendario astronómico, el pronóstico de los días aciagos, la historia de su pueblo y los misterios de la escritura jeroglífica. Los Ah Kinob enseñaban sus conocimientos a los hijos de los otros sacerdotes y a los aspirantes al sacerdocio, quienes usualmente eran los hijos segundogénitos de los señores nobles y que por lo tanto no heredaban directamente el título y la tierra correspondiente a su linaje.

Otra clase de sacerdotes eran los Chilamob, término que se traduce como "El Que Es Boca", esto es; aquel por cuya boca se manifiestan las deidades. Como su nombre lo indica, sus funciones consistían en transmitir a los otros sacerdotes y al pueblo en general, el mandato de los dioses. Los Chilamob eran

objeto de extremadas manifestaciones de respeto, hasta el punto de ser llevados en andas cuando se presentaban en público. Estos especialistas son los que más cabalmente pueden ser definidos como shamanes, ya que su capacidad de comunicarse con los dioses se basaba en cierto tipo de éxtasis. En el códice post-hispánico conocido como Chilam Balam de Chumayel (Barrera Vazquez, 1972:95), aparece descripta la práctica shamánica en los siguientes términos:

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

Probablemente la practica del Chilam era auxiliada por algún narcótico, a pesar de que no se conocen evidencias confiables de su uso entre los mayas yucatecos, si bien hay abundantes representaciones (especialmente hongos) en los sitios arqueológicos.

gicos de las tierras altas. Pero el texto que reproducimos parece evidenciar un estado de éxtasis provocado por la ingestión de alguna droga, a lo que hay que añadir la evidencia contemporánea de que la datura stramonium recibe en Yucatán el nombre de tohk'u, que Barrera Marin (1976:320) traduce como "Dios Justo" o "Dios Vengativo", lo que señala la relación de dicha droga con las deidades. El término Balam que se agrega al título de Chilam, es una de las designaciones para el jaguar y también denota magia puesto que se refiere a lo "oculto". Balam es un término compuesto por "bal" que manifiesta la acción de ocultar, y "am" que significa "actor"; de esta manera la traducción correcta de Balam sería, según Barrera Vazquez (1972:31), "el que se esconde, se oculta", es decir: "el misterioso".

Un tercer tipo de especialistas sacerdotales estaba representado por los curadores. Landa no registró el nombre de los especialistas médicos, si bien consignó el nombre de la deidad tutelar de la práctica médica, Cit Bolon Tun, así como la ceremonia que le efectuaban los médicos en los meses Uo y Sip, tal como se aprecia en la siguiente descripción, (Landa, 1972:93):

"...al día siguiente se juntaban los médicos y hechiceros en casa de uno de ellos, con sus mu

jeros, y los sacerdotes hechaban al demonio; hecho lo cual, sacaban los envoltorios de sus medicinas en que traían muchas niferias y se dos idolillos de la diosa de la medicina que llamaban Ixchel, y así a esta fiesta llamaban Ixcil Ixchel, y unas pedrezuelas de la suerte que echaban y llamaban Am y con mucha devoción invocaban con oraciones a los dioses de la medicina que decían Izamna, Citbolontun y Ahau Chamahez..."

El libro de los Cantares de Dzitbalché, manuscrito maya colonial copiado de un original más antiguo y traducido al español por Barrera Vazquez (1965), registra la oración mensual que los sacerdotes curadores debían dirigir a Cit Bolon Tun y se refiere a ellos como H'miatz Dzac Yah, lo que Barrera traduce como "Doctor en Medicina", basándose en el hecho que el Diccionario de Motul define Ah Miatz como "sabio". Las técnicas de los H'miatz Dzac Yah se basaban en la utilización de hierbas medicinales, en las sangrias y, fundamentalmente, en ciertas técnicas de adivinación destinadas a determinar la na turaleza de la enfermedad, así como en el conocimiento de los conjuros destinados a exorcizar al mal que se había introduci do en el cuerpo del paciente.

Landa menciona también a los Nacones, sacerdotes de cargo perpetuo, que tenían el dramático deber de abrir la caja torax ica de los sacrificados para extraerles el corazón. El Nacon

era probablemente un tipo especializado de Chilam, ya que el manuscrito maya colonial conocido como Códice Perez, menciona que uno de los más famosos profetas era también conocido con el nombre de Nacom Balam.

Los auxiliares de los sacerdotes eran denominados Chacob, éstos estaban representados por cuatro hombres ancianos quienes ayudaban a los Ah Kinob en sus tareas rituales. También los Chacob participaban en las ceremonias de la pubertad, tomando ubicación en cada una de las esquinas del espacio sagrado en el que se cumplía el rito, desempeñándose entonces como bacabs, sostenes del mundo dentro del microcosmos ritual. Otra función de los Chacob consistía en ayudar al Nacon sosteniendo los miembros de la víctima del sacrificio humano, para que éste, con su cuchillo de piedra abriera la cavidad torácica y extrajera el corazón. Otra actividad de los Chacob radicaba en encender el Fuego Nuevo a principios del año nuevo maya y untar con sangre a los ídolos recién fabricados en el mes de Mol, que estaba dedicado a la confección de ídolos.

Otro funcionario al que podríamos calificar como ocupando un papel intermedio entre las funciones religiosas y las políticas, es el Ah Holpop , "Cabeza de la Estera"³. Los deberes de un

Hol Pop implicaban ayudar a los señores en el gobierno de los pueblos, actuando como intermediarios de éstos y como consejeros de la política exterior. Estos Hol Popoob tenían a su cargo los Popol Nah o Casa del Consejo, donde se reunían los habitantes de un pueblo para tratar los asuntos públicos y para aprender los bailes tradicionales (Morley, 1972:170). Pero su papel más significativo para los fines de nuestro análisis posterior, era el de ser el dirigente de todas las manifestaciones musicales, guardian de los instrumentos y director de las representaciones teatrales a las que nos referiremos más adelante.

Existen evidencias de la existencia de otros especialistas sacerdotales, entre los que podemos mencionar a los Ah Camsah, quienes eran Ah Kinob especializados en la escritura, especie de escribas que transmitían su conocimiento a sus herederos generación tras generación. Es posible, incluso, que una misma actividad contara con diferentes clases de especialistas, como sería el caso de los Ah Botbat, Profetas, de alguna manera similares a los Chilamob, pero que siempre aparecen en los códices posthispanicos designados con ese nombre, lo que parece definirlos como un tipo especial de shamanes. Otra clase de sacerdotes serían una especie de "confesores", que asistían a aquellas personas enfermas o que en alguna situación de crisis material o espiritual deseaban liberarse de sus culpas.

Como resultado de esta breve exposición, podemos determinar que el término Ah Kin parece designar al grupo sacerdotal en general, pero que dentro del mismo existen sacerdotes especializados, así como diferentes niveles jerárquicos. Es importante destacar que todos estos diferentes especialistas estaban unidos bajo la común advocación de Itzamna, el héroe cultural maya, tal como lo registrara Landa (op.cit.:92):

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

Religión y política

Resulta arriesgado aventurar hipótesis sobre cuál fue la relación entre los funcionarios religiosos y los políticos durante el período que los arqueólogos denominan "clásico" de la civilización maya. En base a las evidencias arqueológicas, Silvanus Morley (1972:160) considera que la aparente ausencia de guerras en la región, puede atribuirse a la importancia de la religión en el gobierno, controlado por los sacerdotes de un culto altamente organizado que gobernaban el área, minimizando los conflictos.

tos entre las distintas ciudades y centros ceremoniales. Pero, sea cual fuera la organización político-religiosa del período "clásico", es evidente que esta había sufrido significativas transformaciones para el momento inmediatamente anterior a la invasión española, sobre el cual se cuentan con algunas fuentes escritas, incluyendo los propios códices mayas posthispánicos.

En el período previo a la invasión, la península de Yucatán se encontraba dividida en 16 estados o unidades territoriales, denominadas Cuch-cabal, término cuya traducción sería la de "jurisdicciones", probablemente resultantes de la fragmentación interna de una organización política más amplia⁵ que habría abarcado casi toda la Península (Roys, 1957:3). En estos Cuch-cabal se han podido reconocer tres tipos de organización política: a) un jefe territorial único que controlaba toda la provincia y que era representado por jefes subalternos en cada pueblo de su jurisdicción; b) territorios en los cuales cada pueblo tenía su propio gobernante, por lo general miembros de un mismo linaje, pero sin un poder centralizado, aunque normalmente actuaban armónicamente ante conflictos externos y; c) una entidad más atomizada de pueblos autónomos, que tanto podían aliarse en forma circunstancial como entrar en conflictos entre sí. En las tres formas organizativas, los funcionarios de gobierno recibían las mismas denominaciones y poseían idénticas funciones. El jefe

máximo de una unidad territorial recibía el nombre de Halach Uinic, literalmente "Hombre Verdadero", quien designaba a los jefes de los pueblos denominados Batab, "El Que Empuña el Hacha", quienes generalmente pertenecían al mismo linaje que el Halach Uinic. Los pueblos independientes estaban controlados por Batabob también independientes, los que en ocasiones asumían el título de Halach Uinic y nombraban subalternos que regían en las poblaciones vecinas a su pueblo. Los Batabob tenían un pequeño cuerpo de asistentes denominados Ah Kulel, quienes actuaban como sus representantes aunque su autoridad era menor que la de los Ah Cuch Cab o dirigentes de linaje. Seguían en importancia al Ah Kulel los ya mencionados Hol Popob, a cuyo cargo estaba la Casa del Consejo, el Popol Nah, en la cual los ancianos y principales discutían los asuntos públicos.

El Halach Uinic estaba a cargo de la política interior y exterior de su Cuch-cabal, poseyendo jurisdicción judicial y política sobre el pueblo en el cual residía, en el que se desempeñaba como Batab. Recibía tributo de los habitantes del territorio y poseía parcelas agrícolas trabajadas en comunidad por sus gobernados. El cargo era hereditario y los hijos menores que no ocupaban el cargo, se desempeñaban en los puestos principales o en el sacerdocio. Los Batabob poseían funciones administrativas y judiciales, se encargaban de controlar el buen estado de los pueblos y del cumplimiento correcto del ciclo agrícola de

acuerdo a los normas respectivas señaladas por el Ah Kin local. En las provincias territorialmente controladas por un Halach Uinic, su autoridad dependía de la de éste, y en los pueblos independientes tampoco su autoridad era total sino que estaba controlada por la de los Ah Cuch Cab, a los que toda decisión de importancia les debía de ser consultada en su calidad de miembros del Consejo -Popol Nah- del pueblo. Estos Ah Cuch Cab tenían a su cargo las subdivisiones del pueblo, recogían los tributos y atendían de los asuntos municipales, constituyendo una especie de cuerpo consultivo que impedía los posibles abusos de autoridad. El encargado del Popol Nah, el Hol Pop, adquiría una gran importancia por ser el verdadero intermediario entre la autoridad del Batab y el pueblo, así como el transmisor de cualquier demanda popular referida a los problemas comunitarios. De lo destacado de su papel da cuenta el hecho de que dos pueblos de la provincia de Mani, estaban gobernados por Hol Popocob en lugar de Batabob (Roys, 1957:76). El supremo jefe militar era de elección colectiva y duraba tres años en su cargo, siendo denominado Nacom al igual que el sacerdote sacrificador. Durante los tres años de su mandato debía guardar una conducta ascética, estando sometido a numerosas restricciones ceremoniales. No existía un cuerpo de ejército propiamente dicho, el que debía ser reclutado entre los varones adultos de los pueblos, quienes recibían el nombre de Holcanob mientras duraba su actividad militar.

Las relaciones del Ahau Can, Gran Sacerdote, con el Halach Uinic, no aparecen muy claras, puesto que el liderazgo del Halach Uinic era también religioso y su sacralidad tan grande que a ningún hombre común le estaba permitido hablarle mirándole el rostro, por lo cual debía sostener un paño delante de sus ojos. Thompson señala (1975:211) que el Hombre Verdadero puede ser también considerado ex officio como un sumo sacerdote, basándose en la definición que de dicho título proporciona el Diccionario de Motul en los siguientes términos: "Halach Uinic, obispo, oidor (juez del tribunal supremo), gobernador, provincial (de una orden religiosa) o comisario; es el hombre que designa a estos dignatarios y otros semejantes. Otra prueba de la sacralidad del Halach Uinic, la proporciona Landa (1973:59) cuando se refiere a las practicas funerarias de las que fueran objeto los miembros del linaje gobernante de la provincia de Sotuta:

"...A los antiguos señores Cocom, habían cortado las cabezas cuando murieron, y cocidas las limpiaron de la carne y después aserraron la mitad de la coronilla para atrás, dejando lo de adelante con quijadas y dientes. A estas medias calaveras suplieron lo que de carne les faltaba con cierto betún y les dieron la perfección muy al propio de cuyas eran, y las tenían con las estatuas de las cenizas, todo lo cual tenían en los adoratorios de las casas, con sus ídolos, en gran reverencia y acatamiento, y todos los días de sus fiestas y regocijos les hacían ofrendas de sus comidas..."

La evidencia existente, nos hace coincidir con Thompson (1975:211), cuando califica al sistema global como una organización de poder dual, el la cual el dirigente político tendría cierta preeminencia, pero en calidad de primus inter pares. Para confirmar esta hipótesis Thompson asienta que existen número rosas pruebas de que los Batabob, jefes de pueblo, tenían funciones civiles y religiosas simultaneas, mencionando documentos del tribunal de la Inquisición, que para 1562 mencionan a Batabob como sacrificadores de niños. Lo antedicho parece confirmarse al revisar la lista de los embajadores que el Halach Uinic de Mani, Tutul Xiu, aliado de los españoles, envió a la provincia de los Cocom; esta comisión estaba integrada, entre otros, por el hijo de Tutul Xiu, Ah Na Poot Xiu y por Ah Ziyah gobernador sacerdote (Cogolludo, 1688:259). De la sacralidad de los Batabob de los pueblos da cuenta también el caso del "cacique" de Loche, cuya entrevista con el Adelantado Montejo fue narrada por el cronista Oviedo y citada por el historiador Robert Chamberlain (1974:59), de esta forma:

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

Existía entonces una íntima relación entre los grupos sacerdotales y los linajes gobernantes, ya que incluso aquellos se nutrían de éstos, como hemos visto en el caso de los "segundones" que eran iniciados en el sacerdocio. Este parentesco entre gobernantes y sacerdotes tendía a reducir los posibles niveles de conflicto entre ambos sectores, los que configuraban una misma esfera de poder. Una de las más claras referencias a esta relación, es la que proporciona Landa (1972:18), cuando hace mención al rígen de la provincia perteneciente al linaje de los Cheles:

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

Los linajes sacerdotales podían competir con los linajes de los jefes políticos y aún superarlos en sus derechos⁶, tal como lo relata Landa (1975:19) para una época inmediatamente posterior al triunfo de la invasión europea. En su relato de la disputa territorial entre los Chel, de la provincia de Ah Kin Chel, los Xiu de Mani y los Cocom de Sotuta, el Chel enfatizaba la importancia y la superioridad de su linaje por ser descendiente del más importante sacerdote de Mayapán. Otra prueba del parentesco que unía a sacerdotes y gobernantes la proporciona el hecho de que el principal templo de Tayasal, último reducto de los mayas Itzaes del Peten que cayó en 1697, pertenecía al Ah Kin Can-Ek primo hermano del Halach Uinic Can-Ek del Petén.

Todos los datos expuestos conducen a inferir que en la sociedad maya el poder civil y el poder religioso no estaban muy diferenciados. Si bien resulta obvia la relación existente entre sacralidad y poder, mediante la cual la primera legitima al segundo, no resulta claro en este caso cuál funcionario otorgaba el poder al otro (nos referimos al Ahau Can y al Halach Uinic). Pero si resulta evidente que no podemos hablar de una sociedad teocrática para el momento anterior a la conquista, pero si de una definitiva interrelación de funciones y funcionarios mediante la cual lo religioso permea la esfera de lo político y viceversa, constituyendo una sociedad cuya organización política se encontraba fuertemente sacralizada.

No hemos pretendido sintetizar aquí las características estructurales del sistema de gobierno prehispánico, sino, simplemente, destacar la conexión entre los aspectos políticos y los religiosos de esta sociedad de linajes fuertemente estratificada. Dicha conexión es particularmente importante a los fines de nuestro análisis, puesto que las evidencias de continuidad de la institución religiosa que pretendemos probar en estas páginas, pueden y deben ser comprendidas también como un intento de continuidad en lo político.

El Alto Conocimiento

Los sacerdotes eran respetados y temidos por ser los poseedores y depositarios del Alto Conocimiento, los herederos y acrecentadores de un capital de información y conocimiento acumulado durante siglos. La posesión de estos conocimientos les permitían predecir el futuro y garantizar las relaciones de los hombres entre sí y con las potencias de la naturaleza. Sólo ellos, con sus conocimientos astronómicos y matemáticos, podían pronosticar el curso de los años y las "cargas" positivas o negativas de los Katunes (ciclos de 20 años tunes). Vaticinaban los buenos y malos años, establecían las épocas de siembra y cosecha, daban cuenta a los hombres de los deseos y mandatos de las deidades, curaban a los enfermos y regían todos los rituales sociales individuales o colectivos, al mismo tiempo que su conocimiento de la escritura

mantenía vivo el recuerdo de los tiempos pasados. Otro dato a favor de su importancia es la que proporciona Guerrero (1972: 297), cuando señala que en las representaciones de los códices prehispánicos los sacerdotes aparecen en oportunidades con características zoomorfas, lo que implicaría que poseían la capacidad del nahualismo, esto es; transformarse en sus alter ego animal y vigilar así los actos de los humanos, cumpliendo de esta manera un papel importante en el control social.

Demasiado se ha escrito sobre el extraordinario nivel alcanzado por las ciencias matemáticas y astronómicas mayas, como para insistir sobre el tema. Lo que nos importa destacar es el valor atribuido en dicha ciencia al tiempo, como factor clave de la vida. Dentro de la percepción maya cíclica del tiempo, la edades se repiten y los sucesos futuros pueden ser predichos en base a la "carga" que le es propia a cada periodo de duración temporal, "carga" que vuelve a actuar sobre la vida humana cada vez que el ciclo se completa y vuelve a reiterarse. Dentro de esta concepción no hay pasado, ni presente ni futuro, sino que el tiempo es una duración recurrente y circular? Todo este conocimiento sobre el pasado y el futuro (entendidos en nuestros términos) así como las técnicas para realizar los pronósticos se encontraba atesorado en los códices, los anahte o libros sa grados que constituían el verdadero eje sobre el cual giraba la continuidad histórica del mundo maya y que tenía en los sacerdotes

a sus intérpretes y custodios. Sólo tres de estos códices se han conservado hasta el presente, sobrevivientes de la bárbara destrucción que los conquistadores realizaron sobre estos invalorables registros, a pesar de que la mayor parte de su contenido continúa siendo hermético por intraducible.

Del celo con el que eran custodiados estos libros da cuenta el obispo Fray Diego de Landa, cuando relata las narraciones sobre el abandono de la ciudad de Mayapan por parte del linaje de los Halach Uinic. Cocomes (op.cit:17:18):

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

De esta cita y de las menciones anteriores se desprende que también los jefes políticos conocían los misterios de la escritura jeroglífica, o por lo menos aquellos cuyos linajes estaban más relacionados con sacerdotes y que habían tenido acceso a las enseñanzas de los Ah Camsah.

Comprendiendo el valor que tenían para los mayas estos libros, que los mantenían unidos a su tradición cultural, una de las medidas tomadas por los invasores fué quemarlos, actividad en la que participó fanáticamente el mismo autor tan socorrido

en estas páginas, Fray Diego de Landa, quien describe así la quema de 27 códices en el pueblo de Mani (op.cit.:105):

"...Usaban también estas gentes de ciertos caracteres o letras con los cuales escribían en sus libros sus cosas antiguas y sus creencias y con estas figuras y algunas señales de las mismas, entendían sus cosas y las daban a entender y enseñaban. Hallámosle gran número de libros de estas sus letras, y porque no tenían cosa en que no había supersticiones y falsedades del demonio, se los quemamos todos, lo cual sintieron a maravilla y les dió mucha pena..."

De lo expuesto se puede inferir que éstos códices eran algo más que meros registros escritos de conocimientos y tradiciones, algo más que libros en el sentido "occidental" del término, como bien lo señalara Mercedes de la Garza (1975:68):

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

Pero los conocimientos científicos, históricos, médicos y religiosos de los sacerdotes y shamanes mayas, no constituían un corpus de información difundido en todos los estratos de la so-

ciudad. Los depositarios de estos conocimientos seleccionaban cuidadosamente a quines habian de heredarlos, siendo la clave principal para su transmisión el conocimiento de la escritura que, como vimos, era propiedad de unos pocos. Más adelante veremos cual fue el destino de esta cultura de elite, cuya destrucción fue tan rápida como el derrumbe del aparato político estatal maya.

Sin embargo, existían también mecanismos de transmisión de algunos aspectos del conocimiento a un público más generalizado; estos consistían en representaciones teatrales y cantos, que enfatizaban ciertos aspectos de la cultura y de las tradiciones. En la obra de Landa encontramos sólo la mención a la existencia de las representaciones, así como la descripción de un edificio en Chichen Itza, destinado a la realización de exhibiciones teatrales. Pero la función de este teatro ha sido analizada por Mercedes de la Garza (1975:74-75), quien señala que el teatro maya fue una combinación de religión y de tradición histórica, puesta en acción con fines educativos. Como es frecuente en los pueblos que poseen una fuerte tradición oral, los sucesos históricos y los míticos se confundían en el illo tempore en el cual los héroes se mezclaban con los hombres, constituyendo un todo indiferenciado. En base a esta totalidad histórico-religiosa la sociedad reencontraba su identidad en cada representación teatral, en cada recitación

de genealogías o en cada uno de los cantos como los que se cantaban para exaltar o describir las tradiciones⁸.

La percepción de su historia, de sus conocimientos y de su religión, constituían para los mayas, como para todos los pueblos, la posibilidad de mantener una conciencia colectiva de pertenencia a un grupo común. El recuerdo del pasado y la búsqueda por conocer el futuro, constituyen una clara expresión del afán de continuidad de una civilización milenaria. La prueba de que, pese a los trastornos políticos y sociales que provocaron sus sucesivas transformaciones, existía una herencia común que impedía la ruptura total de su desarrollo histórico. De aquí se desprende la importancia que adquiere la relación entre historia, religión y política, para comprender el sistema de transformaciones y adaptaciones que siguió a la conquista y que se desarrolla desde la colonia hasta el presente, tal como trataremos de dilucidar en este trabajo.

La resistencia sacerdotal a la conquista

Hacia 1541-1542, cuando las fuerzas españolas se encontraban empeñadas en controlar el occidente de Yucatán, determinaron que Montejo el Sobrino debía conquistar la provincia de Chakan y establecer una base en T'ho (actual ciudad de Mérida). Pero los españoles no habían contado con que la pequeña provincia

les opusiera una resistencia tan desesperada y que amenazaba convertirse rápidamente en una ofensiva generalizada. El historiador Roys (1957:35) ha demostrado que Chakan era una de esos Chuch-cabal que carecían de una autoridad suprema, de un Halach Uinic que controlara a los pueblos que integraban el territorio, por lo que resulta sorprendente su repentina unificación en la lucha contra el enemigo dzul (extranjero). Pero pronto encontraron los españoles la causa de esa inusitada cohesión: el Ah Kin Chuy, sacerdote del pequeño pueblo de Pebe, había logrado unir a los pueblos del territorio en contra del odiado invasor. Chamberlain (1974:215) aplicando calificativos que normalmente no usa para referirse a los españoles, comenta que: "este fanático, que predicaba el odio y una guerra de exterminio contra los españoles, apeló a su pueblo para que defendieran sus libertades, hogares y altares hasta el último momento". Si bien Chamberlain minimiza la influencia de este sacerdote que tan justamente intentaba ayudar a su pueblo, el mayor interesado en el problema, Montejo el Sobrino, no lo consideró así, ya que envió una patrulla nocturna a Pebe para raptar al Ah Kin Chuy. La patrulla cumplió con su objetivo y el sacerdote secuestrado fue llevado al campamento de Montejo, donde corrió la cristiana suerte que era de esperar en manos españolas. Pero el ejemplo ya había cundido y los mayas de Chakan se negaron a rendirse, aunque su proyectada ofensiva quedó definitivamente desarticulada, y no pasó demasiado tiempo hasta que los españoles controlaran la provincia.

El caso del Ah Kin Chuy, constituye uno de los pocos datos ciertos que poseemos, sobre el papel de los sacerdotes y shamanes mayas en la organización de la resistencia militar a la conquista. Pero no sería nada sorprendente que el grupo de especialistas religiosos, haya representado un papel de más importancia que el que habitualmente se le atribuye, tal como se desprende de la actuación de algunos de ellos en el último intento bélico masivo para expulsar a los españoles de Yucatán.

Hacia 1546, el sistema colonial esclavista de Yucatán parecía en vías de consolidación, cuando estalló la primera insurrección generalizada de contenidos mesiánicos claramente definidos. Esta insurrección fue protagonizada por una coalición integrada por las provincias de Chikinchel, Sotuta, Tazes, Chakan y Uaymil-Chetumal. En su faz de consolidación, el sistema colonial español había ya introducido el control religioso y la difusión evangelizadora, como uno de los pivotes de la estructura de dominación, pero la gota que colmó la medida fue la fundación de la ciudad de Valladolid sobre el antiguo centro ceremonial de Saci. Ante este hecho, que simbolizaba el fin definitivo de su mundo, los sacerdotes y shamanes comenzaron a predicar la rebelión desde el recientemente fundado centro ceremonial de Pistemax, el que reemplazaba las funciones de Saci para la provincia de Cupul. Fueron los especialistas religiosos del territorio Cupul, quienes recibieron

la inspiración divina que los haría liderar el movimiento. El máximo conductor de la rebelión fue el shamán Chilam Anbal, quien se había proclamado Hijo de Dios, e incitaba a su pueblo a la Guerra Santa. Chamberlain (1975:247) ha reproducido las palabras con las cuales el Adelantado Montejo se refirió a la insurrección durante su juicio de residencia.

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

Como vemos, el llamado a la Guerra Santa incluía la destrucción de los recientemente fundados pueblos y encomiendas españolas, así como el total exterminio de los invasores, puesto que tal era el mandato de las deidades. Del carácter profético de la insurrección, da también cuenta la misma fecha designada por los Chilamob y Ah Botbat mayas para fijar su comienzo: la aparición de la luna llena en la noche del 8 al 9 de noviembre de 1546 (Chamberlain, 1975:249). Dentro del calendario maya

esta fecha corresponde a 5 cimi 19 xul, que se traducen como Muerte y Final; muerte de los españoles y final de su dominio. Cogolludo (1688) relata el espanto con el que los españoles recibieron la rebelión, los blancos cautivos de los mayas fueron crucificados como el dios que predicaban, y sus corazones ofrecidos a las representaciones de piedra de las deidades por los Nacones sacrificadores. Aquellos nativos que servían en casas españolas fueron ajusticiados junto con sus amos, al igual que aquellos que habían abandonado a sus dioses para aceptar el cristianismo. En su desesperado intento de borrar todas las huellas de la presencia europea, los mayas mataron hasta a las aves de corral y a los animales introducidos por los conquistadores.

Luego de numerosos combates los españoles lograron tomar Pistemax, tras una durísima batalla a la que siguió la muerte de los sacerdotes y jefes militares. Luego de la caída de este centro político-religioso, la reconquista de la provincia de Cupul ya fue fácil para los hispanos, a pesar de que algunos sobrevivientes intentaron retomar la ciudadela, tal como lo relata Cogolludo (1688; V.II, J.5:20):

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

grandes sacerdotes de su gentilidad idolátrica..."

El Hijo de Dios, el shamán Chilam Anbal, fue quemado junto con numerosos sacerdotes, ya que la represión española se orientó más hacia los sacerdotes y shamanes que contra los Batabob y Halach Uinic. Para marzo de 1547 la insurrección había sido ya totalmente sofocada y los sacerdotes que la lideraran estaban muertos o fugitivos: una vez más conocieron los mayas cuán duro era el acero en manos de los nuevos amos de la tierra.

Como hemos señalado, religión y política estaban estrechamente ligadas en el mundo maya, a la vez que el sistema colonial exigía también motivaciones religiosas como legitimación ideológica. No resulta sorprendente entonces que los vencidos vieran en la religión del dominador la expresión de sus designios económicos y políticos, por lo que el lógico que la insurrección pretendiera ofrecer una respuesta totalizadora al bloque estructural económico-ideológico conformado por la colonización. Por otra parte, el mesianismo representó para los mayas del oriente yucateco, la posibilidad de organizarse superando la diferencias existentes entre cinco estados autónomos, en base a la solidaridad permitida por la perspectiva mesiánica.

Después de acallados los últimos rumores de la insurrección, el sistema colonial entró en su fase de consolidación definitiva, la que habría de mantenerse durante casi tres siglos.

NOTAS DE PIE DE PAGINA (Cap. II)

- 1) Corrupción de la voz nahuatl papahuague, que significa "los que tienen el cabello enmarañado y largo".
- 2) El término Kin, significa también "día", además de "sol". Barrera Vazquez (1972), lo traduce directamente como Sacerdote-del-culto-Solar.
- 3) El término Hol Pop, significa literalmente "Cabeza de la Estera". Pero la estera es símbolo de comunidad, del conjunto total de personas que habitan una jurisdicción, por lo que Hol Pop se traduciría como "Cabeza de Comunidad".
- 4) Ya se ha aclarado anteriormente la irrelevancia que atribuimos a éstos términos. Insistir en su uso -aunque entrecomillados-, se debe a que las etapas ya han sido designadas con estos términos, por lo que darles otras denominaciones en este trabajo aumentaría la confusión.
- 5) Se refiere a la Confederación que tenía por cabecera a la ciudad de Mayapan, Confederación que a la llegada de los españoles tenía más de un siglo de haberse disuelto. A pesar de ello, el recuerdo de su existencia estaba presente en la memoria maya, como lo comprueban las continuas menciones a "ayapan que realizaron los informantes de Lenda.
- 6) Otra evidencia al respecto la representa el hecho de que, por lo menos uno de los gobernantes de la provincia de Ah Canul, fue un sacerdote. El Codice de Calkini (1957:38) menciona que: en aquellos mares de los Ah Canules tenía sus barcos Ah Kin Canul. Tenía cuatro barcos en que pescaban sus esclavos..."

- //
- 7) Para una caracterización de la noción del tiempo en el mundo maya ver Tiempo y realidad en el pensamiento maya, de Miguel Leon Portilla, UNAM, México 1968.
 - 8) El Libro de los Cantares de Dzitbalché, recoge oraciones religiosas, cantos en honor de los danzantes sacrificadores en la ceremonia de la muerte a flechazos, cantos dedicados a las jóvenes que están por casarse, también se canta al amanecer, a las aves, al año nuevo y a las mujeres.

III.- LOS MAYAS EN EL MUNDO COLONIAL

Los esclavos mayas

En la península de Yucatán, la colonización española desarrolló características particulares en relación a otros frentes de la Nueva España. Al poco tiempo de concluida la conquista, los ávidos contingentes invasores se encontraron ante una angustiada certeza: si por algo brillaba el oro era por su ausencia. Esta certidumbre conmovió a los esperanzados aventureros, hasta el punto de querer abandonar definitivamente las tierras por las que tan duramente habían combatido. Dicha circunstancia motivó que una de las primeras ordenanzas emitidas por la incipiente administración española, fuera una "medida de policía" que prohibía la salida del país a sus nuevos pobladores, amenazándolos con las penas más graves (O'Reilly, 1857:41). Ante la situación consumada, los colonizadores tuvieron que admitir que la única posibilidad de riqueza, o por lo menos de supervivencia, radicaba en el trabajo esclavo de los colonizados; empresa a la que se dedicaron con cristiano favor.

En la capitulación del adelantado Montejo, otorgada por el emperador Carlos V en 1526, existía una cláusula que expresaba textualmente:

- 47 -

"Otrosí, os doy licencia y facultad a vos y a los dichos pobladores, para que los indios que fueran rebeldes, siendo amonestados y requeridos, los podáis tomar por esclavos...Y de esta manera, é guardando la dicha orden los indios que tuvieran los caciques y otras personas de la tierra por esclavos, pagándoles a su voluntad a vista de la justicia y veedores, y de los religiosos." (citado por O'Reilly, 1957:42).

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

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

"Item ordenamos y mandamos, que de aquí adelante, por ninguna causa de guerra, ni otra alguna, aun que sea por título de rebelión no por rescate, ni otra manera, no se pueda hacer esclavo indio alguno, y queremos que sean tratados como vasallos nuestros de la corona de Castilla" (op.cit.)

La población blanca de Yucatán sintió sus derechos radicalmente amenazados por estas ordenanzas y, luego de una reunión en el cabildo de Mérida, resolvieron contestarlas con un pliego petitorio que enviaron a S.M. en manos del capitán Alonso Lopez. Algunos de los párrafos más significativos de este pliego expresaban las siguientes demandas:

"Primeramente pedireis a S.M. en recompensa de nuestros servicios, gastos y trabajos atento que esta tierra es pobre, y sin provecho que nos den perpetuo para nos, é para nuestros hijos, los indios que nos dieren en repartimientos, porque con esta merced permaneceremos en ella...Pedireis a S.M., que sea servido de nos dar comisión para hacer esclavos mujeres y niños" (op.cit.)

Sin embargo, para esta época, la prédica de Fray Bartolomé de las Casas ya había influido lo suficiente en la corona española, como para que las demandas de los colonizadores no fueran oficialmente satisfechas. La crisis social que esta negativa provocó entre los afligidos encomenderos yucatecos, determinó que el mismo adelantado Montejo decidiera no acatar ese código, sentando el precedente para que, durante la colonia, la esclavitud

se mantuviera adoptando formas más o menos solapadas, si bien las instituciones oficiales sólo fueron la encomienda y el repartimiento. Como bien lo ha destacado Guzman-Bockler (1974: 43), los españoles en América dejaron de ser hombres de "valer" para ser hombres de "tener"; los épicos guerreros se transformaron en hábiles explotadores.

La economía colonial

La encomienda fue la institución colonial básica en Yucatán, desarrollándose con una extraordinaria dimensión espacial y temporal, ya que llegó a comprender el 90% de las comunidades y pueblos y se prolongó hasta fines del siglo XVIII, cuando ya había sido abolida en otros lugares de la Nueva España (Rubio Mafé, 1938:29). El sistema tributario fue tan excesivo que, no obstante los escasos productos de la tierra, los encomenderos comenzaron a pensar que la prosperidad era posible, pensamiento que se transformó en certeza con el correr de los años. A pesar de que las mujeres morían sobre sus telares (O'Reilly, 1857:59) y que los hombres desesperados huían al monte, en los depósitos de las encomiendas se acumulaban las mantas de algodón y las deg

pensas se llenaban de provisiones¹. A estos tributos había que sumar el diezmo real, de cuyo cobro estaba inicialmente encargado el encomendero, razón por la cual llegaba con escasa regularidad a las reales arcas. Independientemente de estos tributos, los mayas debían cumplir también con una serie de trabajos personales, dedicados a abrir caminos, construir las viviendas y edificios públicos de sus años, cortar madera y servir como barato medio de transporte para la circulación de mercancías (Ancona, 1917:106). No concluyó con estos tributos y reglamentos de trabajo la fértil inventiva colonial, ya que pronto impusieron otro servicio al que dieron el regionalista nombre de holpatan. Este holpatan o "medio real de ministros" se estableció para pagar a los teóricos abogados, jueces y escribanos de "los indios", que atendían el tribunal dedicado a juzgar los casos² en los que contendían los colonizadores. A esto se le sumó el "fondo de comunidades" destinado a cubrir gastos tales como la construcción de casas reales, mesones y otros gastos de la comunidad para lo cual todo maya varón debía labrar diez brazas de tierra y sembrarlas de maíz. Como la administración española consideraba escasos los recursos que recibía, recogió también los fondos de holpatan y de comunidades en calidad de préstamo, préstamo que hasta ahora los mayas esperan les sea devuelto. De la demora en pagar da cuenta el hecho que, hacia 1615, ya finalizando la colonia, la real hacienda debía al fondo de holpatan

cincuenta y ocho mil pesos de monedas y el de comunidades mas de medio millón de duros (O'Leilly, 1857:71).

La ya angustiosa situación de los dominados, se complicó aún más con la llegada de sus conquistadores espirituales. Cuando los mendicantes miembros de la orden de San Francisco arribaron a Yucatán, decidieron que la limosna era un débil medio para llegar a consolidar su control espiritual sobre la región. Por ello, con religiosa celeridad instauraron el cobro del diezmo eclesiástico y de las obvenciones parroquiales. Como los mayas no comprendieron bien estos nuevos tributos, los franciscanos se encargaron de explicárselos por medio del látigo (Cogolludo, 1623), sentando así las bases para la popular frase que en Yucatán ha llegado hasta nuestros días: "el indio sólo oye por las espaldas". Las ordenanzas del oidor Tomas Lopez, dictadas en 1552, ratificaron el control de los religiosos sobre los conquistados: los mayas fueron obligados a relocalizarse en nuevos pueblos destinados a mantenerlos bajo control directo, no podían circular libremente ni ausentarse de sus pueblos, no podían bautizar a sus hijos con nombres "gentiles" y, si llegaban a casarse por de una vez, se les recordaba que ello era pecado marcándoles con un hierro al rojo en la frente y expropiando sus bienes (si es que conservaba alguno). Una prueba de la riqueza que llegaron a acumular los emprendedores franciscanos, es que su provincial, el obispo Landa, mantuvo a cientos de por

gonas durante seis meses, con sólo el maíz acumulado en el convento de Izamal (Ancón, 1947:103). De más está señalar que estas infrecuentes redistribuciones constituían un excelente medio para cimentar el control político y asegurar la dependencia de los sometidos.

Pero pronto los frailes y curas decidieron que estas contribuciones eran aún escasas para atender a las ingentes necesidades espirituales, por lo que recurrieron a una nueva forma de expropiación del plus trabajo, esta vez encubierta bajo el sistema de cofradías. Las cofradías se constituyeron originalmente para celebrar las fiestas de los santos patronos de los pueblos, centro de inicialmente con un trozo de terreno obtenido en base a la limosna de los feligreses. Si bien los bienes de las cofradías fueron manejados al arbitrio de los sacerdotes, los señores siempre aseguraron que eran suyos y trabajaron en ellas con tal empeño que, a fines del siglo XVIII, existían en Yucatán cinco cincuenta y ocho haciendas de alto valor constituidas por el desarrollo de otras tantas cofradías (O'Reilly, 1957:77). Como estas propiedades carecían de existencia legal debido a la legislación española colonial, en 1782 el Consejo de Indias pidió informes sobre dichas posesiones, que había sido comercializadas libremente por curas y frailes. Ante esta amenaza a unos bienes que poseían a cobro de gran magnitud, el obispo yucateco Castillo y Luero decidió sacar las cofradías

de su posición incierta y los declaró bienes eclesiásticos. Durante siglos los mayas habían trabajado una tierras que consideraban suyas, su pérdida no hizo más que acrecentar el inextinguible odio hacia el usurero invasor.

Esta continua expropiación eclesiástica se mantuvo durante todo el período colonial, a pesar de que en 1722 el obispo Gomez de Farada, convocó a un sínodo diocesano para tratar de corregir ese cruel estado de cosas. El mismo obispo declaró que era necesario cambiar una situación en la cual gobernadores, curas, frailes y encomenderos estaban "habituados a tirar de los miserables harapos del indio" (O'Reilly, 1857:59). Pero, como ya era habitual, el sínodo sólo produjo leyes nuevas que fueron a engrosar la ya farragosa legislación colonial.

Desde temprana época los encomenderos decidieron que el sistema tributario no bastaba para satisfacer sus múltiples anhelos, de manera que a poco de iniciada la colonia comenzaron a establecer haciendas. La iniciativa prosperó con tal celeridad que para fines del siglo XVI ya existían numerosas haciendas en las comarcas vecinas a Mérida, Valladolid y Campeche, en las que se criaban caballos, vacas, cerdos y se producían abundantes hortalizas, frutas y maíz. Otro de los productos importantes de las haciendas era el añil, cultivo que por estar continuamente aragado requería un trabajo esclavo que costaba una alta mortalidad entre los

peones mayas (Holina Solis, 1904:294). A los cultivos y crianza de ganado se sumaba la explotación de madera, con especial atención al palo de tinte, así como al henequén utilizado para hacer cuerdas, maromas, alpargatas y costales. Concluyendo el primer siglo de la colonia los españoles ya se habían recuperado de la devastadora ausencia del oro y poseían una próspera economía que se mantuvo durante toda la colonia y que exportaba mantas de algodón, coles, maíz, miel, frijol, gallinas, pavos, pimienta, jarcias para navíos, palo de tinte, añil, copal y peces salados (Holina Solis, 1904:301).

La tenencia de la tierra representó un problema de particulares características en el Yucatán colonial. Inspirada en su deseo de impedir los desarrollos feudales, la corona española estipuló que nadie podía poseer tierras legalmente sino en virtud de una merced real; todo terreno que no fuera otorgado por este medio permanecía en propiedad del rey, siendo comúnmente denominados "realengos". Pero el reducido número de encomenderos hizo que los españoles sin tierra se expandieran rápidamente tanto sobre estas tierras como sobre las llamadas "de comunidad" y que pertenecían a los pueblos mayas, generándose así confusas situaciones con referencia a la legalidad de las posesiones. Los mayas, como es de suponer, fueron los que sufrieron la peor parte del proceso puesto que vieron invadidos sus terrenos comunales, a los que los españoles, sugestivamente, denominaban "terrenos baldíos". Si bien estos despojos territoriales no eran aprobados por la corona, la

- 2 -

necesidad que ésta tenía de Cienega, hizo que dicha usurpación fuera legalizada a partir de 1710, cuando un juez de la real audiencia visitó Yucatán y a cambio de módicas sumas acreditó las propiedades a nombre de sus ilegítimos poseedores. Los mayas nunca olvidaron este nuevo despojo que se repitió hacia 1840 con la nueva expansión territorial neocolonial, y que constituyó uno de los agentes detonantes para el masivo estallido insurreccional que la historia conoce con el nombre de "Guerra de Castas".

La estructura política colonial

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

A la cabeza de la jerarquía colonial se encontraba el gobernador, quien era delegado de S.M. y ejercía una suerte de mala imitación de los poderes absolutos de su amo. Mala imitación porque, desde tan tempranas épocas de la vida de la Nueva España, los factores de poder locales dificultaban el ejercicio pleno de la autoridad. Por lo general, los gobernadores coloniales se consideraban depositarios de un cargo que les había costado mucho dinero y que les reportaba pocas recompensas (mil pesos de minas anuales), por lo que trataron de encontrar otros recursos que les ayudaran a equilibrar sus maltratadas economías. Aparte de detentar la máxima autoridad ejecutiva, legislativa y judicial, dichos funcionarios poseían otra facultad altamente significativa para sus propósitos pecuniarios: proveer nuevos propietarios para las encomiendas que quedaran vacantes por algún motivo. Ordinariamente, las encomiendas eran otorgadas a dos vidas, pero, cuando ya estaban en manos del heredero, éste se apareaba al gobernador quien la declaraba vacante y, por una módica suma de dinero, volvía a adjudicársela al propietario, el que así aseguraba el patrimonio de su linaje (Holins Solís, 1904:203). Este sistema constituyó uno de los factores para la extraordinaria persistencia de la encomienda que, así como para su transmisión dentro de los mismos linajes, que fueron configurando la de pítica aristocracia local generación tras generación.

La pirámide colonial se continuaba con el Ayuntamiento, institución de origen tendencialmente democrático en la que intervenía la elección popular. En Yucatan esta tendencia duró poco puesto que, ya a comienzos del siglo XVII en Mérida y las otras ciudades coloniales, los regidores del Ayuntamiento eran caballeros que habían comprado al rey los cargos para ellos y sus descendientes (Hollist Solis, 1904:307). Estos regidores controlaban en buena medida el comercio local, basado en la producción de los vencidos, llegando a acumular considerables fortunas que se transmitieron a sus descendientes, quienes también heredaban el cargo. No importa a los intereses de este trabajo desarrollar extensamente las características y acciones de los funcionarios coloniales, baste señalar, como en el caso de los encomendados, que de este tropel de ansiosos comerciantes nació la aristocracia "blanca" que durante siglos controló al pueblo colonizado.

La administración colonial estableció un sistema teóricamente municipal para el gobierno de los pueblos mayas, en el que mantuvieron algunos elementos formales de la organización tradicional, confirmando en el gobierno de los pueblos a algunos "señores" y sustituyendo a otros por mandato del gobernador (Cogolludo, 1628, I.4, T.2:398). Así el rango de "cacique"³ (batub) dejó de ser hereditario, para ser condicionado a las decisiones de la administración española. Fue una de las primeras épocas de

la colonia, se confirmó en sus puestos a los jefes aliados de los invasores durante la conquista, este fue el caso de los Tutul Xiu de Maná, de los Pech de Zipatan y los Chel de Yobain. En cambio, los linajes de aquellos señores que resistieron a la conquista fueron degradados al común denominador de "macehuales", perdiéndose así los linajes de Cocom, Cupul, Cochhua y otros.

Estos "caciques" actuaban como intermediarios entre la administración española y sus pueblos. Era el agente en el cobro de los diezmos, los tributos, las obenciones y, en general, de todos aquellos impuestos y contribuciones a los que estaban obligados los sobreexplotados habitantes. Como es frecuente en todo proceso colonial, la antigua aristocracia de la tierra sólo pudo mantener parte de sus privilegios en función de su relación con el dominador, ya que éste pasó a ser la fuente de todo poder. No sólo estaba el "cacique" sujeto a la autoridad civil y militar, sino también a la religiosa, ya que los curas o frailes residentes podían exigirle toda clase de obligaciones, incluyendo perseguir a quienes habían faltado a misa. De esta manera los jefes mayas se transformaron en concarberos de sus pueblos y productores del sistema de dominio, hasta el punto de que su autoridad ya no fue respetada, produciéndose incluso algunas rebeliones para derrocarlos.

Ciertos aspectos secundarios de la administración interna de los pueblos, estaban en manos de una serie de funcionarios locales quienes integraban el sistema municipal. Estos ayuntamientos "indígenas" eran de elección popular, eligiéndose alcaldes, regidores, fiscales de la iglesia, alguaciles, encargados de los enfermos y otros "ministros" que controlaban el trabajo personal y comunitario de los pueblos (Cogolludo, 1688, T. 1, L. 4: 394-395). Cuando los pueblos poseían una población demasiado numerosa como para poder controlarla eficazmente, se los dividía en parcialidades o barrios⁴, cada uno de los cuales recibía el nombre de algún santo y estaba representado por un individuo designado por el "cacique", que recibía el nombre de chunthan y estaba encargado de solicitar los tributos y "limosnas" correspondientes a su parcialidad (Edzana, 1633:112). Pronto, los gobernadores coloniales decidieron que este sistema -relativamente autónomo-, era insuficiente para una ágil tributación, e impusieron en los pueblos funcionarios españoles, los corregidores, quienes "no eran otra cosa que agentes de los gobernadores para el asunto de los repartimientos y de otras granjerías que a costa de los indios comprendían en la Colonia (Ancona, 1917:136).

La estructura política de dominación no sólo se expresaba a nivel de la administración secular, sino también por medio del sistema de normas impuestas por los franciscanos y ratificadas por las ordenanzas del oidor Tomas Lopez, quien fue llevado a

Yucatán, procedente de la audiencia de Guatemala, a instancias de dichos frailes. Las ordenanzas de Lopez imprimieron su modalidad definitiva al mundo colonial yucateco, consolidando la sujeción económica, la discriminación residencial y la total subordinación política de los mayas. Las reglamentaciones enfatizaban las normas políticas y sociales de control, justificándolas "porque como la experiencia muestra, tanto más hábiles y dispuestos se hallan para la doctrina cristiana y para recibir la presencia del Santo Evangelio, cuanto más estén puestos en la policía espiritual y temporalmente". Dicha "policía" implicaba que los "caciques" no pudieran salir de sus pueblos salvo por muy breves periodos de tiempo, limitaba el número de principales de los pueblos y obligaba a obedecer y respetar a los jefes espurios. Igualmente se prohibían las juntas que los batabs y los principales (generalmente ancianos) solían realizar en las "casa del consejo" (Tobol Mah), por considerar que dichas reuniones promovían la "idolatría", medidas todas tendientes a destruir cualquier posibilidad de autonomía interna de las comunidades.

Sea cual sea el estatuto teórico⁵ con el que se pretenda definir a la comunidad "indígena" colonial, resulta evidente que la manipulación y el control al que estaban sometidas, las convertía en pacientes de un sistema en el cual los estaba negada todo nivel real de participación política. La administra-

ción colonial desmembró las unidades territoriales prehispánicas, debilitando la posibilidad de cohesión no sólo entre regiones sino también entre pueblos; cada centro residencial se transformó en un ente desconectado de los otros, generándose una conciencia de in group local absolutamente favorable a los designios hispanos. Favorable porque el localismo tendía a reducir las alternativas de recepciones políticas generalizadas entre la población sometida. Esta estrategia colonial produjo buenos resultados hasta que los colonizados, como veremos, accionaron otros tipos de mecanismos para lograr la movilización colectiva en contra de los amos.

El mundo social colonial

Las relaciones entre el mundo español y el maya aparecen signadas por el conflicto estructural, propio de la situación colonial, que fuera definido por Palandier (1957:19) en términos de "carácter fundamentalmente antagónico de la relación entre estas dos sociedades, producto del rol subordinado al cual está sujeto el pueblo colonial como "instrumento" del poder colonial". prueba de este conflicto estructural lo constituyen las frecuentes rebeliones coloniales (Campeche 1534, Mérida 1533, Oriente 1546, Campeche 1560-63, Motula 1597, Becalcar 1639) todas las cuales presentaron características milenaristas y mesiánicas que implican una "transfusión" de las reivindicaciones políticas de los indígenas (Brachas, 1976:511).

Otra manifestación del conflicto, está representada por las frecuentes fugas de mayas hacia los montes y selvas orientales para huir de sus insostenibles amos. Estas fugas, aunadas a las mermas demográficas sufridas por los nativos como consecuencia de las enfermedades o portadas por los españoles, llegaron a producir sensibles disminuciones en las reservas de mano de obra colonial, hasta el punto de que los colonizadores se vieron obligados a realizar verdaderas "cacerías de indios". Un dato sobre la magnitud numérica de los prófugos lo proporciona el hecho que, en 1552, siendo gobernador Hobles y Villafañe, se realizaron expediciones al oriente y sur de Yucatán buscando "indios huidos", logrando capturar más de 22,000. Pero, luego de ser llevados a los centros poblados volvieron a huir al monte, puesto que se carecía de lugares donde alojarlos con seguridad, y se llevaron consigo a numerosos pobladores que se les adherieron (Helina Solís, 1964:287). Las selvas orientales fueron desde el comienzo refugio de los prófugos del sistema colonial, quienes recibieron el nombre de huit'es⁶. Estos rebeldes huit'es fueron los continuos protagonistas y aliados de los brotes insurreccionales, y constituyeron uno de los principales contingentes de combatientes durante la "Guerra de Castas" de 1847, d. e.

A pesar de que la situación colonial tendió a impedir toda manifestación de vida colectiva de los colonizados, a los que se le negaba cualquier nivel de participación política, estos man

tuvieron una latente conciencia de oposición, que sólo esperaba un momento propicio para manifestarse. Si los estallidos insurreccionales no eran más frecuentes se debía a que, a la represión militar y al control político y social, se les sumaron las plagas y enfermedades que debilitaron numérica y anímicamente a los dominados. Un ejemplo de esta última circunstancia se puede apreciar en la terrible hambruna, producto de la sequía, que padeció Yucatán en 1726 y 1727. Un documento de la época, citado por O'Reilly (1957: 16), se refiere a ese desastre en los siguientes términos:

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

Tal era, en muy apretada síntesis, la situación que imperó en Yucatan durante casi tres siglos, pero bajo su superficie aparentemente inmóvil, corría un río subterráneo alimentado por la memoria colectiva de los colonizados, que no se resignaban a ver su mundo perdido para siempre. Esta memoria colectiva era alimentada, como antes de la invasión, por los herederos de los antiguos sacerdotes y shamanes, tal como intenta remos demostrar a continuación.

El Alto Conocimiento bajo la colonia

El sable de la conquista decapitó a la sociedad maya; jefes políticos y religiosos corrieron la misma suerte. Muchos conocimientos se perdieron en forma irremediable. El Alto Conocimiento era propiedad de unos pocos, y éstos pagaron su privilegio. Los ídolos fueron destrozados, los templos derruidos, los sagrados códices quemados y los sacerdotes perseguidos y asesinados. Como señaláramos, la maya fue una sociedad jerárquica donde hasta el culto era de acceso restringido, como lo evidencia la reducida capacidad de los templos. El interior de los templos mayas proporciona lugar sólo para un reducido número de personas, por ello Thompson (1975:207) supone que la participación congregacional debió ser casi nula, si bien la asistencia a la plaza central podría haber sido obligatoria.

Esta religión "estatal" a la que concurrían deidades foráneas, como consecuencia de las influencias mexicas, tendía a distanciarse de la religión campesina ligada a las deidades del agua y del maíz y orientada hacia los rituales de control de las condiciones de producción. Probablemente ningún maya campesino tuvo jamás la oportunidad de presenciar ciertos aspectos rituales, ni de registrar las páginas de un códice o de contemplar las estrellas desde los observatorios de los sacerdotes. Pero

pero de todas maneras vivían bajo una continua dependencia de éstos, para todos aquellos rituales relacionados con el ciclo vital del individuo y con el ciclo económico de la producción, el que era regulado por las profesías shamánicas. También el canto y el teatro, dirigidos por sacerdotes, ponían al campesino en contacto con ciertos aspectos del conocimiento que constituían un marco normador para las conductas sociales individuales y grupales, así como para la conservación de las tradiciones históricas y culturales. Por ello, cuando los jefes religiosos fueron desplazados, la confusión que siguió fue dramática, tan dramática como la narran los mismos cronistas mayas que fueron testigos del proceso (Chilam Balam de Chumayel:26):

"...No había ya buenos sacerdotes que nos enseñaran. Ese es el origen de la silla del segundo tiempo. Y es también la causa de nuestra muerte. No teníamos buenos sacerdotes, no teníamos sabiduría, y al fin se perdió el valor y la vergüenza. Y todos fueron iguales..."

Pero no todo se perdió, hay evidencias que muchos sacerdotes huyeron de las grandes ciudades para refugiarse en los pueblos, donde continuaron -en secreto- practicando y transmitiendo parte de la herencia cultural maya. También hay que recordar que muchos Batabob que fueron confirmados por los españoles en sus puestos -ya como administradores coloniales-, eran sacerdotes

o, por lo menos, poseían notables conocimientos religiosos. Esta presencia sacerdotal está atestiguada por la existencia de los libros o códices post-hispánicos, comunmente llamados Libros de Chilam Balam, en los cuales los Ah Camsah, los escribas mayas, recogieron en su lengua pero con caracteres latinos, fragmentos de su historia, reprodujeron partes de los códices jeroglíficos y las profecías sobre el futuro que hablaban del fin del dominio español⁷.

Tenemos entonces que los sacerdotes y shamanes que conservaron el arraigo con su colonizado pueblo, fueron transmitiendo sus conocimientos a algunos elegidos, ayudando a configurar la "cultura de resistencia", que se abrió paso a través de las generaciones coloniales. Pero no debe interpretarse estos como la supervivencia de una elite que continuó guiando a su pueblo y transmitiendo la religión "estatal". El grupo sacerdotal sólo pudo conservar su importancia política en base al consenso que podía despertar en los campesinos. Es decir, que tuvieron que adaptarse a la religión popular y transmitir sus conocimientos no ya a los hijos de los nobles, que pasaron a ser educados por los conquistadores, sino a sus antiguos gobernados. En otras palabras, la "cultura popular" maya seleccionó a los especialistas de acuerdo a sus propias necesidades.

El Alto Conocimiento se transformó entonces en un conoci
miento menos secreto y desprovisto de sus aspectos científicos
más sofisticados, quedando por lo tanto mucho más relacionado
con la cultura popular. Lo anterior se desprende de un somero
análisis de las características de los Libros de Chilam Balam
y de otras crónicas mayas coloniales. El contenido de estos
textos está fundamentalmente referido a profecías calendáricas,
crónicas históricas, recetas medicinales, ritualismo y adi-
vinación. También existe un único texto, el llamado Libro de
los Cantares de Dzitbalché, que recoge los conceptos tradicio-
nales referidos a la belleza, a la música y al canto. Pero nin-
guno de estos códices son tratados de matemáticas o astronomía,
ciencias básicas que integraban el Alto Conocimiento y cuya tra-
dición se perdió para siempre. Estos manuscritos se transmitían
de generación en generación. cuando un ejemplar se deterioraba
demasiado era vuelto a copiar por su custodio. En ocasiones el
contenido era incrementado por nuevas aportaciones referidas a
los sucesos contemporáneos al sacerdote guardián, y si éste era
un Chilam-Intérprete, sus nuevas profecías se incorporaban tam-
bién al contenido. La existencia de esta tradición escrita, jun-
to con la oral, resulta clave para la comprensión del proceso
formulación y transmisión del conocimiento tradicional maya, ya
que estos textos eran objeto de lecturas colectivas en cierto
tipo de reuniones secretas, tal como lo documentara el cura

Sanchez de Aguilar para 1639, (1937:185):

"...porque tienen fábulas, o historias muy perjudiciales, y algunos las han hecho escribir, y las guardan y leen en sus juntas ..."

A lo largo de toda la época colonial se manifestó de una u otra forma la presencia de los herederos de los antiguos especialistas mágico-religiosos. En numerosas fuentes de la época aparecen menciones a los mismos, caracterizándolos en oportunidades como actores o dirigentes de procesos políticos y sociales generalmente vinculados con movimientos anticoloniales. Los primeros encomenderos españoles ya tuvieron noticias de la presencia de los sacerdotes en los pueblos que controlaban y muchas veces dieron cuenta de ello, como en el caso de Diaz de Alpuche quien en 1579 escribía (Documentos Inéditos, 1900:210):

"...tenían estos yndios otro a quien obedecían que era como sacerdote que en su lengua se dice ah Rin (Ah Kin), este les declarava los tiempos en que avia de sembrar e yvan los yndios a tomar parecer si avia de aver buen año y si avia de llover, e tomaba este sacerdote pan amasado e cozido de mayz y en las manos subialo hazia el cielo e siempre les dezia que avia de tener super abundancia de comyda y buenos años...y ostos Ah Rines tenían libros de figuras por donde se regían y allí tenían seña lados los tiempos en que avias de sembrar e

coger e yr a caza e a la guerra e se enten
dían unos sacerdotes con otros e se escri-
vian por figuras e sabian lo que avia sub-
cedido muchos años atras..."

Este interesante texto de Alpuche, escrito en una época temprana del proceso colonial, evidencia que el Ah Kin no sólo actuaba como custodio de las tradiciones, sino que también tenía capacidad de movilizar a los campesinos en la prosecución de objetivos públicos y políticos. Actuaban de este modo los Ah Kinob como reforzadores de la conciencia histórica y colectiva de un pueblo al que sus invasores pretendían despojar de su pasado para desvitalizarlo. Estos intentos de deshistorizar la sociedad maya, se aprecian claramente en las ordenanzas coloniales que prohibían multitud de tradiciones y prácticas culturales, aunque éstas no fueran de corte religioso⁸.

Cuando en 1562 el Obispo Fray Diego de Landa realiza el brutal Acto de Fe en el pueblo de Maní, en el cual se excede hasta el punto de causar la reacción de las mismas autoridades españolas, lo justifica atribuyéndolo a la acción de los especialistas religiosos mayas (Landa, 1972:32):

"...que estando esta gente instruída en la religión y los mozos aprovechados, como dijimos, fueron pervertidos por los sacerdotes que en su idolatría tenían y por los señores, y tornaron a adorar y hacer sacrificios no sólo de sahu

meros sino de sangre humana, sobre lo cual los frailes hicieron inquisición ... y otros (mayas), de tristeza, engañados por el demonio, se ahorcaron..."

Una de las mejores fuentes sobre la presencia de los especialistas religiosos mayas durante el primer siglo de la colonia, la constituye el Informe Contra Idolorum Cultores, realizado por Sanchez de Aguilar en 1639, quien relata que, en el año de 1582 en la isla de Cozumel, antiguo asiento de un oráculo que era objeto de peregrinaciones de toda la Península, se mantenían las prácticas "idolátricas" hasta el punto de asustar a los curas encargados de la misionalización (1937:120):

"...Advierto que los Indios desta isla de Cozumel son grandes idólatras el día de hoy...y usan un baile de su gentilidad, y flechan bailando al perro que han de sacrificar ; y cuando han de pasar al pueblo de Ppole que es la tierra firme, usan muchas supersticiones antes de embarcarse..."

Después de la invasión, gran parte del culto tradicional, siempre dirigido por los especialistas mayas, se refugió en las cavernas y cuevas del rocoso ámbito peninsular, práctica que, como veremos, se ha mantenido hasta la actualidad. Este culto en las cavernas contaba ya con una tradición previa, pues se las consideraba el lugar del nacimiento del aire y el agua que

goteaba de las estalactitas era denominada Agua Virgen (Zuhuy Ha) . Para 1606, Aguilar relata de esta forma dicha práctica "idolátrica" (1937:34):

"...la audacia de los indios que despreciando el temor de Dios y de los hombres tomaban sus bebidas llamadas Balché, adoraban a sus ídolos en sus casas, cavernas y cuevas, los llevaban procesionalmente en hombros, como se descubrió en la provincia de Bacalar...en dichas montañas hay innumerables cuevas, y cavernas antre piedras, donde adoran y esconden sus ídolos los indios de manera que cualquiera de ellos, con motivo de ir y permanecer en sus sonenteras...muchas veces se detienen en dichos montes dos o tres semanas, despreciando los días festivos, pues no asisten a las Misas solemnes, y convidan a sus amigos y vecinos a la soledad para adorar sus ídolos..."

Del papel que jugaban los sacerdotes mayas en estos cultos clandestinos, da cuenta el juicio seguido por el tribunal de la Inquisición en 1582, en contra de un esclavo negro que concurrió a un cerro sagrado donde un "maestro de ídolos", de nombre Andrés Cuyoc, celebraba el culto prohibido ante indígenas procedentes de toda la comarca (Uchmani, 1967:273):

"...en aquel cerro que esta allí junto tiene este maestro de la Ydolatria ciertos ídolos viejos allegados: en donde ofrece copal y ciertas piedras llamadas kan y allí ofrece juntamente el tut que es la comida y el chuyushaa que es la bebida, A los ídolos, y con el humo que sale del

copal ofrecido A los ídolos sahuma a los enfermos y acavado el sacrificio comen aquella comida y veven aquella vevida ofrecida Al ídolo todos los que allí se hallan..."

Durante el siglo XVII, la presencia de los especialistas religiosos, sigue apareciendo documentada por numerosas alusiones en las fuentes de la época, de las cuales seleccionaremos sólo aquellas que refieren la presencia de algún tipo específico de especialista. Este es el caso de los sacerdotes "hechiceros y curadores" (Aguilar, 1937:123):

"...También usan llamar a ciertos indios viejos hechiceros que ensalman con palabras de su gentilidad a las mujeres de parto, a las cuales confiesen, y a algunos enfermos...también hay indios hechiceros que con ensalmos curan a los mordidos o picados de víboras y culebras..."

No sólo en el aspecto medicinal se mantenían las prácticas de los sacerdotes y shamanes, casi un siglo después de concluida la conquista, los mayas peninsulares seguían depositando su fé en las prácticas proteccitas de sus proscriptos sacerdotes, tal como lo documenta el mismo Aguilar (1937:129):

"...cuando hacen casas nuevas, que es de diez a doce años, no entran en ellas ni las habitan hasta que venga el viejo hechicero de una legua y dos, y tres a bendecirla con sus torpes ensalmos..."

Tampoco se había perdido en este siglo el arte sacerdotal de la adivinación por medio de los granos de maíz, practica sobre la cual da cuenta el mismo autor (1937:129):

"... Son sortílegos, y hechan suertes con un gran puño de maíz, contando de dos en dos, y si salen pares, vuelven a contar una, y dos, y tres veces hasta que salgan nones, y en su mente llevan el concepto sobre que va la suerte..."

Para 1688, Cogolludo documenta la vigencia de la técnica sacerdotal de interpretación de los sueños y de la adivinación por medio de los mismos. Este historiador afirma (1955,L.IV:333) que "creen en sueños y los interpretan y acomodan, según las cosas que tienen entre manos". Otro dato sumamente interesante que aparece en Cogolludo, es la práctica de una "especie de confesión" en la que participaba un especialista maya (1955,L.IV:346):

"...el que había servido de ministro para la confesión publicaba los pecados que se le habían dicho entre los parientes, y esto para que todos pidieran a Dios le fueran perdonados, para lo cual hacían oración particular..."

En la misma época se mantenía el culto en los antiguos santuarios de las ciudades abandonadas, como se desprende del testimonio de Cogolludo, quien en 1655 encontró un ofrecimiento de

cacao y señales de copal (el incienso nativo) quemados en las ruinas de la ciudad de Uxmal. A lo cual Stephens (1957, T.I:223) añade la evidencia representada por el manuscrito de la primer concesión de las tierras de las ruinas de Uxmal fechado el 12 de mayo de 1673, en el cual uno de los argumentos en favor de la cesión de tierras es el siguiente:

"...un gran servicio a Dios nuestro Señor, porque dicho establecimiento evitaría que los indios diesen culto al diablo en los edificios viejos que había en aquel sitio, teniendo en ellos sus ídolos a los cuales quemaban copal y hacían otros detestables sacrificios, según lo verificaban diariamente según era público y sabido..."

Pero también el mantenimiento de la tradición seguía caminos que, por evidentes, resultaban inadvertidos por los españoles. Este era el caso del teatro xtol, que para los españoles pasaba por una celebración inofensiva, aunque en realidad constituyera una dramatización de la historia y religión mayas. Las representaciones del xtol seguían realizándose bajo la dirección de un Hol Pop, funcionario al que Mercedes de la Garza (1975:76) compara con el corega del antiguo teatro griego. Del siguiente fragmento de un texto de Sanchez de Aguilar, se desprende algo sobre el papel religioso que el Hol Pop mantuvo aún dentro de la sociedad colonial, a pesar de que dicho papel no fue bien comprendido por los españoles (1937:149):

"...y tenían y tienen su cantor principal, que entona y enseña lo que se ha de cantar, y le veneran y reverencian, y le dan asiento en la Iglesia, y en sus juntas y bodas, y le llaman Hol Pop...cuentan fábulas y antiguallas...tenían y tienen farsantes, que representan fábulas e historias antiguas..."

Después de una represión inicial, estas representaciones del teatro xtol, fueron toleradas por las autoridades coloniales que no advirtieron su real contenido, y se mantuvieron hasta el siglo XIX, en el cual volveremos a encontrar evidencias de las mismas.

Los profetas rebeldes

Pero el papel de los especialistas sacerdotales y shamánicos, no se limitó a mantener la tradición en forma más o menos oculta, sino también a ocupar un lugar central en los movimientos anticoloniales. Durante todas las rebeliones indígenas de la época colonial, se puede apreciar que cada brote de etnicidad estaba acompañado por el incremento de la difusión de las profecías de los antiguos Chilam-Intérpretes. Al mismo tiempo, los herederos contemporáneos, en cada caso, de dichos especialistas, fueron los líderes o consejeros de todas las rebeliones e insurrecciones. En cada crisis social, en cada estallido étnico, vemos que los especialistas religiosos están presentes y que recurren a

prácticas y conductas similares a las de sus antiguos maestros. Em hecho de que en la mayor parte de los casos fueran los líderes de las rebeliones, demuestra su acualidad de representantes de la historia y de la conciencia colectiva que la misma rebelión estaba actualizando. En un trabajo reciente (Barabas, 1976) se ha destacado que todas las rebeliones mayas yucatecas fueron medianismos guiados por ideologías proféticas, tal como se desprende de las siguientes referencias a las mismas.

En 1535 se rebeló un miembro del antiguo linaje gobernante de Sotuta, un Cocom, calificado por Aguilar (1937:137) como "idólatra y dogmatizante". Este Andrés Cocom fue prendido en Sotuta e inicialmente condenado al presidio , por lo que fue trasladado a Veracruz para cumpli la pena en el fuerte de San Juan de Ullua. Pero cuando estaba en plena travesía, convenció al capitán del barco para ser desembarcado en la costa de Campeche. Allí fue proclamado "Rey", reuniendo gran número de adeptos que le rendían tributo, y comenzaron a preparar una insurrección escondiendo todas clases de armas en las cuevas de la región. Pero los planes libertarios fueron abortados por el Gobernador, quien logró prender al Cocom que fue rápidamente juzgado y ahorcado.

Hacia 1597 otro sacerdote maya, Andrés Chi, probablemente también originario de Sotuta, incitaba a venerar a los antiguos

dioses, pidiendo a sus paisanos que se rebelaran y que se refugiaran en los montes de la provincia, separándose del sistema colonial. Con seguridad Chi era un Chilam-Intérprete, puesto que Aguilar señala (1937:138) que "se fingía otro Mo-ises y que le había sido revelado por el Espíritu Santo...suponiendo que cierto niño le hablaba por la noche entre los techos de su casa". Descripción que concuerda con la que transcribieramos para caracterizar la práctica shamánica de los Chilamob. Al igual que en el caso del Cocom, la suerte de Chi fue la muerte, en manos de los dominadores.

Hacia 1610, otro intento de rebelión tuvo por líderes a dos sacerdotes mayas que se autotitulaban uno Papa y el otro Obispo (Aguilar, 1937:153). Estos dos dirigentes religiosos, llamados Chable y Canul, instauraron un culto religioso "sin-crético" guiado por ellos. Celebraban misa, bautizaban niños, confesaban y ordenaban sacerdotes, pero introdujeron algunas innovaciones litúrgicas tales como colocar "idolos" en los altares de la iglesia en la cual oficiaban y quemar copal en honor de las figuras de piedra. También Chable y Canul pagaron con la vida su intento de construir una Iglesia maya.

Diego Lopez de Cogolludo (1955, V.III.261-284), cuando relata otra insurrección que tuvo lugar en Bacalar en 1636-39, señala que los rebeldes que capturaron a un sacerdote enviado

por las autoridades coloniales para pacificar a los insurrectos, estaban capitaneados por un "sacerdote gentil". En este estallido insurreccional, una de las primeras medidas tomadas por los mayas de Bacalar, fue quemar los templos católicos y huir a los montes para "volver al vómito de la idolatría". La misma comisión de sacerdotes católicos relata que encontraron su camino flanqueado por ídolos de piedra que tenían como misión detener a los extranjeros, y que al llegar al pueblo de Huhelma presenciaron un ritual en el cual "uno de aquellos apóstatas era sacerdote idolátrico de los otros, que les decía misa".

Después del levantamiento de Bacalar, pasaron más de cien años, hasta 1761, para que la latente conciencia de oposición se actualizara en un nuevo estallido insurreccional. Este nuevo intento liberador, guiado por un mesías maya, presentó características similares a los anteriores -en cuanto a la participación de los sacerdotes y shamanes-, pero poseemos más información sobre el mismo, lo que nos permitirá referirnos a él con la extensión que merece.

HORAS DE PIE EN PAGINA CAP. III

- 1) Para más datos sobre las características del sistema tributario, ver las obras de Eligio Ancona (1917:101-103), Molina Solís (1904:316-317), Sierra O'Reilly (1857:55-58), y Rober Chamberlain (1940).
- 2) De la ineficacia de éste tribunal, da cuenta el hecho de que existía sólo una sede del mismo ubicada en la ciudad de Mérida, a la que debían concurrir miles de mayas de toda la provincia.
- 3) El término "casique" fue aplicado a los Batabob (Los Que Empujan el Hacha), por extrapolación de la experiencia antillana de los conquistadores. A pesar de lo inadecuado del término, lo seguimos utilizando por ser de uso generalizado en todas las fuentes de la época.
- 4) Algunos de los pueblos y sus respectivas parcialidades, fueron posteriormente absorbidos por el desarrollo de la ciudad de Mérida, dando origen a los actuales barrios de San Cristóbal, San Sebastián, Santiago de los Naturales y Santa Ana.
- 5) No corresponde a la naturaleza de éste trabajo, traer a colación la polémica existente sobre los modos de producción coloniales y de la discreción de las comunidades indígenas dentro de los mismos. El lector interesado encontrará interesantes apuntes al problema en la revista Historia y Sociedad, No. 5, 1975, México.

- //
- 6) El término *luit'*, alude a la vestimenta de los prófugos e independientes, consistente en un tejido de algodón enrollado en torno a las caderas en forma de taparrabo.
 - 7) Hasta el presente se conoce la existencia de más de una docena de esos códices, pero sólo se han copiado o estudiado ocho de ellos (Porrera Vazquez, 1972:12).
 - 8) Una transcripción de estas ordenanzas se puede encontrar en la edición de la obra de Tanda, hecha por la editorial Porrúa de México, 1973.

IV .- LA INSURRECCION DE JACINTO CANEK

Jacinto Uc, a quien la historia y la leyenda llegarían a conocer como Jacinto Canek, fue "indio" tributario de Su Majestad, nacido en el barrio de San Román de la villa de San Francisco de Campeche. No es mucho lo que se conoce de su infancia, ni de los motivos que llevaron a un fraile franciscano a tomarlo bajo su protección. Lo cierto es que esta protección hizo que el destino de Jacinto Uc, fuera distinto al de los cientos de miles de indios que padecían el sistema colonial español del siglo XVIII. Bajo el amparo franciscano Uc fue llevado a Mérida de Yucatán, donde por muchos años estuvo al servicio de los religiosos en el convento grande de la orden. Al parecer llegó a ser considerado como un buen estudiante, puesto que aprendió latín y teología y tuvo fácil acceso a la biblioteca del convento. Pero si el acceso a la biblioteca le fue fácil, las lecturas que allí realizó le resultaron difíciles de ser aceptadas. Para esa época ya existían en el convento copias de la Conquista de Yucatán de Cogolludo, así como numerosas manuscritas que trataban del mismo tema. Con esta información Jacinto Uc obtuvo conocimientos considerables dolorosos como para ser indiferente a ellos, aprendió no sólo cuál había sido la grandiosa de sus antepasados mayas, sino también cuál había sido de la zona en que ese mundo fue destruido por los que ahora

eran sus tutores. Quizás en la memoria colectiva de su pueblo estuvieran presentes parte de esos conocimientos, pero en sus lecturas obtuvo confirmación de los mismos a través del relato de los propios dominadores.

Para la primer mitad del siglo XVIII, época en la que Jacinto Uc realizaba sus estudios, el sistema colonial español en la península de Yucatán parecía asegurado contra todo tipo de conflicto que amenazara su existencia. Habían pasado ya dos siglos desde aquel 1546, cuando la última gran coalición guerrera de las provincias del oriente fuera derrotada. Pero no tan lejano era el recuerdo del 15 de marzo de 1697, fecha que marcaba la caída de los Itz'at de Tapesal liderados por el Haloch Uinic Canch (Carpintero Negro), nombre que se había hecho legendario por haber sido el del último jefe de los Itz'at del Toton, quienes conservaron su independencia por mas de un siglo y medio después de concluida la conquista de Yucatán.

Como producto de sus lecturas, Jacinto Uc adquirió entonces una conciencia histórica de la trayectoria de su pueblo. A la vez que su vida en el convento desarrolló en él una conciencia social del estado actual del mismo, ya que por su ascendencia maya le estaba vedado el acceso al sacerdocio, de acuerdo a las rígidas normas del sistema eclesiástico español. Frente esa doble conciencia hizo análisis y comenzó a manifestarse en su conducta, dando

pruebas de rebeldía, aunque no conocemos exactamente cómo se manifestó ésta, salvo por las palabras de algunos de sus "biógrafos" pero es el caso de Justo Sierra O'Reilly quien hacia 1850 escribía que "Su mala cabeza y peor conducta obligaron, se dice, a sus protectores a retirarle el favor con que era tratado, despidiéndolo del convento cuando aún era muy mozo (1850:21).

Luego de su expulsión del convento, algunas fuentes indican que se dedicó a varios oficios, hasta dedicarse al de pa nadero en el barrio de Santiago de los Naturales de Mérida que estaba poblado casi exclusivamente por "indígenas". En este ba rio se realizaban ferias y festividades religiosas que eran muy concurridas, a las que asistían mayas de todos los pueblos de Yucatán. Quizás fue en este periodo de su vida que se tomó más contacto con su gente y su cultura, ganándose la amistad de algunos "caciques" tales como los jefes de San Tomán y de Ierna (Rios, 1950). Es probable que durante esta época Jacinto se tomara también contacto con las crónicas y textos mayas, conocidos como libros de Chilam Balam, escritos por los profetas y sacerdotes mayas que habían aprendido la escritura latina durante la primera centuria de la colonia. Estos libros, apócrifos, que profetizaban el fin de la dominación, eran leídos al público en ocasiones especiales y estaban cuidadosamente custodiados lejos del alcance de los colonizadores. De la importancia de dichos libros en el mantenimiento de la tradición cultural y

en la pervivencia de la ideología anticolonialista, de cuenta, entre otros muchos testimonios, el de un canónigo de la Catedral de Mérida escrito en 1758 y que dice:

"La experiencia de manejar tan incesantemente a los indios en carcer de doce años que les serví, me enseñó que el motivo de estar todavía muchos tan apegados a sus antigüedades era porque siendo los naturales muy curiosos, y aplicándose a saber leer, los que esto lo gran, cuanto papel tienen a su mano tanto leen; y no habiendo entre ellos más tratados en su idioma que los que sus antepasados escribieron, cuya materia es sólo de sus hechicerías, encantos y curaciones con muchos abusos y ensalmos"

No resulta sorprendente entonces que un ávido lector como era Ye, cuya ilustración lo ponía al nivel de los escribas, copistas y custodios de los libros, se haya convertido en un asiduo frequentador de estos textos en los que se profetizaban tanto la conquista como el término del dominio español en la península de Yucatán. Al mismo tiempo, la lectura lo volvía a poner en contacto con su propia cultura, contrastándola con la hispana dentro de la cual había sido educado. Esta afirmación de la relación de Jacinto Ye con los libros de Chilón Yalam se confirma - como veremos más adelante - con la continua referencia a los mismos durante la insurrección que lideraría.

Existen algunas evidencias que que Jacinto Uc intercaló sus actividades de panadero, con continuos viajes por toda la provincia visitando muchos de sus pueblos, ya que así fue declarado más tarde por él mismo (Rios, 1936). Nada más podemos agregar a esta sucinta biografía de Jacinto Uc, puesto que su nombre sólo vuelve a aparecer en las crónicas de la época, ya en relación a los sucesos que le convirtieron en una figura significativa dentro de la historia de su colonizado pueblo.

Los sucesos de Quisteil

Quisteil era un pequeño pueblo de la antigua provincia de los Cocom, perteneciente al distrito colonial de Sotuta. El jueves 19 de noviembre de 1761 ocurrieron sucesos que colocaron a Quisteil en el centro de la atención de todo Yucatán. Ese día se estaba celebrando la festividad del Santo Patrono del pueblo, a la que habían concurrido numerosos pobladores de los pueblos vecinos. A esta clase de fiestas, auspicadas por las autoridades coloniales civiles y eclesiásticas, concurrían también traficantes de todo género (O'Leilly, 1950:74), quienes comerciaban con los frutos y especímenes de las escasas economías que el sistema tributario les había permitido reunir. De acuerdo con las fuentes de la época (Anónimo, 1761), el alcohol llevado por los traficantes corría en abundancia mientras se desarrollaba la conducha, se decía; la reunión que celebraban los devotos del Santo Patrono luego de terminada la fiesta, para acordar los gastos de la fiesta del año siguiente. En esos momentos, el sacerdote Miguel Buela ministro del curato de Tixcacal, se encontraba oficiando misa, cuando fue interrumpido por los siguientes hechos, narrados al jesuita Martín del Puerto durante la confesión de uno de los testigos provinciales (1761:100):

"... a la mitad del sacrificio hubo una gran con
nación que se hizo percibir por los gritos y lá
grimas de los indios, ocasionada por un aparente
incendio que se abatió en una fogosa nube, que des

pues se vistió de negro y espeso humo, causado sin duda por el diabólico arte del expresado Jacinto..."

Tal fue la aparición de Jacinto Uc en la iglesia, la que provocó el temor del sacerdote oficiante, quien de inmediato se aprestó a huir del pueblo temiendo una rebelión, aunque muchos "Indios" se reunieron a suplicarle que permaneciera entre ellos a cantar salves y que no tuviera temor alguno, pues aunque ellos no obedecían ni a sus alcaldes ni al gobernador, a él lo respetarían como a su sacerdote (Anónimo, 1845:92). A pesar de estas seguridades, el sacerdote Ruela huyó a Totuta llevando el aviso de que había estallado una rebelión. Inmediatamente después de la huida del cura, los concurrentes se reunieron con Jacinto Uc en el cementerio vecino a la iglesia y allí escucharon un largo mensaje, que conocemos gracias a la transcripción que del mismo hizo el jesuita del Puerto y que reproducimos textualmente (del Puerto, 1761:100-101):

"...Hijos míos muy amados: no sé que esperáis para sacudir el pesado yugo y servidumbre trabajosa en que os ha puesto la sujeción a los españoles. No he estado por toda la provincia y registrado todos sus pueblos; y considerado con atención, qué utilidad o beneficio nos trae la sujeción a España y os aseguro que no hallé otra cosa que una penosa é infelizable servidumbre. Si vuelve la consideración á los ministros y sacerdotes que asis-

ten en los pueblos, solo veo una continua inacción y descuido en instruirnos en las obligaciones de un cristiano. Si explican la doctrina en la cabecera los curas, comiten ejecutarlo los ministros en las visitas. En la cabecera no falta misa los días festivos, y aun toda la semana; pero en las visitas apenas cada dos semanas, y aun cada tres, vemos celebrar el sacrificio. ¿Y esto es atendernos, y esto es mirar por nuestra educación cristiana? Yo presumo que ni aun en las cabeceras se oye la palabra divina y el santo sacrificio, si no fueran por lo común hábitos de españoles. ¿Y esto es otra cosa que atender a los ojos, y desatenderos á vosotros? Cuán inútiles y de ningún provecho os sean muchos curas, como son H.H. y sus ministros, lo conoceréis mejor si vierais sus hechos, y reflejarais en sus costumbres tan agenas de sus ministerios y profesión, que son nulos pero eficaces predicaciones que os persuaden la relajación. Todo es persuado, esto es persuado, persuado si se me ha cubierto por los ojos, y no es luego tan ciego que no haya percibido por los vuestros lo mismo que os persuado, pudiendo vosotros apoyar como testigos de vista lo que os persuado. Si de los eclesiásticos volvierais vuestra consideración á reflejar sobre el mundo con que parece tener las iglesias el gobierno con continuos embagos, y tiranías con sus castigos, hallaríais mucho que decir para el mundo. Cuántos siglos nos ocasionen las encarnaciones, mejor es lo pagar cuando la su ordenar que una vez. Ni vemos temeroso otro ejemplo de los tiranos procederes

de los españoles, pues bastan por todos, los que en la actualidad ejecutan el juez de tributos, que parece que hidrópico de nuestras penas, no se sienta ni con los trabajos que corren en las cárceles á nuestros compañeros, ni satisface la sed de nuestra sangre en los continuos atroces azotes con que macera y degredasa sus cuerpos. Si acaso por no haber llegado á vuestro país, no son testigos vuestros ojos de estas miserias de los nuestros, no os juzgo tan sordos que no hayáis percibido los clamores y las lágrimas con que lamentan sus desdichas, lloran sus penas y gimen sin consuelo sus martirios tan crueles como tiranos. No os juzgo tan cegos de compasión para con los vuestros, que estéis insensibles á sus clamores, antes sí juzgo que todos vosotros estaréis á nuestros para consolar á juzgar sus lágrimas y consolar sus aflicciones. Si busca medio vuestra piedad para con los nuestros, yo ciertamente no encuentro otro que acudir nuestro juez de la sugestión española, que es la causa de las penas que nos afligen, y de la intolerable servidumbre que padecemos. Sacudid, pues, el yugo, quedos hijos míos, pues la sugestión á él ningún beneficio nos ha dado. Así nos lo pagan sus lágrimas que vierten inconsolables los indios, y sus gemidos que lloran llenos de tormentos, inundados de penas. Si tenéis el valor de los españoles, que el portador vuestro pedís en este pueblo, ya no fue conquistado de ellos, ni fundado en sus buenos tiempos, tomármelos

por sorpresa á Yacubá, y pasáremos á tomar la ciudad, sin que dificulte la empresa lo fuerte de las murallas del castillo, ni aterrorice vuestros ánimos el fuego de sus cañones, pues entre muchos á quienes he enseñado el arte de brujería, tengo quince muy peritos, que entrarán con su arte en la fortaleza, darán muerte á los centinelas, y abrirán las puertas para recibir nuestros combatientes: si acaso desconfiais de mis promesas, y no dáis entero crédito á la verdad que os persuado, yo os haré patente atendiendo los prodigios por los ojos..."

De acuerdo á la confesión hecha al jesuita del Puerto, al decir estas palabras Jacinto Uc se detuvo y tomó una hoja de papel en blanco sobre la que escribió tres o cuatro líneas, manteniéndola por algún tiempo entre sus manos. Luego de unos minutos arrojó el papel al escribano que se encontraba presente (probablemente Pedro Mantua, hijo del cacique de Temba), quien quedó profundamente admirado, al igual que todos los conventos, al ver escrito en el pliego todo cuanto les había sido predicado. Con este acto Uc dió cuenta de sus capacidades mágicas, prosiguiendo su educación ante un público completamente admirado y ya convencido, en estos términos:

"...que tomando la ciudadela y fortaleza del castillo, mandaron á un mensajero ó embajador al gobernador, quien al ser sugetado al único encomendado, el electo rey, mandó entrar ellos y los oficiales estrecho el vínculo de

existad; pero si queréis el vasallaje, y no admitis la sujeción, herian las armas las que decidieran el negocio. Tocaré con las hojas del N. árbol (sic), que resonará como trompetas por los cuatro vientos, y hará venir multitud de combatientes, y si éstos no bastasen, haré venir millares de ingleses á nuestro ejército, como ahora es producido herrigas (estas produjo e representó ante los ojos de los indios con sus cuentos, en tanta copia como había prometido). Heriréis muchos en el combate, pero no tendréis vuestra perdición eterna, pues ungiéndolos con este óleo que tengo, y diciendo al tiempo de la unción: Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu-Santo, con piedad de tu cristiano, encontraréis abiertas las puertas del paraíso. Esto hacen, ante ejecutan los españoles que se embarcan, que no los hemos de crear tan bobos que nos procurados se embarquen á navegar con peligro de morir y certosa de condenarse. Quiero, por último, comederos que nos salga mal la empresa, que triunfe España, y quedemos sujetos á los españoles. En este caso conviene, hijos míos, observar si éstos con atroces castigos es martirizan, si aún presigen vuestros ánimos sin remedio; y siendo así, no les molestéis con guerras ni hostilidades: dejad las espadas y usad para el uso de vuestras pías, pero sea con secreto, para que irremediamente les dejéis la tierra deshabitada, accediendo á extraños países."

Luego de pronunciado este discurso, Jacinto Uc fue llevado al interior de la iglesia. Allí se vistió con la corona y el manto azul de la imagen de Nuestra Señora de la Concepción y adoptó el título y nombre de Rey Jacinto Uc de los Santos Canek Chichan Noctezuma¹, tomando así el nombre del último H-lach Uinic Itzá del Toton junto con el del emperador azteca. Su seguidores encendieron sahumerios de copal en la iglesia, bebieron balché² en los cálices y la Virgen fue declarada esposa del nuevo Rey maya. El sagrado furor que estos hechos inspiraron a los españoles, aparece relatado en el Libro de Acuerdos del Cabildo de Mérida en el folio correspondiente al 17 de diciembre de 1761, en las actas de una reunión destinada a celebrar una serie de misas para desagraviar a la Virgen:

"...se precipitaron al temerario arrojé de nombrar Rey con el nombre de Canek tributándole adoraciones y ofrecer incienso al demonio en los pedos que luego colocaron en la Santa Iglesia del Pueblo valerosos de los vases sagrados y vestiduras sacerdotales para sus sacrificios siendo lo mas execrable que su Rey cometió la sacrilega maldad de dar nombre de esposa a la Imagen de Maria Santísima Señora Nuestra despojandola de su corona y manto para su matrimonio de carne su pretendida granfesa porrovido a su teniendo a su devoción a los mas Pueblos desta Provincia lograria los deservidos fines de tener entteramente la obediencia al Rey Nuestro Señor (A quien Dios Guarde) para vivir como brutos en su antigua idolatría

sintener la indignacion de la Justicia Divina
que tanbrebe descargo su poderoso brazo sobre
su soberbia y perfidia..."

Luego de haberse asegurado el control del pueblo, la na-
ciente comunidad mesíánica ultimó a un traficante español lla-
mado Diego Pacheco y comenzó a organizarse como gobierno auto-
nomo. El "cacique" de Tabi, Don Francisco Uex, recibió el títu-
lo de Gobernador y el hijo mayor de Canek, Santiago, fue nom-
brado jefe de guerra. Tanto Canek como sus nuevos vasallos se
pintaron y dibujaron cuerpos y rostros con finos trazos de co-
lor negro y rojo, recreando así parte de sus antiguas tradicio-
nes (Anónimo, 1761:431). El cuartel general de los insurrectos
se estableció en la iglesia de la población, la que fue forti-
ficada al igual que el pueblo al que rodearon de barricadas.

Evidentemente la sublevación no representaba un incidente
pasajero, fruto de un espontaneismo circunstancial, puesto que
en Quistecil se reunieron de 1200 a 1500 hombres provenientes de
los pueblos de Ichmul, Nipeda, Siholop, Ierna, Menelá, Tinum,
Tachchibichen, Michualchitun, Minicual, numerosas rancherías y
de algunos barrios de la ciudad de Uxmal (Anónimo, 1761:435).
Existen evidencias confiables de que la insurrección se enta-
be fraguando desde mucho tiempo atrás, puesto que los rebeldes
la habían preparado cuidadosamente, tal como se desprende del
siguiente documento (Anónimo, 1761:435):

"Hallóse asimismo preso un indio muy principal, que dá razon del modo y fundamento para la conquista; pero no tan extensa cuenta ofrece, por medio de una caja de papeles que dice sabe donde está oculta, y contiene todo por menor. Y asimismo ofrece entregar una porción de armas de fuego que están guardadas debajo de tierra: la pólvora y plomo, y la plata para el servicio del Rey (Canek) y acuíada, para la paga de sus tropas: y no es de menos consideración la prevención de 240 mecatos (vos) de milpas que tenían asegurados para ayuda de mantener la guerra."

Pronto, la noticia de la rebelión cundió por la comarca, el primero en transmitirla fue el sacerdote Rueta quien, huyendo de Quistail, llegó a Cotutz e informó de la ribunio Cosgaya; capitán de guerra y viceregente del gobernador del distrito. Cosgaya puso en pie de guerra a una decena de hombres de caballería y a un centenar de infantes, apretándose a sofocar rápidamente lo que él consideraba como una pequeña revuelta. Este capitán era un hombre conocido en el mundo colonial guasteco, cuyo fama se basaba en su valor y en el trato cruel que solía infligir a los indios. Cosgaya y sus hombres de caballería, muy decididos por el alcohol y por la cuenta del comerciante Pacheco, no quisieron esperar a las tropas de infantería y atacaron el pueblo de Quistail el 26 de noviembre. La decisión no pudo ser más funesta para el capitán español, quien resultó muerto junto con diez de sus soldados. En algunas fuentes se

compañeros del caudán Miluncio eran 30, según otras 15, y otras aseveran que fueron 20. Lo cierto es que 11 murieron en el ataque a Quistail y que un criado de Cosgoya, de nombre Juan Herrera, fue hecho prisionero y llevado a la presencia del Rey Canek. La noticia de la existencia de Canek fue transmitida por Herrera, el que fue obligado a rendirle tributo y besarle los pies antes de ser condenado a morir ahorcado, pero que pudo huir del pueblo aprovechando un tumulto lo que le permitió llevar las nuevas a Cotuta (Anónimo, 1845: 83).

Al enterarse de la muerte de Cosgoya su teniente, quien comandaba las tropas de infantería, ordenó que éstas emprendieran el regreso a Cotuta, desde donde envió mensajes a toda la provincia con los informes de la rebelión. Así las noticias de los sucesos de Quistail llegaron a Mérida el 21 de noviembre, sembrando el pánico en toda la población capitalina, ya que circularon rumores de que toda la población nativa estaba conjurada para matar a sus señores blancos. Para aumentar aún más el temor, en todos los rumores se mezclaba el nombre de Chilan Palam ((C'Deilly, 1870: 23) y las profecías sobre el fin del dominio español con repetidas con terror. Al respecto Guardia (1881: 6), refiriéndose a la insurrección de Quistail "las profecías de Chilan Palam se hicieron terribles y alarmantes pues desde aquella época y no antes comenzó a brillar de una formidables castigos el ciclo que han intimidado a las gentes".

Mientras los españoles preparaban su reacción, los indígenas trataban de incrementar sus fuerzas, invitando a unirse a la rebelión a aquellos pueblos que aún no lo habían hecho. Para lograr estas adhesiones, enviaron mensajeros mensajeros portadores de misivas escritas en naya y que contenían una proclama rebelde. El día 25 de noviembre el capitán de Tihosuco, Cristóbal Calderón, capturó a uno de estos mensajeros cuyo destino era el pueblo de Mamí. A pesar de que el correo rompió la carta, ésta pudo ser reconstruida y traducida al castellano. El texto de esa breve proclama rebelde, cuyo contenido casi ni co resulta evidente, decía así (Anónimo, 1761:450):

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

Las noticias procedentes de los pueblos y que aludían a la presencia de "hachiceros" en la rebelión, exaltaron a la población naya de Mamí, dándose cuenta que los españoles tomaban medidas tendientes a evitar la propagación del estallido insurreccional. Estas medidas incluían la prohibición de que los mercaderes vendieran pólvora o plomo a los nativos, al tiempo que se confiscaban todas las armas que estuvieran en poder de éstos. La preocupación española se transformó en histeria, cuando un

"semanero" (trabajador de servicio general) fue descubierto poniendo vidrio roto en el pan de sus amos, cuando la noticia de que los "semaneros" estaban confabulados para incendiar las casas de los blancos y matarlos, perdonando la vida solamente a las mujeres para hacerlas suyas. Ante estas funebres perspectivas se erigieron patibulos en varias plazas de la ciudad para desalentar a los posibles conspiradores, al tiempo que se encarcelaba a numerosas personas entre las que se encontraba el "cacique" del barrio de San Cristobal.

El ataque de represalia español contra Guistail no se hizo esperar. El día 26 de noviembre el teniente de capitán general del partido de Tlaxiaco, Cristobal de Calderon, atacó el pueblo al frente de 500 hombres. La batalla se prolongó durante algunas horas, hasta que la inferioridad de armamento de los rebeldes -armados con flechas, palos y algunas escopetas- hizo favorable a los atacantes el resultado del enfrentamiento, en el que murieron más de sesientos negros y unos treinta españoles. Al terminar la resistencia organizada, la tropa victoriosa entró a sangre y fuego a la población matando indiscriminadamente a mujeres, hombres y niños. Las Casas Viejas, de las que se había hecho fuerztes algunos combatientes fueron incendiadas, pereciendo en su interior ocho "sacerdotes o profetas" (Rios, 1936), que estaban encerrados en ellas con sus "fideles".

Con dificultad Canek y algunos cientos de sus hombres pudieron huir, refugiándose en la hacienda Kuntulchac, atrincherándose en los canales de riego y enviando emisarios a otras poblaciones en busca de auxilio. Pero no hacía mucho tiempo que estaban instalados, cuando tropas coloniales al mando de Estanislao del Puerto, los reconstruyeron hasta lograr una completa derrota seguida por una carnicería y el incendio de todos los ranchos comarcos. Todavía Canek y unos pocos seguidores alcanzaron a refugiarse en las sabanas de Sibac, pero hasta allí fueron rastreados y literalmente cazados, incluyendo a Canek y sus principales dirigentes quienes tuvieron la desgracia de caer vivos en manos de sus ofendidos y vengativos ocos. Mientras tanto Quintanil había sido arrasado, quemado y cubierto con sal, para perpetuar la memoria del proceso de la insurrección.

Al capitán Calderón a su vez le habían arrebatado los prisioneros, como consecuencia de las torturas que hizo entre los rebeldes, por lo que acusó al sargento capitán de capturar a cuanto haya salido al paso de sus tropas, y así se hizo una entrega definitiva en Mérida que le ganó el reconocimiento del gobernador Orrego. Así el sábado 5 de diciembre ^{LLEGO} una escuadra de bergantines llevando 75 prisioneros entre los que se contaba un "gran profeta general". Al parecer

Este era un Chilca o shaman de gran jerarquía, que había servido de consejero a Canch. Se trataba de un hombre sumamente anciano, al que las fuentes de la época describen como poseedor de un aspecto "sumamente extraño" (Anónimo, 1761:455). El anciano shaman fue objeto de burlas y múltiples vejaciones, ya que los hicieron entrar a la ciudad con una corona de papel, en la cual estaban escritas con letras góticas las siguientes palabras: "Reventado Contra Dios y Contra el Rey: y al Cabo de la Vejez". A su llegada el shaman fue recibido por una delirante multitud de españoles y criollos que lo apedreó e insultó hasta que fue encerrado en la cárcel.

Durante los días siguientes fueron llegando más prisioneros, hasta que el 7 de diciembre arribó Canch acompañado por ochenta y tres de sus hombres, custodiados por una guarnición de indios hisfalgos y un cabo español. El breve y trágico reinado de Canch concluyó con una farsa, ya que le fue colocada una corona de piel de venado cruda, siendo recibido por una festiva población blanca que se burlaba del apresado neofita. Toda la escena continuó la procesión de cautivos, al día siguiente de la entrada de Canch trajeron a un fiscal de indios de Huancabamba, quien basado en los libros de Chilca Galan había anunciado que llegó el tiempo de que todos los españoles suyeran en manos de los negros. Su liberación a la profecía le costó 200 azetes, a pesar de los cuales siguió manteniendo la veracidad de sus vaticinios (Anónimo, 1761:455).

La cantidad de muertos que sufrieron los insurrectos y su no retorno a la vida, desmintieron las promesas de resurrección formuladas por Canch. Se conocen estas promesas por las declaraciones de ocho prisioneros de Quisteil, quienes al cabo de Tiholep le entregó una confesión en la cual informaron que (Anónimo, 1845:76):

"...para esta sublevación tenían convocados varios pueblos, con la particularidad de que habiéndolo convenido, en el tiempo del cenbate, el escribano de dicho Tiholep á su titulado rey, que según parecía serian cogidos y muertos por los españoles, le respondió que ninguno moviese los lábios, que no peligrarían, y que al séptimo día se daría otro cenbate en Iximá para el cual resucitarían cuantos muriesen en el actual..."

Antes de que Canch fuera llevado a Mérida, el incumplimiento de esta profecía hizo que muchas mujeres, esposas de los muertos, apedrasen a Canch quien preso y atado recibió múltiples heridas de manos de las enlovecidas viudas.

Ya los españoles respiraron con tranquilidad nuevamente, en un fuertín en el cual habían estado todo episodio de la rebelión, mientras que los coloniales percibían con dolor que las tan anheladas profecías no se cumplían. Esto último fue aprovechado por los aduladores del gobernador Sandoval, quienes escribieron oficialmente en su honor, un documento hasta que punto estaban

difundidas, aún entre los dominadores, las profecías contenidas en los libros de Chilam Balam (Anónimo, 1845:85):

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

El castigo a los jefes insurrectos fue tan cruel como era de esperarse. El primero en ser ejecutado ante los ojos desesperados de sus compañeros, fue Jacinto Uc de los Santos Canek Chichan Hoctesuma, quien había sido torturado durante los días anteriores a la ejecución para "expulsarle los demonios del cuerpo". Su ajusticiamiento fue tan despiadado, que las mismas crónicas de la época lo recuerdan con horror (Anónimo, 1761:435):

"Mérida, diciembre 19 de 1761. -El día 15 del corriente, se ajustició en esta ciudad al fin gido Uc en un escalfo que se construyó de propósito: tan sumbre, que causaba horror el mirarlo, especialmente la vesa en que fueron quemados los huesos con una barra de hierro, y el suego que al lado de él había en que estaba el instrumento que le había de sacar la cabeza a pedazos..."

Fuente de este método salvaje, que se prolongó por cinco horas, los restos de Canek fueron arrojados en una hoguera pública y sus cenizas esparcidas al aire. Este terrible espectá

gulo también fue objeto de inspiración para la lírica hispana, ya que algún anónimo y obscuro bardo compuso las siguientes estrofas al respecto (Anónimo, 1845:89):

"En un cadalso funesto
Mi triste cuerpo acostaron
Y con una fuerte barra
A mi cuerpo descargaron
Me mantuve en el cadalso
Desde las nueve a las dos
Para ejemplo del común
Así lo permite Dios
.....
Can-ek soy, el sublevado,
Bárbaro indio, y atrevido:
Quise ser, aunque mentido
De Yucatán rey mentado

Al parecer, la interpretación poética de los sucesos era la tónica en el Yucatán del siglo XVIII, ya que en la lápida de la tumba del Capitán Don Tiburcio Cosgalla y Solís, quien fuera enterrado en el interior de la iglesia de Yáxcaba, aparece la siguiente inscripción:

Yace aquí aquel capitán
a quien le cupo por suerte
el dar con su triste muerte.
Vida alegre a Yucatan
En su caso se hallarán
a su ser restituidas,
vidas que estaban perdidas
quedando, aunque celebrada con muchas muertes
vengada la muerte que dio muchas vidas

Es de esperar que se perdona el citar textualmente estos versos de dudosa calidad y de aún más dudoso buen gusto, pero permiten apreciar algo de la actitud ideológica con la que la sociedad colonizadora recibió a la insurrección. Al día siguiente de la muerte de Canek, fueron ahorcados ocho de sus seguidores más inmediatos, cuyos cuerpos fueron descuartizados al ser bajados al patíbulo. Otros sescientos prisioneros recibieron una pena más benigna, consistente en la aplicación de castigos corporales seguidos por la pérdida de una oreja y la expulsión de la provincia de Yucatán (Arónimo, 1761:433).

Como corolario de los sucesos de Quisteil, una sensación de inseguridad e inquietud se expandió por el, hasta entonces, confiado mundo colonial. Los días 17 y 18 de diciembre de 1761 se publicaron dos bandos del gobernador Crespo, que expresan la necesidad colonial de desvitalizar y deculturar al colonizado, ante el temor de que se produzcan nuevas rebeliones. El primer bando obligaba, bajo pena de muerte, a que todos los "indios" que tuvieran escopeta la entregaran en un plazo no mayor de quince días; facultando a los milicianos, funcionarios o "indios hidalgos", para que recogieran estas armas tratando así de fortalecer a las fuerzas coloniales. El segundo bando ordenaba que en las fiestas y diversiones de los nativos, quedaba prohibido el uso del pitoto y de todo instrumento tradicional que "les haga re-

cordar el tiempo anterior a la Conquista", los que deberían ser reemplazados por instrumentos "españoles" tales como el violín. El mismo bando prohibía los bailes mayas, especialmente la Danza del Tigre, así como todos los cánticos tradicionales. Todo esto se hacía para borrarles la memoria de la "gentilidad", y para evitar "que esos miserables vuelvan al vómito de la idolatría y de la rebelión que son delitos contra Dios y contra el Rey" (O'Hailly, 1850:33).

Los españoles pudieron sofocar el movimiento mesiánico y matar a su líder, pero no pudieron borrar el recuerdo de Jacinto Canek de la memoria colectiva de los mayas. Su recuerdo perduró también en las selvas orientales, llevado por los sobrevivientes de la insurrección que se refugiaron en dicha área. Existe constancia de la presencia de aquellos desterrados en la zona, puesto que cuando, en 1809, se pretendió formar un pueblo cerca de la laguna de Mohbec (al sur del actual estado de Quintana Roo), se intentó atraer al mismo a "los viejos indios de oreja cortada, que padecieron por el alboroto de Quistail" (J.J. de M., 1845:216). No es de extrañar que estos propagandistas de Canek, influyeran sobre los huit's, quienes más tarde se plegaron a la masiva insurrección de 1847, la Guerra de Castas, la que casi logra el triunfo maya y la liberación del país colonizado. Jacinto Canek fue un

mesías y como todo mesías estaba destinado a regresar; su recuerdo y su presencia ideológica se advierten en el primer comunicado que los rebeldes emitieron en 1947, el que aparece firmado por Manuel Antonio Ay y por Jacinto Canek, quien había muerto 34 años atrás.

La expectativa milenaria maya

La existencia de la expectativa milenaria (el advenimiento de un mundo mejor), no debe ser identificada con el desarrollo del mesianismo en sí, puesto que la expectativa puede mantenerse largamente sin que desembogue en un movimiento mesiánico, aunque este último requiere de la primera para su formulación. Al respecto, Bastide (1973:278) ha señalado que la presencia de una mitología previa aparece como una conditio sine qua non en la génesis de un movimiento mesiánico. En el caso de los mayas, nos encontramos ante una compleja tradición mítico-profética, que cumple ampliamente con la condición arriba sugerida por Bastide. A nivel mítico, la religión maya poseía una percepción cíclica del devenir histórico, que implicaba tanto una mitología apocalíptica como un sistema profético-predictivo, basado este último en una serie de vueltas calendáricas de cuya conjunción se extraía la "cerca" de un período determinado. Como se puede apreciar a través de las numerosas referencias a la misma, durante la insurrección, esta tradición mítico-profética se conservó no sólo en la memoria colectiva de los mayas, sino también en las páginas de los códices posthispánicos conocidos como libros de Chilam Balam, los que sirvieron como portales mítico-ideológicos no sólo en ésta, sino en todas las rebelio-

nes e insurrecciones que tuvieron lugar en Yucatán, tal como ha sido destacado por Barabas (1976).

Lo anterior no significa que la insurrección de Canch estuvo exclusivamente orientada por la religión prehispánica, si no que ésta constituye el verdadero substratum que recoge del catolicismo colonial aquellos componentes escatológicos que mejor se adaptan a la proposición mesiánica, configurando así lo que se ha dado en llamar un "movimiento milenarista de doctrina sincrética", los que por lo general surgen en las situaciones coloniales (Cereira de Queiroz, 1969:291). Los siglos de opresión hacen que un pueblo colonizado no pueda permanecer ajeno a la religión que el dominador le ha impuesto compulsivamente, pero Lanternari (1965:27) ha demostrado que en los procesos mesiánicos el cristianismo es explícitamente reinterpretado en función emancipadora sufriendo fundamentales transformaciones, a lo que se puede añadir que esta reelaboración ocurre dentro del marco del código simbólico proporcionado por la antigua religión local.

El mesías Canch

Es la existencia de una expectativa milenarista reestructurada en el cristianismo, la que posibilita la emergencia del mesías Jacinto Canch quien la dinamiza al actualizarla, es a partir de su aparición que la espera debiere en acción. La defini-

ción de Canek como mesías se justifica en base a que el término (del hebreo mashiah) significa "el ungido, el elegido de Dios", y es en calidad de tal que Canek se manifiesta al prometer la salvación eterna y la resurrección de quienes cayeran en combate. Tal como ocurre en la generalidad de los movimientos mesiánicos, la deidad no aparece directamente, sino a través de un intermediario que actúa como puente de unión entre el mundo de lo social y el de lo sagrado. Lorenzo de Hueiros anota que "El mesías demuestra por acciones extraordinarias que es ciertamente un enviado de los dioses; se superpone a toda jerarquía y estructura social ya existentes" (1969:276), ésta es la condición de Canek quien se presenta en medio de una nube de humo, hace surgir páginas escritas y produce grandes cantidades de hombres para después tomar como esposa a la Virgen, todo lo cual confirma su papel de emisario divino.

Al tener los nombres de Canek y de Hectazum, Jacinto Uc se convierte en una reencarnación de los héroes culturales asumidos como propios por los mayas, puesto que tanto el recuerdo de Canek como el de Hectazum estaban ya incorporados al corpus mítico-mediático. Al documento precede la titulación que menciona las figuras históricas.³ En una situación colonial en la que el colonizador pretende deshistorizar al colonizado, el mesías aparece como una expresión de la continuidad entre el pasado y el futuro de un pueblo, salvando el presente como ámbito de la crisis inaugural

cional. No representa este proceso, en el caso maya, un regreso al illo tempore mítico en términos similares a los que Lanternari describe para las "religiones de retorno" (1974:98) que pretenden el reestablecimiento de una determinada condición pasada, sino la actualización histórica de una sociedad a la cual el colonialismo despojó de la posibilidad de que su futuro sea una proyección de su pasado, ubicándola, según la clara proposición de Herbert (1974:7), en "un tiempo fuera del tiempo".

La misma biografía de Canek exhibe su posibilidad de producir, basado en sus lecturas, esta recuperación histórica que le permite desempeñarse como representante de la memoria colectiva de su pueblo y guía en la recuperación de un destino truncado por el colonialismo. Repite de esta manera Canek un elemento que Ferreira de Queiroz (1969:198) considera recurrente en los movimientos mesiánicos generados en poblaciones aculturadas; los líderes son individuos educados en colegios religiosos o, por lo menos, que han sufrido fuertes influencias "occidentalizantes". Esta posibilidad de confrontar su realidad contemporánea con la de otros momentos históricos, es la que permite que este tipo de mesías desarrolle una prédica organizada en base a una percepción de la situación colonial, de la que su propio pueblo se halla desprovisto.

La comunidad mesiánica

La definición de mesianismo a la que recurriremos es la misma que utiliza Pereira de Quiroz, la que por su amplitud resulta la menos restrictiva y más adecuada a nuestro caso; esto es: la actividad de todo grupo, suscitada por la aparición de un emisor divino, con objeto de cambiar las condiciones existentes" (1969:3). La comunidad mesiánica que se configura en torno a Canek, está constituida por hombres a los que toda participación política les estaba negada y que no encontraban una salida satisfactoria para la multitud de tensiones y conflictos provenientes de su condición de pueblo subordinado. En términos de Wallace (1956) el mazeway⁴ de los mayas resultaba ineficaz para reducir los niveles de tensión existentes, por lo que se requería un cambio gestáltico que redefiniera tanto la autoimagen individual y social, como proporcionara nuevos canales para la acción. De acuerdo con esto, la comunidad mesiánica ofrece a sus miembros un nuevo mazeway que, inicialmente, sirve de punto de partida para su solidaridad interna y le brinda una perspectiva totalizadora de las conductas posibles ante la situación que se desea cambiar. No basta entonces para el desarrollo mesiánico la conciencia común de oposición al blanco dominador, sino que esta conciencia debe ser organizada en términos de una nueva perspectiva tendiente a reestructurar la autopercepción de una sociedad enajenada por el colonialismo. Esta nueva perspectiva le otorga la transformación de la

mitología profética en ideología mesiánica a través de lo cual el mito se convierte en ideología y la ideología en utopía, proceso que ha sido calificado por Bastide como "resultante de las frustraciones impuestas por la existencia social y la explotación económica de una etnia por otra" (1973:257).

El discurso pronunciado por Canek expresa literalmente la percepción naga del sistema colonial, en sus manifestaciones económicas, políticas y religiosas. Esta clarificación política es uno de los elementos fundamentales a los que recurre el mesías para lograr la adhesión de la colectividad. No sólo apeló a las convicciones de los propios espectadores, sino también a la necesaria solidaridad de éstos para con todos los nages que padecían el sistema, intentando así superar las barreras de los localismos y lograr una respuesta colectiva capaz de reunificar a una sociedad fragmentada.

Otro de los aspectos significativos de su proclama, es la mención al incumplimiento de sus deberes religiosos por parte de curas y frailes, lo que no refleja un profundo catolicismo, sino la necesidad de terminar con una situación de "desorden". Hemos visto que la administración eclesiástica colonial era tan desrótica como caótica, existiendo un conflicto continuo entre los intereses económicos y los espirituales del sistema; esto fue percibido como un grave "desorden" que amenazaba la existencia

social, por lo que se necesitaba recuperar un equilibrio que evi-
tara el caos definitivo. Bajo este aspecto el movimiento puede
ser también calificado como "de restauración", no ya del perdido
sistema prehispánico, sino de un "orden" que la sociedad asumió
como propio en un momento dado.

El nuevo "orden" que protagonizaría la comunidad mesiánica,
sería un orden signado por la participación shamánica, como se
puede apreciar por las frecuentes menciones de los mismos, ya
que por su esencia el shamán reitera los modelos arquetípicos
bajo los cuales se instaurará el orden inicial sobre la tierra.
Resulta entonces definitiva la presencia de los chamanes para
que los instructos puedan referirse a un orden legalizado tan-
to por el mesías como por los profetas. Por ello y desde sus co-
niencias la comunidad mesiánica se define tanto como organización
política que nombra gobernadores y jefes militares, como en cali-
dad de comunidad religiosa que recurre a especialistas sagrados
propios, y que incluso trata de obtener la adhesión de un sacer-
dote católico (el cura Buola).

El rasgo fundamental que califica a la comunidad mesiánica
liderada por Saulek, es una nueva identidad que le permite oponer
al dominador una sólida autoimagen elaborada en función de su ca-
lidad de pueblo elegido y no una percepción de sí misma denigrada
y alienante producida por la situación colonial. Esta iden-

tividad recreada posibilita contrastar al grupo colonizador una nueva sociedad poseedora de un proyecto colectivo propio, que implica la recuperación de su autonomía política, económica y religiosa.

Mesianismo e insurrección

El estudio de los movimientos religiosos de liberación, plantea una problemática de singular importancia para la reflexión etnológica, la que ha sido caracterizada por Lanternari (1965:12) en los siguientes términos:

"El nacimiento de los cultos de liberación en relación con la dominación colonizadora, constituye una de las más clamorosas y desconcertantes manifestaciones del estrecho y dialéctico vínculo existente entre vida religiosa y vida social, política y cultural"

Entre los mayas yucatecos, sabemos que esta vinculación dialéctica entre la esfera de lo político y la de lo religioso, puede ser rastreada hasta la sociedad prehispánica. A su vez, ya hemos señalado que el sistema colonial también se expresaba en términos de dominación religiosa. Tomando en consideración ambos factores, se aprecia que cualquier tipo de movilización social orientada hacia la consecución de objetivos políticos, debía necesariamente expresarse en términos religiosos ya que éstos proporcionaban la legitimidad a toda conducta social. Si

bien la formulación religiosa concomitante con los procesos políticos mayas puede calificarse de subjetiva, ésta constituye una subjetividad actuante que modifica la estructura de lo real determinando, en palabras de Bastide (1969:12), "que lo religioso no sea sólo metáfora sino dialcctalización de lo social".

Coincidimos también con Bastide (1973:294), cuando considera al mesianismo como una hipótesis construida sobre hechos reales de los cuales se extraen reglas para la acción y no como un obstruente estallido de irracionalesidad, que se produce cuando los canales de expresión política están cerrados. Un ejemplo de lo anterior es observable en el modo de "apropiación" de lo religioso que realizaron los incurrectos, quienes pretendían "apoderarse" de la religión del dominador⁵, en forma similar a lo documentado por Favre (1974:515) para las rebeliones de los "Trotzil-Tzeltales de Chiapas: los mayas yucatecos también interpretaron su situación de inferioridad religiosa como el factor básico de la dependencia económica y social. La estrecha relación entre religión católica y poder colonial, se manifestaba como la base del sistema que debía ser combatido; la religión católica otorgaba el poder al dominador, si los mayas lo "poseían" el poder sería maya.

La identificación de la relación entre religión y poder colonial, no puede ser considerada como una falta de perspectiva política por parte de los insurrectos, ya que toda la historia maya afianzaba dicha conexión, por lo que el movimiento aparece estructurado en base a una experiencia de realidad profundamente arraigado en el contexto local. Esta reflexión hace parecer incorrecto aceptar en este caso las calificaciones de "rebelión primitiva" o de "movimientos prepolíticos", con las que fueran subjetivados los milenarismos por Eric Hobsbawm (1959: 13) quien define a los participantes de los movimientos milenaristas en estos términos: "Se trata de gente prepolítica que todavía no ha dado, o acaba de dar, con un lenguaje específico en el que expresar sus aspiraciones tocantes al mundo". Resulta obvio que estas palabras describen en una conceptualización especial de la naturaleza de lo político, claramente definido en función de una visión "occidental" (secular). Por lo contrario, la expresión académica maya exhibe que la estructuración de una conciencia colectiva libertaria, sólo puede ser posible en términos de la experiencia concreta de cada sociedad en particular, por lo que la respuesta académica aparece elaborada en base a un código simbólico y a un patrón político propios del pueblo maya.

Hemos visto en estas páginas cómo el movimiento aparece como un canal adecuado, dentro de una específica situación

contextual, para guiar la recuperación de la historia y de la libertad de una sociedad oprimida, lo que ha sido ~~luminosamente~~ expresado por Varose (1974:78) cuando sostiene que:

"Es evidente entonces que la ideología milenarista, sea cual sea su base tradicional local, lejos de bloquear una percepción y conceptualización revolucionarias, es esencialmente una apertura hacia la historia. No es una modalidad de falsa conciencia ni mucho menos de conciencia falsificante, sino un paso fundamental en la recuperación de la idea de liberación colectiva."

La adscucción contextual, la recuperación histórica, la no vilización colectiva, la recreación de una nueva identidad individual y social, así como la formulación de un proyecto político liberador, aparecen como los riesgos fundamentales del movimiento liderado por Jacinto Canch. Su fracaso no puede ser atribuido a dichas características estructurales, puesto que son los mismos que han guiado las luchas por la liberación (incluyendo los éxitos) de todos los pueblos sometidos por el colonialismo. La insurrección de 1781 ya es historia, pero la historia de un pueblo colonizado es fundamentalmente la historia de sus luchas por liberarse, y esa historia será grande o pequeña según la resistencia contra el colonizador volviendo a participar en el presente. Jacinto Canch fue héroe en la Guerra de Castas y lo sigue siendo, tal como lo conmemoran los sindicatos y cooperativas a las que lleva su nombre en el Yucatán actual. La memoria

de Jacinto Uc de los Santos Canek Chichan Noctezuma sobrevive a los siglos en la conciencia de su pueblo: cuando quien escribe estas páginas se encontraba realizando investigaciones en el antiguo estado prehispánico de Yucatán, interrogó a un joven campesino maya sobre si sabía quién fue Canek, obteniendo la siguiente respuesta: "claro que lo sé, ayer soñé con él".

NOTAS DE FIE DE PAGINA CAP. IV

- 1) La traducción de este nombre sería Jacinto Uc de los Santos Serpiente Negra Pequeño Ocotzuma. A pesar de que existen al guías dudas sobre la etimología del término Can Ek, el que también puede ser interpretado como "cuatro estrellas", prefe rimos atribuirle la primera acepción por haber sido la utili sada tanto por sus contemporáneos como por sus "biógrafos".
- 2) Vino ceremonial maya, elaborado con miel y la corteza fermen tada del Isobacarpus violaceus. Su etimología es la siguien te: baal = escondido, oculto y ché = árbol, es decir "árbol oculto", como alusión a su naturaleza misteriosa, sagrada.
- 3) Estas figuras históricas se santificaron adquiriendo el papel de Salvadores: así como antes guisaron la lucha de resistencia su presencia se reactualiza al continuar la lucha
- 4) Wallace (1976) ha definido el término mazeway, como la imágen que una persona de una sociedad dada posee sobre su cultura y sobre sí misma, la que le capacita para actuar sin provocar tensiones en todos los niveles del sistema.
- 5) En las páginas de los libros de los Chilam Balam, los extranó jeros inventados, son frecuentemente denominados "El Anticristo".

V.- NEOCOLONIALISMO Y REBELION

El sistema neocolonial

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

Una de las obras que los Sanjuanistas leyeron y promovieron con mayor vigor, fue la "Breve Relación de la Destrucción de las Indias", de Fray Bartolomé de las Casas, de la cual incluso publicaron una pequeña edición de circulación popular. Las páginas de Fray Bartolomé provocaron una profunda crisis en esta recién nacida conciencia liberal, hasta el punto de que los Sanjuanistas llegaron a proponer la devolución de Yucatán a los mayas, tal como lo formulara el fundador del Sanjuanismo; el sacerdote liberal Vicente Velazques (O'Reilly, 1957:45):

"...Estos pobres indios forman la inmensa mayoría

de los yucatecos: descienden de los primitivos dueños de la tierra: nuestros padres les usurparon todos sus derechos y los esclavizaron so pretexto de religión. Ellos entonces pueden y deben dar la ley en el país..."

Por supuesto que éstas sacrílegas ideas, provocaron el inmediato horror de la aristocracia señorial que controlaba a la población maya, quien vió amenazada la centenaria "costumbre de la tierra"; la esclavitud más o menos disimulada a la que estaba so metida gran parte de los habitantes de la Península. Esta consternación se transformó en pánico, ante la inmediata respuesta que estas ideas produjeron en los "caciques" mayas que dirigían los barrios indígenas de Mérida y en algunos Batabob de pueblos, que alcanzaron a escuchar la prédica Sanjuanista.

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

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

Las obviaciones parroquiales, instituidas originalmente como limosnas voluntarias se habían convertido, gracias al emprendedor espíritu franciscano, en un tributo de pago obligatorio que representaba el triple del Real Tributo que los mayas pagaban al Rey de España. Al sentirse libres del dominio económico de los sacerdotes, la población sometida demostró hasta qué punto su adhesión a la religión del dominador representaba una coacción y no una elección. Una breve descripción de la reacción indígena, nos llega por una casi contemporáneo de ésta, el historiador yucateco Sierra O'Reilly, quien en 1850 escribía (1957:67-68):

"...y en masa, casi en un mismo día y como por instinto, declararon su independencia y libertad, dejaron las sacristías, los coros de las iglesias, las fiscalías, etc., introduciendo la confusión y multiplicando los embarazos de los curas. En algunas parroquias esta especie de sublevación fue acompañada de algunas circunstancias verdaderamente alarmantes, irritando

y exasperando a aquellos curas que tenían el hábito de tratar con elación a sus feligreses, considerándolos destinados solamente para formar su congrua o renta parroquial...."

Muchas iglesias fueron abandonadas por sus rebeldes "fieles", algunos curas recibieron "terribles amenazas", cesó la administración de sacramentos y hubo indicios de que el "paganismo" volvía a renacer en aquella población sujeta a casi tres siglos de prédica apostólica. Gran parte de los curas abandonaron sus parroquias temiendo una insurrección indígena, acudiendo a Mérida para unir sus voces a las de aquellos que pedían la reinstauración de las obenciones. Una muestra del temor eclesiástico son las palabras del cura de Yaxcaba, Bartolomé Granado Baeza, quien en 1645 escribía (1645:171-172):

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

l_icos y demás supersticiones, como un torrente que por largo tiempo ha estado represado..."

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

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

La venganza contra los, hasta ese momento tímidos, intentos de autonomía por parte de los mayas, alcanzó niveles grotescos. Un caso anecdótico pero ilustrativo, es el de un cura de apellido Castillo, quien reunió en su parroquia a todos los feligreses mayas y les dirigió un sarcástico discurso en el cual se burlaba de sus pretenciones, que culminó cuando el cura rompió un ejemplar de la Constitución de Cadiz y arrojó sus fragmentos al rostro de los humillados expectadores. Por toda la Península se propagó el desquite de aquellos que por un momento vieron amenazados sus privilegios, pero la revancha del colonizador no se limitó sólo al sarcasmo. Los servicios personales, expresamente prohibidos por la legislación de Indias, fueron nuevamente exigidos. Todos los fiscales, sacristanes, semaneros y criados de los curas fueron obligados a cortarse el cabello de determinado modo, como el fin de patentizar su calidad de vasallos. Sierra O'Reilly relata otros aspectos de la revancha en estos términos (1957:162):

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

En otros términos, el sistema colonial volvió a instaurarse en todo su rigor, para que los mayas comprendieran que sus fantasías de libertad no habían sido sino un mal momento del sistema. Y si de algo sirvió la experiencia de los dominadores, fue para no repetir el mismo error años más tarde, cuando fue declarada la Independencia de 1821. Esta vez los independientes fueron los criollos, y el liberalismo el marco ideológico que reafirmaba su papel de representantes de la civilización y la ilustración, en una tierra salvaje poblada por bárbaros.

Si nos hemos detenido a comentar las reformas de 1812, un poco más extensamente que lo indicado para el propósito de estas páginas, es porque la reacción maya ante ellas evidencia una vez más el continuo espíritu de rebelión que animaba al colonizado. Si bien no contamos con indicios fiables del papel que jugaron los especialistas religiosos mayas en este proceso, su presencia está atestiguada por una serie de autores contemporáneos al mismo, tal como lo veremos más adelante. Pero lo que resulta fundamental destacar, es que siempre la idea de liberación política, pasa por la idea de la liberación de la sujeción religiosa ya que ésta última manifestaba los contenidos de autonomía, que no siempre podían ser expresados en términos de la primera. La liberación política representaba la posibilidad de asumir un control sobre el funcionamiento económico de los pueblos y liberarse del tributo, pero la liberación religiosa significaba, en realidad, la revitalización

cultural; el poder oponer al dominador un mundo maya que aún subsistía a pesar de los siglos de colonialismo. La prueba de la aseveración anterior la veremos cuando nos refiramos a la Guerra de Castas, que estallaría en 1847, y que intentaría cambiar definitivamente el panorama étnico de la península de Yucatán.

Como ya lo hemos señalado anteriormente, no es nuestra intención la de ofrecer una reconstrucción historiográfica de la situación maya, bajo las diferentes formaciones coloniales que operaron en el área, sino la de ilustrar sus diferentes reacciones político-religiosas en las distintas etapas y en los cambiantes contextos económicos, políticos y sociales, que contribuyeron a otorgar características específicas a dichas reacciones. En atención a esto, trataremos de proporcionar una imagen del mundo neocolonial yucateco -construido en los años posteriores a la Independencia-, lo que nos permitirá ubicar más claramente el ámbito en el cual se inscribe la nueva rebelión mesiánica de 1847.

La economía neocolonial

Robert Patch (1976) ha señalado la existencia de una estructura agraria dual en Yucatán, para los comienzos del siglo XIX. En un radio de 80 kilómetros en torno a la ciudad de Mérida, se encontraba la mayor concentración de haciendas maicero-ganaderas

-----pertenecientes a la "aristocracia blanca". En ellas trabaja ba más del 50% de la población maya de la región, sometida a un régimen señorial en el cual el patrón era el amo absoluto. Más allá de este radio de 80 kilómetros, predominaban las comunidades indígenas compuestas por campesinos libres que, si bien debían pa gar tributos civiles y eclesiásticos, carecían de control directo por parte de patronos criollos. Pero muchas de estas comunidades dependían indirectamente de algún terrateniente que controlaba el agua de la región, en cuya finca se debía trabajar a cambio de te ner asegurada la provisión de líquido.

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

La hacienda

La hacienda era de explotación extensiva lo que requería gran número de trabajadores. Dichos trabajadores se dividían en los llama dos "acasillados" o residentes, quienes recibían un salario (mitad en maíz y mitad en efectivo), y los "luneros" o peones no residentes, quienes a cambio del derecho a trabajar un pedazo de tierra de la hacienda, debían entregar un día de trabajo gratuito para el propietario de la misma. El sistema de trabajo se caracterizaba por la existencia de una especie de esclavitud por deudas: los peones

recibían adelantos generalmente destinados a sus gastos ceremoniales (bautismos, casamientos, etc.), lo que los endeudaba con tinuamente con los amos, no pudiendo abandonar la hacienda a me nos que salieran la deuda. Reed (1971:22-23), asienta que ningún peón podía cambiar de hacienda sin poseer un "papel de suelta" de su amo; la persona que careciera de este papel era multada por vagancia y esta multa era vendida a otro hacendado que neces itara mano de obra, quedando así el peón endeudado con su nuevo amo por el monto de la multa, deuda inicial que se acrecentaba con el tiempo. También el control del agua desempeñaba un papel importante en la dependencia económica de los mayas: los propie tarios de las fincas construían grandes depósitos de agua que, en las épocas de sequía, distribuían a todo el personal depen diente de la hacienda el que quedaba aún más obligado con el amo. La "costumbre de la tierra", la servidumbre, se mantenía recurrien do a toda clase de estratagemas, como en el caso de los huérfanos quienes, aunque tuvieran parientes, eran recogidos por las auto ridades y vendidos a los hacendados como sirvientes. Todas estas estrategias de control, tendían a disminuir o imposibilitar toda capacidad de autosuficiencia de los dominados, aumentando su de pendencia de los amos de la tierra.

Sobre la vida en las haciendas, la mejor fuente continúa siendo la obra de Stephens, arqueólogo y viajero norteamericano, que recorrió algunas de ellas en 1841, escribiendo algunos

interesantes y dramáticos testimonios, tales como la siguiente reflexión (1937, T.I:141):

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

El amo de la hacienda, por intermedio de sus mayordomos mestizos, ejercía un control total y tiránico sobre los peones. Este determinaba hasta los casamientos, prohibiendo a sus vasallos casarse fuera de la hacienda y concertando matrimonios sin que interviniera en ello la voluntad de los interesados. En las haciendas todavía circulaba la moneda de cacao prehispánica, con un valor de cinco granos cada una de las veinte partes en las que se dividía el medio real, y que reemplazaba a la moneda fraccionaria. Los amos y sus mayordomos estaban facultados para juzgar y castigar los delitos, poder que ejercían con notoria crueldad, tal como se desprende del relato de Stephens (1937, T.I:98) quien tuvo la oportunidad de contemplarlo personalmente en la hacienda Xcanchakan, una de las más ricas del país en aquella época, perteneciente al piadoso cura José María Meneses:

"...Después escuchamos una música de otra especie; y era la del látigo en las espaldas de un indio. Al dirigir nuestras miradas al corredor, vimos a aquel infeliz arrodillado en el suelo y abrazado

de las piernas de otro indio, exponiendo así sus espaldas al azote. A cada golpe levantábase sobre una rodilla lanzando un grito lastimoso y que, al parecer, se le escapaba a pesar de sus esfuerzos para reprimirlo. Aquel espectáculo demostraba el carácter sometido de los indios actuales; y al recibir el último latigazo manifestó el paciente cierta expresión de gratitud porque no se le daban más azotes. Sin decir una sólo palabra acercose al mayor domo, tomóle la mano, besóla y se marchó..."

Estas haciendas, originalmente maiceras y ganaderas, fueron transformándose paulatinamente a partir de 1830, en explotaciones monocultoras de azúcar y de henequen, hasta convertirse definitivamente en grandes plantaciones henequeneras a partir de la época inmediatamente posterior a la Guerra de Castas. Ya en un trabajo anterior (Bartolomé y Barabas, 1977), hemos señalado el papel que la expansión de la economía de plantación tuvo en el estallido de la guerra, por lo que no insistiremos sobre el tema, limitándonos a apuntar que el sistema de hacienda y su continuación en el de plantaciones, constituyó el principal factor de desvitalización social y cultural de los mayas dependientes del mismo. Si la vida de la hacienda dejaba muy poco margen para el mantenimiento de las tradiciones y prácticas culturales vinculadas a la vida económica, el reemplazo del maíz por el henequen despojó a los peones de la posibilidad de mantener

-aún en la clandestinidad- el rico complejo ceremonial vinculado al maíz. Este reemplazo quitó también funcionalidad a los sacerdotes mayas oficiantes del culto agrario, ya que el henequén careció y carece de prácticas propiciatorias asociadas con su ciclo productivo. La identidad de mayas, se vió seriamente amenazada por la condición de sirvientes anomizados y desvinculados de su propio mundo. Prueba de la destrucción cultural, y de la absorción denigrante de la identidad espuria impuesta por el dominador, es que la mayor parte de los mayas de las haciendas no se llegaron a la insurrección de 1847 y que muchos incluso ayudaron a sus amos a combatir contra sus propios hermanos.

Los pueblos

Los mayas de los pueblos conservaron un cierto grado de autonomía, de la que estaban desprovistos los habitantes de las haciendas. Sin embargo, también estaban sometidos al control económico de los eclesiásticos y de la numéricamente reducida burguesía "blanca" que habitaba en los pueblos más importantes. Stephens (1857, T.I:146), ha descrito el sistema de explotación local como un sistema de deudas en el que los préstamos se otorgaban a cambio del trabajo gratuito, sistema que se perpetuaba a través de nuevos préstamos con sus consecuentes nuevas obligaciones, que ponían a los colonizados continuamente en manos de una burguesía parasitaria.

Pero en muchos de los pueblos más pequeños, no residía un sólo "vecino" (criollo blanco) y aún los curas estaban ausentes de aquellos poblados que carecían de importancia económica. Esta independencia relativa de muchos pueblos, permitió que en su interior se mantuvieran vivas las tradiciones culturales, y que los sacerdotes, shamanes y curadores conservaran su papel central en los rituales y en la transmisión del conocimiento del cual eran depositarios. Si bien se carece de fuentes documentales confiables sobre la vida en estos pueblos, sabemos que en ellos se cultivaba el maíz, se criaban abejas melíferas y que el complemento más importante de la dieta estaba representado por la caza; actividades todas sujetas a numerosas prácticas rituales que se mantienen hasta el presente y que requieren de la dirección de un especialista religioso.

Las rancherías

Los habitantes de las pequeñas poblaciones diseminadas por toda la provincia, contaban con un grado aún mayor de autonomía que los de los pueblos, llegando incluso a mantener formas organizativas económicas y políticas, en un todo diferentes a las comunes al resto del país. El único documento sobre estas rancherías que disponemos, se refiere al rancho Chavi visitado por Stephens en 1841. Si bien no podemos generalizar las características de Chavi a las otras rancherías por falta de datos, quizás Chavi constituya una pista sobre la organización interna de las mismas (1937, T. II: 4-5):

"...aquel rancho se hallaba bajo la jurisdicción de Nohcacab, pero sus habitantes eran dueños del terreno por derecho de herencia. Considerábase de mejor condición que los que vivían o en los pueblos, en donde se sometía a los indios a ciertas cargas y derechos municipales, o en las haciendas, en donde tenían que someterse a las órdenes de un amo...su comunidad consistía en cien labradores, u hombres de labor; cultivábanse las tierras en común, y se dividían proporcionalmente sus productos. El alimento se preparaba en una sola cabaña, a donde cada familia enviaba por su respectiva porción... a ningún forastero, por ningún pretexto ni consideración, se permite ingresar en la comunidad; y todos los miembros de ella deben permanecer dentro del rancho, sin que jamás se hubiese dado un ejemplo de un sólo matrimonio verificado fuera de él..."

Si estas rancherías endogámicas constituían unidades económicas de producción, distribución y consumo, evidencian un alto índice de solidaridad interna lo que implica que las conductas colectivas debían estar reguladas de alguna forma. Siendo la producción económica -como en el caso de los pueblos-, una actividad altamente ritualizada, el ser efectuada en comunidad supone la realización de rituales colectivos, de los que no podían estar ausentes los especialistas religiosos propios, tal como lo veremos al comentar algunos documentos de la época.

Organización política y social

Como consecuencia de la legislación de 1812, desaparecieron las Repúblicas de Indios que volvieron a instaurarse en 1814, pero el "cacique" "no se consideró sino como un esclavo más caracterizado del gobernador, del cura, del subdelegado y del juez español de su pueblo" (O'Reilly, 1957:224). La población maya se resistió a esta nueva manipulación, negándose en algunos casos a la reorganización de las Repúblicas, ya que en oportunidades hasta los sacristanes de los curas fueron nombrados Batabob, para que los dominadores pudieran contar con intermediarios más sumisos. Los curas retomaron el control enfatizando hasta lo inaudito su papel de señores, Reed (1971:34) cita el caso de un cura que, estando borracho, ensilló y montó a uno de sus feligreses clavándole las espuelas en los costados para demostrar el poder total que poseía sobre su "rebaño de almas". Los excesos eclesiásticos llegaron a tal punto que obligaron a las autoridades a legislar al respecto, como en el caso del cura de Tizimin quien fue expulsado de su curato por negarse a renunciar a su harén de mujeres mayas, si bien era practica institucionalizada que cada sacerdote católico tuviera su amante indígena.

Después de la Independencia se disolvieron nuevamente las Repúblicas, pero los "caciques" mantuvieron sus cargos : si el pueblo era pequeño y carecía de población blanca criolla, su

autoridad era real, pero si el tamaño de la población ameritaba la existencia de un sistema municipal electivo, los blancos lo desplazaban totalmente. Durante el periodo independiente, los mayas accedieron a la posibilidad de sufragar libremente en todos los procesos electorales, pero sus amos criollos se cuidaron muy bien de que esta posibilidad llegara a concretarse. Stephens (1937, T.I:234), nos ha dejado la siguiente crónica de un acto electoral municipal realizado en Nohcacab:

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

En las mismas elecciones presenciadas por Stephens, se eligieron también los denominados Alcaldes de Noria, cargo honorario normalmente confiado a los indígenas y que están encargados de conservar en buen estado los depósitos de agua. Pero, para que los recién electos Alcaldes no sobreestimasen su cargo, ni su autoridad, el cura local les dirigió un discurso en el cual les expuso que;

si bien ante los demás indígenas ellos eran gentes importantes, debían reconocer que respecto a los Alcaldes principales (blancos) "no eran sino unos hombrecillos" por lo que debían obedecer las leyes y respetar a sus superiores. También los habitantes de pueblos y rancherías sometidos al control de algún hacendado, constituían un censo electoral manipulado, tal como en el caso del rancho Salacho narrado por el mismo autor (op.cit.:22), cuya población dependía de una hacendada a quien pertenecían los pozos de agua del pueblo:

"...La señora era a sus ojos una copia en miniatura de la reina Victoria. Había allí unos cincuenta o sesenta labradores obligados a preparar, sembrar y cosechar para ella unos diez mecates de milpa cada uno...siendo los tales criados electores libres e independientes, en cualquier emergencia podían calcularse cincuenta y cinco votos en favor del principio que apoyase la señora..."

Para las elecciones del siglo XIX (1840) la población de Yucatán consistía en, aproximadamente, 500,000 personas, de las cuales, cerca de 375,000 (75%) mestizos y "blancos", controlaban a 375,000 (75%) mayas y a unos 55,000 (11%) negros, mulatos y zambos. La mayor parte de la población "blanca" y muchos de los mestizos residían en las ciudades de Mérida y Valladolid, mientras que en el ámbito rural, los blancos eran generalmente patronos ausentistas. Un ejemplo de esta composición demográfica la ofrece

el curato de Yaxcaba, sobre el cual contamos con información para 1813 (Grenado Baeza, 1845, T.I:165). Dicho curato constaba de cinco pueblos y de cinco haciendas y rancherías, con una población total de 8,591 habitantes distribuidos en la siguiente forma: 70 "españoles americanos", 850 mestizos, 299 "pardos o mulatos" y 7,442 "indios". El mismo autor señala que no había ningún europeo ni "negro puro".

Como se desprende de esta breve exposición de la situación económica y política postindependentista, resulta obvio que las relaciones sociales mantuvieron su carácter colonial durante este periodo. La inhumana explotación de los mayas necesitaba de una justificación ideológica, que legalizara las características estructurales del sistema y ésta fue encontrada, como mencionáramos, en la filosofía liberal neocolonial: los mayas eran incapaces de ejercer la libertad, por lo que necesitaban del control de sus "benevolentes" e "ilustrados" amos, para poder realizar cualquier destino posible. Uno de los sectores que más abogó en contra de cualquier alternativa de autonomía para los mayas, fue el clero yucateco, que había visto su poder amenazado como consecuencia de la legislación de 1812. Basándose en este antecedente tan poco auspicioso, cuando se redactó el proyecto de Constitución Política de 1828, el clero presentó una proposición que consideraba la pérdida de la ciudadanía de aquellas personas que no supieran leer ni escribir (Quintal Martín, 1976:65). Resulta claro el

interés eclesiástico que refleja esta proposición, ya que la población maya constituía la mayoría de analfabetos de la Península.

Durante 25 largos años los mayas masticaron en silencio, su total imposibilidad de poseer algún tipo de participación política. Una pequeña minoría blanca y mestiza, seguía controlando a cientos de miles de siervos reales o potenciales, instrumentalizando los demeritos republicanos en su beneficio. Los macehuales habían oído hablar de Independencia y de Libertad en 1821, pero pronto tuvieron que reconocer que esas palabras eran propiedad de los amos de la tierra, del grupo que reivindicaba para sí una territorialidad a la cual habían expropiado a los vencidos. Yucatán era ahora estado miembro de los Estados Unidos Mexicanos, ningún maya "independiente" había sido consultado sobre dicha elección; todo su territorio era ahora parte de una unidad política de reciente creación cuya existencia ignoraban, pero a cuya autoridad, una vez más, estarían sometidos. Sólo en la soledad de las plantaciones de maíz y en la profundidad de los bosques, los legítimos dueños de la tierra se reunían para cumplir con objetivos propios; para invocar a las deidades de un panteón "sincrético", en el cual el héroe cultural Ixnamá se reunía con Jesucristo y los Chaacob, Dueños de la Lluvia, se relacionaban con los santos católicos. Era ésta la única alternativa, el único ámbito social propio que les quedaba, en donde la participación no estaba coercitivamente impuesta por los dominadores, sino inducida por sus propios líderes,

los shamanes y sacerdotes, quienes seguían profetizando el fin del dominio extranjero y la reivindicación del pueblo maya. En esta nueva religión, asumida como propia y en la que los blancos desempeñaban el papel del Anticristo, radicaba un importante nexo de solidaridad grupal capaz de orientar las conductas colectivas hacia el cumplimiento de fines políticos, que eran expresados en un lenguaje religioso y profético.

La evidencia de una presencia

A pesar de la bárbara represión que siguió a la insurrección de Jacinto Canek, durante las últimas décadas del siglo XVIII, los herederos del Alto Conocimiento siguieron manteniendo su papel central en los rituales colectivos relacionados con el maíz y con las lluvias. Entre otros testimonios al respecto podemos anotar el del Tribunal de la Inquisición de 1768, en las actas del juicio seguido a Pascual de los Santos, sacerdote Payha (llamador de lluvia) por su participación directriz en una cer de petición de lluvias (Uchmani, 1957:279-289). El Payha Pascual de los Santos Casanova fue detenido en una plantación de maíz, cuando junto con sus cuatro hijos y un grupo de campesinos mayas se encontraba oficiando la ceremonia de petición de las lluvias, el Cha' Chanc. En la declaración presentada al Santo Oficio por sus aprehensores, se describen con exactitud los elementos de culto requeridos (el licor sagrado, sacá, ramas de jabim, copal, etc.) idénticos a los que se usan en la actualidad.

Desde las primeras décadas del siglo XIX, aparecen documentos que reflejen la presencia y actividad de los especialistas mágicos y religiosos mayas. Entre ellos seleccionaremos el informe que Bartolomé Gspanado Baeza, cura párroco del curato de Yaxcaba, rindió en 1813, algunos de cuyos fragmentos reproduciremos con la extensión que merecen (1845:168):

"...La adivinación más frecuente, es por medio de algún pedazo de cristal, que llaman zatum, esto es piedra clara y transparente: por él dicen que ven las cosas ocultas, y origen de las enfermedades...luego tratan de la curación con las primeras yerbas que encuentran, y si alguna por contingencia, sana el enfermo, ganan una grande opinión entre los ignorantes...a este término llegó la malicia de un vago (probablemente un sacerdote peregrino)...a quien, después de confesar su delito, se le aplicó el castigo correspondiente, y no he sabido que vuelta a pisar el pueblo..Las vanas observancias más frecuentes son las siguientes. La primera es el ensalmo, con ciertas deprecaciones que no he conseguido me descubran; pero he tenido algunos indicios de que en ellas van haciendo mención de las enfermedades, y de los vientos a quienes las atribuyen...La segunda es la que llaman kek, que quiere decir cambio, y se reduce a colgar ciertas comidas y bebidas alrededor de la casa de algún enfermo, para el Yucmil, que quiere decir para la muerte, o señas de la muerte, con que piensan rescatar la

vida del enfermo. La tercera es colgar ciertas jicaras de bebidas, que llaman sacá; bajo de las casas de colmenas, para que no se desaparen los corchos (pansles), o para que traigan mucha miel, o porque no enfermen sus dueños..."

El mismo cura Baeza relata que, in articulo mortis, un anciano maya le declaró que poseía la capacidad de transformarse en animal "por arte diabólico". También para la misma época y para la misma jurisdicción, una niña de diez o doce años le contó que había sido transformada en pájaro por varios "brujos" y llevada a volar con ellos por las noches. Baeza atribuyó esta declaración al sueño de la niña, si esto fuera cierto resulta evidente que en la conciencia colectiva popular estaba presente la capacidad sacerdotal y shamánica del achualismo, así como la vigencia de esta práctica documentada por la confesión del anciano. A pesar de que Baeza minimiza la existencia de "brujos" en el área (para demostrar el éxito de sus veinte años de evangelización), dicha presencia se desprende del propio informe del cura, cuando relata la realización de la llamada "misa milpera" (1845:170):

"...La que hasta hoy dura, es la que los indios llaman tich, que quiere decir, ablación o sacrificio, y vulgarmente se llama misa milpera, por ser un remedo de la verdadera misa, y es en la forma siguiente: sobre una barbacoa o tapezoco, formado de varillas iguales, que les sirve

de mesa, se pone un pavo de la tierra, en cuyo pico, el que hace de sacerdote (subrayado nuestro) va hechando pitarrilla, luego lo mata, y los asistentes lo llevan a zasonar...después de zazonado todo, se va colocado sobre dicha mesa, con varias jícaras de pitarrilla (balché) luego, acercándose el sacerdote comienza a incensarlo con copal... Con los castigos que hice mención en el artículo X, he conseguido que se contengan... La dificultad está en que haya quien los descubra, porque lo primero que encargan a los concurrentes es que no los descubran, ni bajo de confesión..."

Durante la primer mitad del siglo XIX, las prácticas rituales dirigidas por sacerdotes y shamanes, se mantuvieron y difundieron hasta el punto de llegar a ser superficialmente conocidas por numerosos miembros de la sociedad dominante. Entre estos se contaban algunos escritores yucatecos, especialmente aquellos influenciados por los primeros viajeros extranjeros que visitaron Yucatán, demostrando interés por aquellas cosas que hasta el momento había sido despreciadas. De esta manera, las páginas de la más prestigiosa revista literaria peninsular, El Museo Yucateco, se abrieron a algunas crónicas que registraban y comentaban los "usos y costumbres de los indios". Este es el caso de Hernandez (1845-1831) quien da cuenta de algunos interesantes detalles referidos a las actividades de shamanes y sacerdotes:

- 10 -

"...El cuch, el tich, el chachac, el pochob y otras muchas prácticas supersticiosas de nuestros indios se conservan en voga, toda vía en los pueblos del interior, lo mismo que antes de la conquista. Los brujos y los sachines no han perdido en ellos su crédito y Polan, dios de los montes, recibe grato el humo de los copales que le quemán sus adora-
dores...Pocos son los indios litúrgicos que pueden desempeñar el ministerio sacerdotal porque como se les persigue y castiga, cui dan de no diafanizar lo que saben aquellos que se han iniciado...Todos los yucatecos sa
bent y muchos hemos visto las fiestas que con los nombres de tebché y cuch hacen los indios; pero estas no son más que una corrup-
ción de las verdaderas...Algunas ceremonias son tan sagradas que como los misterios de la religión pagana, no se revelan sino a los iniciados. Es en el retiro donde las celebra-
ciones los convidados se mantienen distantes del lugar del sacrificio y hasta el aviso de su conclusión no pueden entregarse a los rego-
cios de la solemnidad..."

Esta última descripción, hace recordar nuestras menciones respecto a la restricción de la participación popular en los aspectos más arcaicos del culto prehispánico. Es posible que los herederos de aquellos sacerdotes continuaran la misma tradición, si bien estas restricciones en la participación ceremonial podrían explicarse en función de un proceso de adaptación del ritual, que

intenta eludir la persecución de la que eran objeto los sacerdotes y shamanes mayas. A pesar de que la situación colonial hace difícil arriesgar hipótesis de continuidad lineal, las características contemporáneas del culto nos hacen optar por la primer proposición.

A tres siglos del triunfo de la invasión española, los sacerdotes y shamanes seguían jugando un papel clave en el mantenimiento de la memoria colectiva de los mayas. Los Hol Pop continuaban guiando las representaciones teatrales del xtol, en las que los dominadores veían sólo celebraciones de naturaleza festiva, pero que en realidad constituían un relato dramatizado de lo acontecido tres siglos atrás, relato que no dejaba olvidar a los espectadores cuál era su real condición de pueblo sometido. El arqueólogo viajero Stephens (1957, T.I:98), registró de esta manera la única representación del xtol de la cual tenemos conocimiento:

"...se celebra una fiesta acompañada de cierta representación escénica llamada xtol. Figúrase una escena ocurrida en los tiempos de la Conquista: los indios del pueblo se reúnen en un amplio sitio cercado de maderas y se supone que están allí con motivo de la invasión española. Un viejo se levanta y los exhorta a defender su patria, hasta morir por ella si fuera necesario. Los indios todos se animan; pero en medio de esas exhortaciones preséntase un extranjero vestido de español y armado de un mosquete. Constatense los indios a su vista; pero al

- 102 -

descargar el extranjero su arma de fuego, todos ellos caen en tierra. El extranjero ata entonces al jefe indio, y se lo lleva cautivo y se acaba el sainete..."

Podríamos apuntar al relato de Stephens, que la parte última de la representación, no implica un final sino un punto de partida, el recuerdo de cómo fueron las cosas, de allí en adelante es el papel de los espectadores el continuarlas. Sobre la difusión de este tipo de obras teatrales da cuenta una nota de pie de página del traductor, Justo Sierra O'Reilly, contemporáneo de la descripción que dice: "Baile pantomímico muy usual entre los indios del país y en el cual se figuran a cada paso escenas idénticas a la que dice Mr. Stephens".

Al parecer, la Guerra de Castas concluyó con este tipo de representaciones, ya que no aparecen testimonios de las mismas para fechas posteriores; evidentemente los dominadores se dieron cuenta de cuál era su real significado. De otros niveles, también sorprendentes, del recuerdo del pasado, da cuenta el mismo viajero (1937, T. III: 185) cuando describe su visita al pueblo de Maní, antigua capital del linaje Xiu. Dicho autor relata que en la "casa real" del pueblo se conservaba un ejemplar de la primera edición de la Historia de Yucatán del padre Cogolludo (1688), la que era objeto de grandes cuidados. Si bien la presencia de este libro no causó gran impresión en Stephens, sí lo hizo el hecho

de que los pobladores le mostraran un lienzo pintado a mano, del cual había sido copiado uno de los grabados que ilustraban el libro. Este lienzo representaba la muerte de los emisarios del Halach Uinic Tutul Xiu, en manos de los Cocom de Sotuta, suceso acaecido en los primeros momentos de la conquista y cuyo recuerdo se mantenía inalterado trescientos años después. De acuerdo al testimonio de Stephens, dicho lienzo era sumamente reverenciado por los habitantes de Maní, ya que constituía uno de las pocas evidencias pictóricas de su historia. En la misma municipalidad de Maní, Stephens halló también un ejemplar del códice posthispánico, que hoy se conoce como Chilam Balam de Maní. La presencia de estos documentos se hace aún más notable, por el hecho de que Maní fue precisamente el escenario del trigésimo célebre Auto de Fe que realizó Landa en 1571.

Aún después de la Independencia, la presencia y el recuerdo de los sacerdotes, shamanes y profetas mayas, constituyó un factor de inquietud para los dominadores. Los textos de los Chilamob se mantuvieron inalterados durante siglos, los manuscritos centenarios eran copiados y vueltos a copiar por escribas que los recibían de sus mayores. Se mantenía así una tradición escrita que confluía a configurar la que denomináramos cultura de resistencia, tradición de la cual eran principales depositarios y transmisores los herederos de los antiguos especialistas religiosos. Pero estos escritos, muchos de ellos esotéricos y

quizás de difícil comprensión para la mayoría del pueblo, se hacían cada vez más populares puesto que los textos eran leídos en reuniones secretas. Los rumores y comentarios de estas reuniones se difundían por todo el Yucatán "independiente", en el que cada desastre social o natural era interpretado en base a profecías cuyos autores habían muerto hacía siglos. Prueba de estas afirmaciones, la cito a través en este texto de 1840 (Turriza, 1841:2-6):

"...No hay vieja, ama de llaves, sacristán o maestro de capilla que en los pueblos, y aún en las ciudades del Estado, no hablen de ciertas profesías siniestras, de ciertas palabras misteriosas que anuncian sangre, catástrofes, terremotos e inundaciones. Chilam Balam en nuestra infancia fue un nombre terrible, un nombre que nos helaba la sangre de las venas. Quién es Chilam Balam? qué ser tan prodigioso es este, que a los niños y aún a los ancianos ha infundido tal temor. Oh! nos decía una decidora de consejos, Chilam Balam, fue un santo profeta que el señor nos ha enviado en su cólera, para llamarnos a penitencia, porque se acerca el día del luto y la desesperación: la ciudadela quedará arrasada: se hundirá la alameda: la plaza grande (de Mérida) será el teatro de una escena sangrienta: la sangre que se vertirá ha de inundar aquel ancho ámbito...por todo lo que hemos podido averiguar en cada hombre o desolación que sufría la provincia, salía a danzar Chilam Balam y adquirían sus profecías nuevos ribetes..."

La Guerra de Castas

Durante el siglo de la Independencia (criolla), la subyacente cultura de resistencia se siguió manifestando en cada crisis social que afectaba a la península. Cada calamidad natural o social era interpretada como un castigo de las divinidades inconformes con el orden social imperante. Los dioses seguían siendo aliados de los hombres que los habían creado y continuamente los incitaban a la rebelión que transformara dicho orden. Quienes recibían estas directivas o señales (chinkultic) divinas, fueron siempre los shamanes y sacerdotes, lo que les permitía otorgar una legitimidad sagrada a sus directivas políticas. Los especialistas religiosos habían sido despojados de todo poder político, pero recibían su autoridad de una fuente de poder, que estaba más allá de todo posible control por parte de los dominadores. No siempre las condiciones sociales, económicas y políticas, hicieron posible que estalle la rebelión siempre presente a nivel ideológico. Pero cuando las condiciones lo determinaron, la misma inalterada ideología profética y mesiánica hizo eclosión, pautando las características de las respuestas políticas ante el mantenimiento de la situación colonial.

No pasó demasiado tiempo desde la insurrección de Quisteil, para que la latente expectativa libertaria pudiera cristalizarse

nuevamente, pero esta vez con una intensidad, duración y violencia, que atemorizaron a los ya confiados descendientes de los invasores. Esta vez, las condiciones objetivas de la insurrección fueron determinadas por la caótica situación política peninsular, sumergido en una serie de luchas intestinas y, fundamentalmente, por la expansión de la economía de plantación sobre la zona de los pueblos semi-autónomos, que no estaban sujetos al ya mencionado régimen señorial (Bartolomé y Barabas, 1977).

Esta insurrección generalizada de 1847, que la historia conocería como Guerra de Castas (aunque se trató de una guerra de liberación étnica), tuvo un desarrollo bélico que se prolongó durante más de medio siglo (1847-1901), si bien se registraron episodios militares hasta 1915 y la pacificación definitiva de los últimos grupos rebeldes, refugiados en las solvas orientales, recién se logró en 1937 (Bartolomé y Barabas, 1977). A pesar de esta "pacificación", hasta la fecha los descendientes de los insurrectos (autodenominados macehuales) mantienen una cierta autonomía organizativa que los diferencia del resto de los mayas peninsulares, debida a más de un siglo de separación de los mismos. Las causas, características y consecuencias de la Guerra de Castas, han sido profusamente tratadas por una serie de autores entre los que se destacan Reed (1971) y Gonzalez Navarro (1970), por lo que nosotros enfatizaremos solamente los aspectos mesiánicos del proceso, de acuerdo a nuestros objetivos explícitos.

Desde los primeros momentos de la insurrección, surgen elementos de análisis que dan cuenta de su índole profética. Así lo vemos en la primer proclama rebelde, que apareciera en las calles del pueblo de Tobi, uno de cuyos signatarios era precisamente Jacinto Canek, quien había muerto 86 años atrás. Este documento fue publicado por el viajero Carl Heller en 1853, en maya y alemán. La presente versión en castellano, fue traducida directamente del maya por nuestro colega José Tec Foot.

"...Nosotros los macehuales denunciarnos (lo) que nos hacen los extranjeros: mucho es lo que nos hacen a nosotros así como a los niños y a las pobres mujeres: mucho es nuestro sufrimiento sin estar fundado en ninguna culpa; así entonces si es que están levantando los macehuales es porque fueron los extranjeros los que lo iniciaron; porque en los extranjeros ya no existe el Señor Dios Jesucristo en sus palabras: toda la Santa Gracia (maíz) del Verdadero (Mahal) Dios ya la robaron toda; así entonces han de llegar a darse cuenta cuál es la culpa de los macehuales que están matando, por que nosotros antes estábamos contentos y en paz cuando ellos llegaron y comenzaron a matar; así es ya que ellos nos han iniciado desde hace dos años que nos hacen daño, también no se agota la milpa porque es un obsequio del Señor Dios: han de oír si es verdad que Dios dió licencia (autoridad, poder) para que nos mataran; porque nosotros no fuimos los que lo iniciamos, Juan Vasquez nos engañó y después regresó a matarnos. Así entonces, si todos morimos en manos de los extranjeros, no importa;

el pensamiento de los extranjeros es que las cosas bienen que acabarse como están (de este modo), porque jamás el pensamiento de los extranjeros es que las cosas sólo acaben así (en paz), porque así está escrito dentro del libro del Chilam Balam como también así fue la orden dejada por el Señor Jesucristo sobre la tierra. Es el último fin de la palabra de nosotros los mayas; un sólo Dios Verdadero en su santidad sola: el que reina con sus Angeles."

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

A partir de las épocas más tempranas del movimiento anticolonial, surgen indicios de los factores revitalistas presentes en el mismo. Durante los primeros días de la rebelión en la siempre rebel zona de Sothá, una patrulla yucateca encontró cerca del pueblo de Kancabsonot, una figurilla de barro (uno de los tan buscados y destruidos "ídolos") rodeado de velas y adornado con flores (Reed, 1971:137). La necesidad de los insurrectos de contar con una legitimación divina para su lucha y de que ésta estuviera orientada por guías sacerdotales, se hizo presente desde los comienzos de la Guerra puesto que para 1848 se sabe del caso de un especialista religioso, de nombre Pascenio Tut, quien se puso hábitos capturados a un cura y de desempeñaba como sacerdote (Reed, op.cit.). Durante los primeros tres años del conflicto, son escasos los datos sobre la participación de los sacerdotes y shamanes en el mismo, aunque esta

falta de evidencia no implica que no hayan actuado, ya que las menciones a los Chilam Balam sólo podían provenir de aquellos que eran sus custodios. Pero hacia 1850, durante el cuarto año de lucha, la presencia de los sacerdotes y shamanes adquiere di mensiones totalizadoras con el desarrollo del culto a la Cruz Parlante.

Descripciones del surgimiento del Culto se pueden encontrar en Reed (1971) y en Bartolomé y Barabas (1977). Sobre las carac terísticas del Culto, su desarrollo y cristalización en una Igle sia Maya que se mantiene hasta la actualidad, ya hemos realizado un trabajo (Bartolomé, 1976), por lo que nos limitaremos a reali zar una muy breve relación del mismo, destacando exclusivamente la participación sacerdotal y shamánica.

La Cruz que Habla, apareció originalmente en un cenote ubi cado en la región central del actual Estado de Quintana Roo, des cubierta por el líder de una partida de rebeldes, José María Ba rrrera, quien es proclamado Patrón de la Cruz. El primer intérpre te de los mensajes orales de la Cruz, fue Manuel Nahuat, a quien las fuentes queotecas generalmente califican de ventrílocuo. Du mond (1970:267) ha hecho notar que el nombre del intérprete de los mensajes, resulta "to good to be true", ya que la palabra 'nahuat' significa hablar, conversar: indudablemente se trataba de un shamán intérprete, de un Chilam, lo que demuestra que a

pesar de tres siglos de persecuciones, el oficio no se había perdido. A la muerte de Nabuat, ocurrida a los pocos meses de ejercer el cargo, la Cruz deja de hablar y sus mensajes, ahora escritos, son recogidos y transmitidos por Juan de la Cruz Puc. Juan de la Cruz se desempeña inicialmente como un Ah Camsah, sacerdote-escriba, pero su papel de intermediario de la Cruz es demasiado importante y pronto pasa a actuar como un Chilam-Intérprete, que firma los mensajes de la Cruz. Barabas (1976: 620-621) ha señalado que Juan de la Cruz, por su contigüedad con la figura de Jesucristo, se "mesianiza y representa al mesías que ha bajado a la tierra". En forma similar al líder de la rebelión de 1546, el shamán Chilam Anbal, Juan de la Cruz pasa a ser Hijo de Dios y se transforma en una figura atemporal, cuyos mensajes se multiplican y se continúan más allá de su muerte física, ya que algunos de ellos aparecen fechados en 1904 (Barabas y Bartolomé, 1977: 33). Cuando la estructura formal del culto se consolida, se organiza una teocracia-militar que dirige las acciones de los insurrectos durante toda la faz bélica del proceso. Esta teocracia-militar constituyó su sede en la ciudad-centuarib de Chan Santa Cruz, estando dirigida por dos funcionarios: un jefe político-militar, el Tata Chikiuc, y un jefe religioso, el Hohoch Tata, secundado por el Tata Polin a cuyo cargo estaba el cuidado de la Cruz.

La organización de la comunidad mesiánica insurrecta, recorda en sus rasgos fundamentales, a la que ha habíamos visto para la época prehispanica (Halach Uinic y Ahau Can). Ninguna prueba a favor de la vigencia e importancia de la memoria colectiva maya mejor que ésta, que implica la reestructuración de un sistema político que había desaparecido hacia tres siglos.

Los más importantes enfrentamientos militares de la Guerra de Castas, tuvieron lugar entre 1847 y 1862, después de ésta última fecha la población maya de la Península quedó dividida en dos grandes sectores: a) el integrado por los sometidos peones de hacienda y por los habitantes de aquellos pueblos que no se habían plegado a la insurrección y; b) el constituido por los rebeldes refugiados en las selvas orientales, nucleados en torno a la ciudad-santuario de Chan Santa Cruz, quienes defendieron dicha ciudad hasta su caída en 1901.

De las dramáticas consecuencias inmediatas de la Guerra, da cuenta un informe del Ejecutivo de Yucatán fechado en 1862, en el cual se consigna que entre 1846 y 1862, la Península había perdido 184,300 habitantes (por combates, pestes y migraciones) y que habían sido destruidos 1057 pueblos de los 3153 que existían previamente (Quintal Martín, 1976:88).

Pero, aún dentro de la disminuída población maya que no se plegó al movimiento, o que fue tempranamente "pacificada" y aislada del sector rebelde, se mantuvieron las prácticas tradicionales y los especialistas religiosos propios continuaron orientando muchos aspectos de la vida colectiva de sus pueblos, a pesar de que la represión cultural se había multiplicado como consecuencia de la guerra. Evidencia de lo anteriormente expuesto aparece en los escritos de aquellos, que han sido considerados como precursores de los estudios "mayistas", como en el caso del investigador norteamericano Daniel Brinton quien en 1883 escribía las siguientes líneas referidas a los "mayas pacíficos" de la región occidental de la Península (1976:14):

"...Hasta la fecha, la creencia en hechiceros, hechicería y magia es tan fuerte como pudo ser lo entonces y en varios casos los mismísimos ritos se observan, iguales a los que, según sabemos de los autores principales, se hacían antes de la conquista. El adivino es llamado H-men, una forma personal masculina del verbo men, entender, hacer. El es quien sabe y quién hace. Su principal instrumento es el zatzun, "la piedra clara" (zatz, clarón transparente; tun, piedra). Este es un cristal de cuarzo u otra piedra translúcida que ha sido santificada debidamente quemando ante ella resina de copal como incienso y por la recitación solemne de ciertas fórmulas másgicas en un dialecto arcaico que proviene de los antiguos sabios (el subrayado es nuestro). De esta manera

esta investida con el poder de reflejar el pasado y el futuro y el vidente escudriña en sus claras profundidades y ve en dónde pueden ser recuperados los objetos perdidos, obtiene el conocimiento de lo que le está sucediendo al ausente y quién, por obra de hechicería, ha hecho que la enfermedad y el desastre caigan sobre aquellos que han acudido a su habilidad. Casi no hay villa de Yucatán que no tenga una de estas maravillosas piedras. Estos sabios tienen también gran influencia sobre los plantíos y en esa dirección ejercen su principal poder..."

VI.- EL YUCATEAN ACTUAL

Más de 400 años han pasado desde 1516, fecha en la que fuera derrotada la coalición del Oriente, consolidando el dominio de los invasores españoles sobre Yucatán. La Independencia yucateca fue proclamada hace ya más de un siglo y medio, y la Revolución Mexicana llegó a la Península en 1915, a pesar de que algunos de sus postulados sólo se hicieron efectivos a partir de la década de los 30; durante la presidencia de Lázaro Cárdenas. Conquista y Colonización, Independencia y Revolución, aparecen como los hitos más significativos del proceso por el cual han atravesado los mayas peninsulares durante más de cuatro siglos. Pero no hay que confundir la historia del colonizador con la historia del colonizado, cuando se escriba la historia maya que aún está por escribirse, serán otros los momentos que se tomen en consideración, otros los nombres claves y -fundamentalmente- otra la perspectiva. Tal vez ese hipotético cronista maya suponga que el sistema colonial nunca ha sido definitivamente quebrantado; que al colonialismo "externo" siguió el colonialismo "interno", y a la esclavitud la explotación clasista enmarcada por la misma ideología colonial.

En el Yucatán actual, el sistema ideológico colonial parece destinado a perpetuarse, con una vida casi propia que parece

ignorar las transformaciones económicas y políticas regionales y nacionales, la ideología colonialista se mantiene casi inalterada. Si no aceptamos la posibilidad de que éste sistema posea una vida propia, o que su persistencia se deba sólo a la "inercia de las superestructuras", debemos buscar en el sistema económico y político contemporáneo, las causas de la ideología étnica que se manifiesta en la actualidad. Lo anterior no significa que esta ideología se encuentre desvinculada de la historia colonial que le dió vida inicialmente, sino que sus bases estructurales se mantienen posibilitando su reproducción.

A partir de la proposición de que el sistema estructural de relaciones coloniales que da vida a la ideología étnica contemporánea constituye una continuidad con la formulación colonial inicial, trataremos de describir algunos de los mecanismos y estrategias del sistema, tendientes a mantener a una parte de la población -la maya-, subordinada a otra parte de la población, la criolla o "blanca". Este tipo de continuidad es la que permitirá referirnos posteriormente a la "cultura de resistencia", como la expresión política de aquellos a quienes les sigue siendo negado el acceso al control de las decisiones que los afectan, y cuya participación económica esta siempre subordinada a los intereses del grupo que maneja sus destinos. Si esta cultura de resistencia continúa manteniendo un cariz decididamente étnico, es precisamente porque

surge de una etnia dominada, que encuentra en sus tradiciones culturales el único ámbito social que le da vida en cuanto a tal, y que, por lo tanto, intenta mantener fuera del control del dominador.

La economía de plantación

Para los comienzos del siglo XX, el monocultivo henequenero se había desarrollado con tal ímpetu que, de una población total de 309,652 individuos para toda la Península, el 36% estaba localizado en 992 haciendas, el 37% residía en los seis centros urbanos mayores de 5,000 habitantes, que actuaban como centros administrativos del interior, y sólo el 23% moraba en 80 pueblecillos con densidades inferiores a los 1000 habitantes. Esta cifra indican que más del 62% de la población peninsular (192,691) se encontraba asentada en la zona henequenera (Raymond, 1974:177). Uno de los factores que incidió determinadamente en este proceso de expansión de la economía de plantación fue que, a partir de la década de 1860-1870, la producción fue orientada hacia el mercado exterior, ya que surgió una intensa demanda norteamericana motivada por la necesidad de cuerdas para la nueva engavilladora Mc Cormick (Arias, 1972:4).

A partir de 1915, con el advenimiento de la Revolución

Mexicana, comenzaron a producirse algunas transformaciones dentro de la estructura del sistema de dominación yucateco. Pero fueron necesarios muchos años para que la señorial "casta divina", se resignara a perder el control sobre sus instrumentum vocae. La instrumentalización del poder económico y político de este grupo privilegiado, hizo muy difícil que la nascente reforma agraria se aplicara en forma real. Durante la década de 1920 a 1930, la reforma agraria se desarrolló en forma confusa, ya que la tierra redistribuida fue mínima y casi toda ella fuera de la zona henequenera. De la poca tierra redistribuida dentro del área de las plantaciones, la totalidad fue entregada a los pobladores de los villorios, excluyendo completamente a los peones de hacienda (Raymond, 1974:175) quienes siguieron sometidos a sus amos. La nueva legislación agraria se hizo realmente efectiva entre 1935 y 1938, gracias a la gestión del presidente Lázaro Cárdenas, quien concretó la expropiación del 70% de las tierras de las haciendas henequeneras e incluyó a los peones acasillados entre los beneficiarios.

A partir de esta última fecha se estableció el ejido henequenero organizado en forma colectiva, el que, junto con los "pequeños propietarios" (ex-hacendados a los que se les habían respetado hasta 150 hectáreas), se incorporaron a la recién formada comisión reguladora de la producción, que se llamó Henequeneros de

Yucatan. Pero las máquinas desfibradoras, básicas para el procesamiento del henequen, se mantuvieron en poder de los antiguos "señores" de la tierra a pesar de algunos tímidos intentos de expropiación en 1942, pese a los cuales pronto fueron devueltas a sus originales propietarios.

A pesar de que la tierra ya no pertenecía a los grandes hacendados, el patronato estatal los continuó beneficiando. La época del llamado Gran Ejido Henequenero, controlado por Henequeneros de Yucatán, significó para los mayas un nuevo tipo de sistema patronal expoliador que los siguió despojando despojando del producto de su trabajo. En 1945 los ex-hacendados, dueños de las máquinas desfibradoras, recibían el 52% del valor del producto que procesaban. En 1951 el productor maya recibía 20 pesos por un macate (20 m²), mientras que el ex-hacendado recibía 78.70 pesos por la misma superficie (Benitez, 1968:141). Durante el periodo del Gran Ejido que se extendió de 1938 a 1955, los ex-hacendados, ayudados ahora por la burocracia estatal, continuaron estafando y despojando a los mayas quienes mantuvieron inalterada su situación de peones, a pesar de que la nueva retórica política que flotaba en el aire, les manifestaba continuamente que ahora ellos eran los dueños de la tierra.

Funcionó entonces el Gran Ejido como una inmensa plantación estatal, cuya población laboral, además de mantener a sus antiguos

amos, debía ahora mantener a un creciente sector de burócratas rapaces y venales, hacendados o descendientes de hacendados. En 1955 se decretó la disolución de Henequeneros de Yucatán, éstas son las palabras del funcionario encargado de realizar la transformación, cuando vió la situación de los trabajadores del Gran Ejido (Benítez, 1962:212):

"... Toda intervención del ejidatario en la industria henequenera había desaparecido por completo. Se le trataba como a un peón de los viejos tiempos y, lo que era todavía más grave, el tenía conciencia de que no era otra cosa que un peón. Nunca se le rendían cuentas. El patrón en turno se limitaba a ordenarle: "Haz esto, haz aquello" y vivía en la esclavitud, sujeto a las exigencias y a la codicia de un despótico dueño..."

A partir de 1955 el Gobierno Federal tomó el control de los ejidos henequeneros de Yucatán, colocándolos bajo el control del Banco Nacional de Crédito Ejidal. Pero el "contrato de maquila", la posesión de las desfibradoras, siguió en manos de los ex-hacendados, quienes tenían buenas razones para manifestarse más contentos con este sistema que con el anterior a la Revolución. En 1960 500 ex-hacendados obtuvieron un ingreso bruto de 47,000,000 de pesos en concepto de desfibración, mientras que 52,000 ejidatarios tenían que recibirse 71,000,000 de pesos (Benítez, 1962:236). Para 1963 se crea el Banco Agrario de Yucatán que reemplazaría al Banco

de Crédito Ejidal, y en el mismo año se funda la gigantesca empresa estatal Cordemex, empresa que centralizaría toda la producción industrial henequenera, instalando una serie de máquinas desfibradoras.

Desde la época antes mencionada, el Gran Ejido fue reemplazado por una serie de unidades denominadas Sociedades Locales de Crédito Ejidal. Su trabajo está organizado colectivamente bajo el control del Banco Agrario de Yucatán, el que les otorga créditos y les compra la planta maquilada en las desfibradoras de los "pequeños propietarios" (ex-hacendados) o en las del mismo Banco. Los poseedores de pequeñas parcelas ejidales individuales, desfibran sus plantas en la empresa Cordemex, o en las procesadoras de los "pequeños propietarios" quienes también suelen comprarle la producción (Arias, 1972:25). El sistema de créditos otorgados por el Banco, créditos imposibles de amortizar debido en parte a la crisis actual de la industria henequenera, hace del campesino maya un endeudado ante el nuevo patrón impersonal de quien recibe dinero y que le indica las tareas que debe realizar. El Banco determina el salario, elegantemente llamado "anticipo" y asigna los trabajos que deben efectuar los ejidatarios. Tal es, sintéticamente, la situación actual de los 74,490 ejidatarios mayas, distribuidos en 194 ejidos. A pesar de su aparente autonomía, la situación real es la de asalariados sub-pagados de la industria henequenera y así se consideran ellos mismos, tal como ha sido advertido por

Kirek (1976:513) en los siguientes términos: " La reforma agraria no ha cambiado la estructura de control sobre los medios de producción. Solamente ha cambiado el tipo de instituciones que ejercen ese control".

Los hacendados fueron entonces seguidos por Henequeneros de Yucatán, y éstos por el Banco Agrario y Cordemex, representantes de tres tipos de patronazgos; la explotación capitalista individual, el control estatal y el federal. El común denominador a nivel económico de los tres tipos de explotaciones, radica en que todas negaron o niegan la menor posibilidad de autogestión y decisión sobre la producción a los trabajadores mayas.

L.Barjau (1976:195) ha señalado que el campesino maya henequenero, "constituye un grupo social en diversos grado de transición hacia su plena proletarianización". Si bien resulta difícil medir en este caso concreto las consecuencias sociales y culturales del proceso de proletarianización, existen algunas evidencias que nos pueden proporcionar una aproximación inicial a la problemática. La zona henequenera contemporánea es en la que con mayor frecuencia tiende a producirse el tránsito étnico, en el cual la identidad de maya es negada como consecuencia de la internalización de la ideología discriminatoria del sistema. La migración rural-urbana (orientada hacia Mérida), tiene como uno de sus

polos la población de dicha área, lo que en ocasiones provoca la ruptura de las relaciones familiares y comunales con el pueblo de origen. El monocultivo henequenero ha impactado fuertemente el sistema organizacional maya, quienes se vieron privados de las tradiciones económicas, religiosas y sociales, ligadas al cultivo del maíz: del extenso complejo ritual maya yucateco, son contadas las ceremonias que aún se practican ya que perdieron funcionalidad todas aquellas relacionadas con el principal cultivo tradicional. Es decir; que los mayas henequeneros, además de haber sido sometidos a un bárbaro y enajenante sistema de explotación, fueron también desposeídos de la parte de sus tradiciones socio-religiosas vinculadas al maíz. Esto determinó la pérdida de la posibilidad de que sus demandas políticas puedan ser expresadas dentro del código mítico-profético propio, puesto que deben recurrir a los mecanismos políticos regionales, los que siempre están en manos del dominador.

Sin embargo, no debe suponerse que este proceso de proletarización y la consecuente tendencia deculturante, implica la definitiva destrucción de la identidad cultural de los henequeneros, ya que éstos recurren a una serie de estrategias para mantenerse como tales, entre las que ocupa un lugar importante el uso de la lengua. Prueba de lo anterior es que la población maya de la zona tiende a crecer y no a disminuir, como se puede apreciar en los

siguientes datos censales correspondientes a 1960 y 1970. Para 1960, sobre una población total de 418,347 habitantes de la zona henequenera (68.12 % del Estado), existían 26,877 (6.42%) monolingües y 137,910 (32.90%) bilingües, lo que arroja un total de 164,787 mayas que constituyen el 39.40% de la población de la zona, a lo que hay que agregar que el 65.60 de la población no-indígena residía en la ciudad de Mérida, por lo que la población rural era básicamente maya. Si comparamos estos datos con los de 1970, vemos que existen 21,402 monolingües (4.18%) y 184,844^{bilingües} (35.97%), lo que significa una suma total de 206,246 mayas (40.15%) contra un total de 307,527 no-indígenas (59.84%) en un 62.87% urbanos (193,364). Como vemos, si bien los porcentajes se mantienen más o menos estables, con una sensible disminución del monolingüismo, la población maya registró un aumento de 41,539 individuos .

La agricultura del maíz

La zona maderera del Estado de Yucatán posee una superficie de 90,318.80 hectáreas, contra 261,607 hectáreas dedicadas al henequén. La tenencia de la tierra es fundamentalmente ejidal y comunal, ya que existen 73,642.2 hectáreas ocupadas de esta forma, ante sólo 16,355.5 hectáreas de propiedades menores de 5 hectáreas y 317.1 de propiedades mayores de 5 hectáreas. El cuadro comparativo de la composición étnica de la zona en los últimos diez años (censales), presenta las siguientes características:

Area maicera 1960

Pob. Estado: 614,049
 Pob. A.M. : 177,842 (28.96%)

Monolingues: 35,720 (20.08%)

Bilingues : 84,199 (47.34%)

Tot. Mayas : 119,919 (67.43%)

No-mayas : 57,925 (32.56%)

Area maicera 1970

Pob. Estado: 758,355
 Pob. A.M. : 218,678 (28.83%)

Monolingues: 32,372 (14.80%)

Bilingues : 104,662 (47.86%)

Tot. Mayas : 137,034 (62.66%)

No-mayas : 81,644 (37.33%)

El cuadro anterior está confeccionado en base a los 42 muni
 cipios yucatecos, cuya producción es predominantemente maicera o,
 en muchos de los casos, exclusivamente maicera. Al igual que en la
 zona henequenera tienden a mantenerse estables, a pesar que se ad
 vierte una disminución del porcentaje total de mayas, atribuible a
 la colonización, así como un mayor por ciento de monolingues, que
 debe ser comprendido en función de la menor necesidad de interac-
 ción con la sociedad regional. No obstante la disminución del mo-
 nolingüismo, la población maya total aumentó en 17,115 individuos
 en el lapso de diez años, cifra relativamente baja en comparación
 al incremento de la zona henequenera, debida a la migración hacia el
 Estado de Quintana Roo en búsqueda de nuevas tierras.

Contamos con muy poca información sobre las transformaciones históricas de estas comunidades, ya que la mayor parte de las investigaciones de esta naturaleza se han centrado sobre la conflictiva zona henequenera. Pero lo que nos interesa destacar es el notablemente mayor grado de conservatismo, que se registra en las comunidades maiceras explicable en función de la naturaleza de sus actividades productivas. Aunque la economía maicera también está orientada hacia el mercado, sólo se vende aquella parte de la producción que supera las necesidades del consumo familiar, el que es complementado en mayor o menor medida por la caza. A pesar de su orientación mercantil, como producción sujeta a las alternativas del mercado, la agricultura del maíz presenta un alto nivel de ritualización, que orienta la vida socio-cultural de las comunidades que la practican. El mantenimiento de este tipo de producción, permite la persistencia de todos aquellos niveles de relación del hombre con la naturaleza y de éstos entre sí, relacionados con la tradición que define a las mayas como tales.

En el Yucatán prehispánico, la vida económica y cultural giraba en torno al maíz. Por ello, en el Yucatán maicero las deidades de la lluvia son aún enormemente importantes así como todos los rituales sociales ligados al cultivo. La plantación de maíz, como toda actividad que depende casi exclusivamente de

los azares del tiempo, está rodeada de un complejo sistema ritual, que tiende a controlar lo aleatorio de sus resultados. Por el contrario, el henequen casi no necesita agua y, por lo tanto, no depende desesperadamente de las lluvias. A pesar que los mayas cultivaban el henequen en pequeña escala antes de la Conquista, su producción no tenía mayor importancia en relación a las necesidades más importantes de la población careciendo, por lo que sabemos, de un sistema mítico-ritual que le sea propio. En cambio, y nunca se insistirá demasiado sobre ello, el mundo del maíz es el auténtico mundo maya, ya que es en la relación hombre-maíz donde la cultura maya teje sus metáforas ideológicas y las plasma en conductas sociales.

La diferenciación de las actividades productivas de la entidad, ha determinado entonces la existencia de dos configuraciones socio-económicas dentro de la etnia maya yucateca; las que denomináramos "henequenera" y "maicera" respectivamente. Esto no implica que la etnia se haya fragmentado en dos, ya que se mantiene lingüística y culturalmente uniforme, pero sí que se manifiestan lo que -tentativamente- podríamos llamar "subculturas" diferenciadas dentro de la etnia. Lógicamente, esta separación se refiere al plano sincrónico contemporáneo, ya que diacrónicamente la zona maicera es la que más correspondencia manifiesta con la línea de desarrollo tradicional de la civilización maya.

Como señaláramos, a pesar de la orientación mercantil, gran parte de la producción maicera se dedica al autoconsumo, tal como se desprende de la escasa monetarización de las comunidades maiceras. Trataremos de ilustrar lo anterior con una muestra de 11 municipios de la región central del Estado, con una población predominantemente maya de 28,791 personas (Fuente: Censo 1970):

Municipio	PEA%	AP%	I%	CS%
Cantamayec	33.0	90.2	3.5	5.6
Chankom	20.0	93.3	1.3	1.8
Chapab	25.3	94.4	1.9	2.5
Chikindzonot	29.3	94.5	.8	1.2
Chumayel	32.6	78.2	10.4*	3.5
Mama	30.4	81.8	3.3	3.3
Mani	32.1	80.2	11.9*	5.6
Mayapan	29.2	87.0	5.1	5.5
Sotuta	25.3	85.6	4.6	4.9
Teabo	30.5	73.8	11.5*	7.4
Yaxcaba	25.4	89.0	2.5	5.1
Yucalpeten	20.55	86.18	5.16	4.22

- PEA.- Población económicamente activa
AP.- Actividades primarias
I.- Industrias
CS.- Comercio y servicios
*.- Incluye las actividades artesanales

Sobre esta población fundamentalmente dedicada a las actividades primarias, el 65% percibió ingresos mensuales menores de 200 pesos, el 20% tuvo ingresos que oscilaron entre los 200 y los 500 pesos, un 27% se ubicó entre los 500 y los 1000 pesos, y sólo el 0.3% obtuvo ingresos de hasta 5,000 pesos. Resulta claro que la población maya sólo participa de las primeras tres categorías, lo que define sintéticamente las características de los sistemas de intermediación locales.

La estadística anterior, está referida a la zona maicera con siderada "más pobre" del Estado. En las zonas "más ricas", la presión desarrollista de las últimas décadas, ha modificado sen siblemente los hábitos de consumo de la población, obligando a las comunidades a una dependencia mayor con el exterior. Veamos el caso de algunos indicadores del consumo familiar anual de tres pueblos del municipio de Peto (Rivera, 1976:65):

	1950	1960	1965
Maiz	188 Kg.		166Kg.
Frijol	31 Kg.	27Kg.	23.8 Kg.
Cerveza	12.8 l.	30.7 l.	40.3 l.
Cemento	21 Kg.	40 Kg.	65 Kg.

Estas breves referencias estadísticas, sólo pretenden destacar el hecho de que las comunidades maiceras no son "autocontenidas", sino que mantienen distintos grados de dependencia respecto al sistema económico global, el cual tiende a aumentar la presión "modernizante" sobre las mismas.

Los H-Menob en el mundo de maíz

Nuestra investigación se ha centrado sobre los sacerdotes y shamanes actuales de la región maicera, quienes en la actualidad reciben el nombre de H-Men (El Hacedor), ya que es en dicha área en la que los herederos de los antiguos especialistas encuentran su verdadero lugar y función, colaborando en el mantenimiento de la tradición cultural como una barrera a la penetración exterior.

Tomando en consideración lo expuesto hasta el momento, resulta altamente significativo que en el área henequenera casi no se encuentren H-Menob (salvo aquellos específicamente curadores), mientras que en los pueblos de la zona maicera llegan a haber hasta una decena de especialistas en poblaciones pequeñas. Queda establecida de esta forma, la relación entre los especialistas mágicos y religiosos y el cultivo del maíz, así como la dependencia que las comunidades mantienen respecto a ellos, ya que el complejo y elaborado sistema ritual que acompaña a cada uno de los

pasos del cultivo del maíz, está siempre dirigido por un H-Men. De la misma manera; todos los rezos, acciones de gracia, ofrecimientos de primicias a las deidades del monte, de la milpa y del agua, son normalmente guiados por H-Menob. También todas las actividades económicas tradicionales como la caza, la cría de abejas y de algunos animales domésticos, presentan aspectos rituales que deben de ser conducidos por los H-Menob.

A pesar de que algunas de estas actividades tradicionales aún se practican en la zona henequenera, se realizan en mucho menor grado y su importancia económica es secundaria. Es interesante destacar que la cría de abejas se dá en las dos áreas, pero lo más frecuente es que sólo las melíponas (variedad de abejas criadas desde épocas prehispánicas) sean objeto de cuidados rituales, ya que las otras variedades son aún llamadas "extranjeras". Es en el área maicera donde más comunmente se pueden encontrar los "cozchos" (panales en troncos) de melíponas, idénticos a los que aparecen en las representaciones plásticas prehispánicas de H-Iabeh, la deidad tutelar de las abejas.

Podemos señalar entonces, que la concepción de los H-Menob con los ritos, los rezos y otras actividades económicas del

Área maicera, consolidan su importancia social contemporánea al convertirlos en figuras claves por su control ritual de las condiciones de posibilidad de la producción. Pero la importancia de los H-Menob no depende sólo de su papel en la economía, sino que también la cultura le otorga la capacidad para brindar las condiciones de posibilidad, para que la vida individual, familiar y social se geste dentro del marco cultural establecido. Objetivo que cumple, a través de su participación en las ceremonias y rituales vinculados al ciclo vital.

En atención a los comentarios anteriores, creemos necesario referirnos con algún detenimiento a los rituales dirigidos por los H-Menob y a ciertos contenidos de los mismos, que permitirán una mejor comprensión de su rol social, así como de su papel en el mantenimiento de la solidaridad y de la conciencia colectiva de su comunidad. Preferimos entonces exponer algunas de las funciones de los H-Menob mayas, antes de pretender caracterizarlos en relación a la antigua clase sacerdotal, objetivo este último que intentaremos cumplir en el capítulo próximo.

Para no abusar de los aspectos descriptivos, que serían reiterativos, haremos como ejemplos solamente dos rituales, en los cuales encontraremos manifestado lo individual, en un caso, y lo colectivo en el otro. Hablaremos entonces del K'ex y del Ch'a Chane los que, a grosso modo, pueden ser califi

cados como ritual de protección individual y ceremonia de pedido de lluvias respectivamente. La relación que nos importa destacar entre estas ceremonias se establece a varios niveles, a pesar de que una está dedicada al individuo y la otra a las plantaciones de maíz, ya que en ambas se advierten elementos conectivos que parten de la noción de interrelación que unen al hombre y al maíz. Ya Redfield (1944:371), había señalado la existencia de "un paralelo tácito entre la fiebre enfermedad del hombre, y la sequía, fiebre de la milpa", puesto que incluso el mismo tipo de plantas "frias" se aplican tanto para la cura de la fiebre humana como para los rituales de la sequía. Quizás no se pueda hablar en un sentido estricto de una "identidad" entre el hombre y el maíz, a pesar de que en la antigua mitología registrada en el Popol Vuh, el hombre fué creado de maíz, pero lo que sí resulta evidente es que existen leyes comunes que los rigen a ambos y que los sacerdotes y shamanes pueden actuar sobre dichas leyes.

Pasaremos entonces a referirnos al K'ex y al Ch'a Chac, para luego analizar tanto el paralelismo estructural entre ambos, como sus funciones sociales orientadas por la participación de los H-Mench quienes actúan como el puente de comunicación entre los hombres y las deidades de la naturaleza. Finalmente, veremos que la manera característica como se estructuran en un sólo

complejo cultural todos estos factores, nos permite ver el lugar original que se asigna a los personajes cruciales actuantes (H-Menob) dentro de la cultura de resistencia. Complejo cultural que excluye cuidadosamente la posibilidad de replicar en su seno, la estructura del sistema colonizador que combate.

El término Ke'x, según el Diccionario de Motul, significa "cambio". Esta denominación se debe a que el ritual implica, fundamentalmente, el cambio o extracción del "mal aire" que es tá afectando a un individuo. A su vez, el K'ex también puede ser realizado para proteger al paciente contra la influencia de los "aires" o para agradecer a las potencias de la naturaleza por la salud del individuo. Redfield y Villa Rojas (1934:174) calificaron al K'ex como una promesa hecha a los vientos para que éstos abandonen a su víctima, pero en realidad no se trata de un ritual pasivo sino activo, en el sentido de que pretende actuar directamente contra ciertas potencias de la naturaleza.

Al pensar, los "aires" afectan principalmente al Ah Canul, al Guardián o alter ego inmaterial del hombre, percibible a veces sólo como una sombra. En palabras de los informantes: "a veces puedes escuchar a tu Ah Canul cuando andas sólo en el monte, es el cuidador, el guardián de cada uno". El número de Ah Canulob que posee cada individuo resulta difícil de establecer con claridad, puesto que se mencionan de uno hasta cuatro de

acuerdo con los distintos informantes, pero todos coinciden en señalar que las mujeres poseen más Ah Canulob que los hombres. Se define de esta manera el K'ex como una ceremonia típicamente shamánica, en la cual el H-ñon entra en contacto con un aspecto puramente material de la vida humana, a la vez que con los también inmaterialles "aires"; agentes y vehículos de las enfermedades. La terapia shamánica consiste en establecer cuál es el "aire" específico que está afectando al ser humano (o mejor dicho, a su Guardian) y exorcizarlo para que lo abandone. En el Ritual de los Macabs, manuscrito maya colonial traducido por Roys (1965), aparecen numerosas fórmulas destinadas a identificar y exorcizar a los "aires", lo que da cuenta del carácter prehispánico de la práctica¹.

Es posible que al abandonar el cuerpo humano, el "aire" exorcizado pueda llevarse consigo al Ah Canul afectado, ya que algunos informantes shamanes afirmaron que: "cuando la persona está tan grave que está cansada de vivir, se puede llegar a hacer un K'ex tan fuerte que llegue a cambiar su espíritu, cuando se hace ese cambio la persona cambia también de personalidad". Esto parece indicar que ciertos K'ex consisten en cambiar un alter ego o fardo por otro uno, restituyendo así la salud a su propietario. Siempre se corre el riesgo de que el cambio afecte definitivamente al individuo ya que: "si toma un Ah Canul bravo y era tímido, él (el enfermo) será bravo, cambiará su personali

dad". El hombre no puede actuar sobre su (o sus) Ah Canul, sólo el H-Men, con su capacidad shamanica de vincularse con el mundo de lo "sobrenatural" (definido conceptualmente en términos de la dicotomía occidental), puede establecer la conexión. Pero tampoco el H-Men puede por sí sólo actuar sobre su "Ah-Canul y los aires" que lo afectan, ya que cuando él mismo es víctima de los "aires", debe recurrir a otro H-Men. Esto implica que el H-Men no posee un control real sobre los aires, sino que sólo actúa como un intermediario ante las potencias encargadas de alejarlos.

Si bien sólo un H-Men puede identificar y exorcizar a los "aires" productores de las enfermedades, existen una serie de K'ex de menor importancia que presentan distintos efectos y que pueden ser realizados por diferentes personas. Estos K'ex de menor importancia constituyen lohi o "bendiciones" (en el sentido de aseguramiento protectorio para el cuerpo humano: "de la misma manera que hay lohi, bendiciones, para la milpa, también se hace lohi para la gente". Por ello, al nacer un niño se realizan varios K'ex. El primero lo realiza la misma partera que trae al niño al mundo, realizando algunas ofrendas en el altar familiar, ritual que recibe la denominación de mambi k'ex, K'ex comprado. Luego, los parientes del niño efectúan un segundo K'ex matando un pollito sobre la cabeza del niño, ave que luego es comida por todos los participantes, puesto que se supone que las deidades

ya se han alimentado de la esencia vital del animal muerto, por lo que esta carne puede ser después ingerida por los hombres: " los Dioses comen las almas, no necesitan comer la carne". Luego de esto, se hace un tercer K'ex para la parturienta, en el cual debe participar un especialista religioso. El H-Men mata una gallina sobre la cabeza de la mujer, y la gallina al morir (su esencia) se lleva todos los "malos aires" que puedan estar acoschando a la paciente, aprovechándose de su debilidad. Habitualmente estos K'ex van acompañado de una "limpia"², para la cual se usan varas de sipche'³, con las que se hacen cruces sobre el cuerpo del paciente. La sólo realización de dichos K'ex, implica también un agradecimiento al Mahal Dios por la salud del niño y de la mujer.

Para los K'ex de mayor importancia los preparativos son mucho más complejos, presentando una estructura ritual rígidamente definida. El altar familiar del paciente es utilizado para confeccionar la mesa de ofrendas, la que se cubre con un arco formado por ramas de ha'abin⁴. Bajo dicho arco se colocan 13 pequeñas tortillas de maíz (mehen hua), 13 lek (recipientes de calabaza) que contienen el guisado de la gallina que se mata previamente, 13 xcar (pequeñas jicaritas), 13 tuti hua (panes de maíz envueltos en hojas de plátanos y cocinados en horno subterráneo) y 13 jicaras de macá (bebida ritual de maíz cocido y agua, no contiene alcohol). El H-Men da 13 vueltas a la casa del paciente

santiguándola y asperjándola con la bebida bendecida (zacá). Luego reza sobre el cuerpo del enfermo y realiza la "limpia" del mismo con ramas de sipche'. Después de estos sale de la casa y da 13 vueltas, en dirección contraria a la de la primera vez. Esta reiteración del número 13, aparece como una clara evocación a las 13 deidades celestiales del supamundo maya, los Oxlahún Ti Ku. Luego de terminada la ceremonia, las tortillitas (mehen huá) junto con 13 huevos son arrojadas al monte para alimentar a las deidades tutelares de la naturaleza. Los rezos que interpreta el H-Men durante el K'ex, constituyen llamados al mensajero de la máxima deidad para que éste baje a la tierra. Dicha petición nos fue definida en los siguientes términos, los que constituyen una fórmula que transcribiremos textualmente:

Ki	th'anbil	Yumbil	ox	u	tal	chan
Dulce	hablar	Dios	tres	veces	vieno	pequeña

mucui	u	mistic	u	beol	Yumbil
tórtola	para	limpiar	el	camino	de Dios

Es posible que existan dos niveles de interpretación para esta fórmula. En primer lugar puede ser comprendida como un llamado al emisario de la deidad (en este caso la tórtola) para que limpie el camino de Hahal Dios, a fin de que su poder pueda llegar hasta donde es esperado. El segundo nivel, radicaría en

considerar que el pájaro aludido es en sí el poder de la deidad y que vienen a limpiar el "camino de Dios", siendo este último término interpretado como una metáfora para aludir a la humanidad. Ante la duda, preferimos optar por la primera interpretación, por recordar las formas más comunes de la práctica shamánica.

Con esta invocación, el pájaro mensajero de la deidad se hace presente, por lo que todos los habitantes de la casa donde se realiza un K'ex, se benefician con la protección de la presencia de lo sagrado. Como es común en los rituales, la violación de las normas de los mismos puede ocasionar los más terribles castigos a los trasgresores. En Sabán, al oriente de Yucatán, todavía se habla del caso de un hombre que preparó los panes (tuti hua) en el fuego, en lugar de hacerlo en el horno subterráneo (pibinal), lo que le provocó la muerte en manos de las deidades de la naturaleza, los Yuntzilob).

Dentro del proceso ritual, el H-Hen utiliza preferentemente ramas de sipche' para limpiar el cuerpo del paciente, las que son mojadas en agua y cambiadas cada vez que se supone extraído un "aire" en particular. Otra práctica común para desalojar a los "aires", consiste en realizar pequeñas sangrías en el enfermo, mediante insicciones realizadas con colmillos de serpientes, orificios que otorgan un punto de salida para " que se

vaya el aire, se vaya el humo".

Trataremos entonces de sintetizar el concepto de K'ex, definiéndolo como un ritual que implica necesariamente la comunicación con seres espirituales y en el cual se utilizan las "esencias" de los objetos y alimentos rituales, ya que éstos nunca son ingeridos por el paciente. Como señaláramos, se trata de una ceremonia típicamente shamánica, destinada a reestablecer la armonía de un individuo con las potencias de las cuales depende su salud. Dentro de la concepción maya de la enfermedad, ésta siempre es considerada como un castigo por una falta o violación, al código social que rige las relaciones del individuo tanto con su comunidad como con la naturaleza. Ocupando este código un papel central dentro del complejo cultural que define a los mayas, el reestablecimiento de la salud individual implica una "reinscripción" del individuo dentro de su complejo cultural. El castigo, la enfermedad, es una llamada al orden hecha al individuo por las potencias que actúan como "vigilantes" del complejo cultural, vigilantes que por su carácter sobrenatural se encuentran más allá de cualquier posibilidad de manipulación por parte de la sociedad colonizadora. El agente del reestablecimiento de esa armonía (orden) a nivel individual es el H-men, sin el cual el paciente sería incapaz de contrarrestar el poder de las fuerzas a las cuales está sometido. Dentro de este sistema se puede

situar estructuralmente al II-Men como un mediador, entre el complejo cultural y las potencias de la naturaleza, ya que también carece de control directo sobre estas últimas.

A este nivel de la reflexión resulta oportuno señalar que para la concepción maya del universo, la distinción occidental entre "natural" y "sobrenatural" resulta inexistente. De la misma manera, la distinción entre natural y cultural presenta fronteras sumamente ambiguas, ya que estas aparentes antinomias encuentran su resolución en una noción de realidad indisolublemente ligada a una experiencia potencializada del universo. Ya Redfield (1944:146) había advertido este hecho, al que intentó definir en los siguientes términos:

"...Cuatro son los términos principales que definen el mundo terrenal dentro del cual se mueve el hombre: el monte, el cenote, el pueblo y la milpa. Los dos primeros son de la naturaleza; como si dijera de los dioses, mientras que el pueblo y la milpa son obras del hombre, sacados de la naturaleza con el permiso y la protección de los dioses..."

A esta reflexión de Redfield, se podría agregar que los mayas, conscientes de que el préstamo sigue perteneciendo al dador, tratan de cumplir con todas las normas que garantizan la continuidad de la relación entre hombres y deidades, ya que

estas últimas se encuentran siempre dispuestas a castigar cualquier transgresión a dicha relación. De allí la importancia del único individuo que conoce el código capaz de garantizar ritualmente el cumplimiento de la relación transaccional, así como de restablecer el orden perdido por cualquier violación -voluntaria o involuntaria- de la misma; el Hacedor, el H-Men.

Así como a nivel individual el H-Men asegura esa relación en la ceremonia del K'ex, a nivel colectivo dirige el ritual que estabiliza las relaciones de una comunidad con las potencias de la naturaleza; el Ch'a Chaac. El Ch'a Chaac (traer la lluvia) congrega a comunidades de individuos en número variable; puede incluir tanto a todos los habitantes de un pueblo pequeño, como sólo a los habitantes de un barrio de un pueblo mayor o a un grupo de familias emparentadas entre sí. No existe una comunidad fija de participantes del ritual: habitualmente un grupo de vecinos o de familias deciden realizarlo en forma conjunta, cuando la sequía así lo exige, para lo que acuden a un H-Men de probado prestigio (Gran Maestro) para dirigirlo.

Uno de los miembros de la congregación ceremonial es designado, u ofrece espontáneamente su solar o su milpa, para la realización del ritual. Desde algunos días antes del destinado para la ceremonia, los participantes comienzan a llevar su aporte

para las ofrendas que se colocaran sobre la Hohoch Mesa (Gran Mesa) que servirá de altar para el culto. Habitualmente estas ofrendas consisten en pavos, maíz, cigarrillos, leña, hojas de plátano, pepita, etc. de acuerdo a las posibilidades económicas de cada uno de los participantes. La mesa de ofrendas es similar a la del K'ex, pero de dimensiones mucho mayores. No encuentra cubierta por un doble arco de ramas de sipche' y en ella está colocada una cruz, así como los recipientes que contienen los animales ya guisados y que fueron sacrificados por el H-Men en la madrugada del día señalado. En dos de los casos observados, los animales fueron cuatro pavos, cada uno de los cuales fue ofrecido a un punto cardinal, antes de ser muertos por el H-Men oficiante.

La mesa de ofrendas presenta contenidos simbólicos manifiestos, que son claramente explicados por los H-Menob. La superficie de la mesa representa el "pueblo de los Chacob", las deidades de la lluvia. Los arcos de hojas y ramas que se colocan protegiendo la mesa, son considerados "virgenes" (puros) ya que no están confeccionados con plantas comestibles para los seres humanos, las que por lo tanto pertenecen directamente a las deidades de la naturaleza. A la vez, estos arcos proporcionan sombra a la mesa para reproducir el mundo de los Chacob, ya que estos salen sólo cuando hoy sobra, al igual que el

ciclo antes de llover. Las cuatro patas de la mesa simbolizan a los cuatro Bacab (los sostenedores del mundo), a los cuatro puntos cardinales y a los cuatro Chanaab que son invocados anteponiendo a sus nombres el pertonociante al punto cardinal respectivo: Lakin Yum Chaac, Chaktin Yum Chaac, Nohol Yum Chaac y Homan Yum Chaac (Chaac Dueño de Oriente, Chaac Dueño del Occidente, Chaac Dueño del Sur y Chaac Dueño del Norte).

Antes del ritual la portada del templo es exclusivamente masculina, con el objeto de asegurar la abstinencia sexual necesaria para el mantenimiento de la pureza que requiere la sacralidad del acto. Sin embargo, las mujeres de los concurrentes participan de una forma colaboral, reuniéndose en un cobertizo vecino al claro donde se realiza la ceremonia, donde se dedican a preparar las tortillas para la comida colectiva con la que concluirá ésta. Mientras la ceremonia se realiza, las mujeres narrancen en esta cocina, conversando en torno a los sucesos del año y narrándoles cuentos a las más jóvenes.

Los hombres se dedican a preparar panes de maíz en un horno subterráneo (pibinal) y a narrarse cuentos e historias antiguas. En oportunidades las conversaciones pueden ser jocosas, pero muchas veces versan sobre oportunidades en las que los Yumtxilob (Los Señores de la Naturaleza) se hicieron visibles ante alguna mortal. Mientras los hombres conversan

y cocinan, el H-Men oficia ante el altar, sólo asistido por un H-Men de menor categoría que se desempeña como su ayudante (ita'oc). El oficio consiste en numerosos rezos e invocaciones a los Chacab, a la vez que se arroja balché⁵, el licor sagrado, hacia los cuatro puntos cardinales. Nadie se aproxima a escuchar los rezos del H-Men, pero cuando un hablante de maya lo hace, normalmente manifiesta no poder entender bien el lenguaje que éste emplea. Los aspectos mágico-simbólicos del ritual son bastante significativos, puesto que atados a las patas de la Mesa de Ofrendas se encuentran cuatro niños, que croan como ranas, tratando de reproducir el clima que reina antes de la lluvia.

La Mesa de Ofrendas aparece revestida de una sacralidad especial, al punto que todos los participantes del Ch'a Chac deben recibir después una "limpia", puesto que estuvieron dentro de la zona del "ruido de los Chacab". Se produce lo que podríamos llamar un "ecostigmo de potencia": la cercanía de lo numinoso genera una serie de influencias cuyo signo -positivo o negativo- siempre es ambiguo para el hombre, el que debe preservarse de las posibles consecuencias. El ritual implica establecer una comunión con los Chacab, puesto que al concluir el signo y antes de realizar la "limpia", cada participante debe recibir una especie de comunión de pedacitos ante el altar,

o ingerir una jicara de balché. Al terminar la comunión, el H-Men santigua al comulgante realizando la señal de la cruz con un vaso tapado en cuyo interior se encuentra un zaas tun (piedra de la claridad, utilizada en la profecía). Esta aparente señal de la cruz nos fue explicada de la siguiente forma: los cuatro primeros movimientos que tocan la frente, los hombros y el pecho, son para nombrar a los Chaacob de los puntos cardinales y el quinto movimiento, en el que llevan la mano a los labios es para "traer" a Chaac. Juego de este último acto, el ritual con cluye con una comida colectiva y con abundantes libaciones de balché por parte de los congregados.

Ya José Thompson (1974:343) ha señalado el carácter prehispanico de esta profecía contemporánea, comparando el ritual actual con la ilustración que aparece en el Códice de Madrid (:31), en la cual cuatro ranas (no) rodean a un Chaac de cuyo cuerpo mana un torrente de agua. El mismo autor, como casi todos los que se han referido a esta ceremonia, le atribuyen características de "magia simpática" siguiendo la clásica formulación de Frazer. Pero, en nuestra opinión, este tipo de manifestación ritual implica que tanto el individuo como la comunidad, se "introducen" en el mundo de los Chaacob mediante la reproducción del mismo, para así tener posible la comunicación con éstos.

La ceremonia no constituye solamente un pedido de lluvias, a pesar de que este sea su contenido expreso más visible. Representa también una comunicación de los hombres con las deidades de las que más directamente dependen y las que, al regular el ciclo productivo, regulan también gran parte de la vida social. Esta comunicación nos fue descrita en los siguientes términos: "Cuando se hace nuestro rito, él le cuenta al Hahal (Verdadero) Dios cómo estamos nosotros, cómo es que vivimos aquí en la tierra". Se trata entonces también de una comunicación colectiva, posible gracias a la intermediación del H-Hen oficiante, en la cual la comunidad reafirma su identidad como tal.

Por otra parte, la ceremonia hace colectiva la angustia individual por la falta de lluvias. Las ansias individuales resultan así de la angustia colectiva por el resultado de las peticiones. Se trata de una comunicación colectiva que refina a la comunidad. La comunicación colectiva refina a la comunidad de participantes en el rito. Así, el H-Hen, quien actúa de esta manera como el viceroy representante no sólo de los hombres con las deidades, sino también de los hombres entre sí. Se establece así una estructura de comunicación, que define a la comunidad de participantes como miembros de un sistema de interacción simbólicamente organizado, y basado en la presencia de un código cultural común que permite la acción solidaria.

Vemos con estos breves ejemplos, que a nivel ritual es donde más claramente se puede apreciar la importancia social de los H-Menob actuales de Yucatán. Los ritos resultan básicos para la solidaridad social, para la seguridad personal y para la continuidad cultural. A nivel individual el rito del K'ex, representa una respuesta para la inseguridad creada por la presencia de potencias negativas portadoras de la enfermedad y de finidas como "aires". Pero a la vez, implica una reafirmación del papel que el individuo debe jugar dentro de la sociedad y del complejo cultural específico, ya que dichas potencias castigan toda infracción a las normas sociales y culturales. Sin la presencia de los H-Menob, los hombres se encontrarían sólo ante los "aires", sin la capacidad de reestablecer el equilibrio perdido por la transgresión.

A nivel colectivo, esta relación de dependencia de la sociedad con sus especialistas mágicos y religiosos, resulta aún más obvia. Sin el ritual agrario, la solidaridad social y una multitud de nociones culturales, carecerían de la expresión simbólica que las manifestara y, al transmitir las de generación en generación, las perpetuara. No resulta sorprendente entonces que el área maicera de Yucatán sea aquella en la que más abundan los H-Menob, ya que todo el sistema de conductas relacionadas con la milpa generan una serie de representaciones

colectivas de las mismas, que necesitan expresarse y comunicarse simbólicamente a nivel ritual. La manifestación ritual del conjunto de relaciones que unen al hombre con el maíz y a los hombres plantadores de maíz entre sí, exhibe la base estructural de esas relaciones y refleja la conciencia colectiva de las mismas. Los símbolos de dichas relaciones constituyen un dato fundamental para el mantenimiento del complejo cultural maya, ya que colocan un aspecto central de la vida socio-cultural, fuera del alcance de las presiones "modernizantes" de la sociedad dominante. De allí el papel destacado que ocupan los conocedores de todo el complejo código simbólico y ritual, los H-Meneb, cuya intermediación permite que las conductas colectivas se orienten hacia objetivos propios y por los canales culturalmente definidos como adecuados.

NOTAS DE FIN DE PAGINA CAP. VI

- 1) Lopez Austin (1972:403-4), ha demostrado que, si bien los conquistadores españoles poseían también un concepto cultural respecto a la relación de los "aires" y las enfermedades, la concepción mesoamericana es previa a esta influencia colonial.
- 2) El término "limpia" alude a la práctica terapéutica, generalizada en todo el ámbito mesoamericano, de limpiar el cuerpo de un enfermo con romas de diversas plantas para favorecer su curación.
- 3) El sipche' (*Bunchosia swartziana*) es una planta que presenta numerosos usos ceremoniales. Según Barrera Marín (1976: 309-10) sipche' significa "El Arbol del Zip", siendo Zip la deidad protectora de los venados, dentro del complejo de los Señores de los Animales existente en la cultura maya. Como antidoto de los males vientos el sipche' es utilizado en ceremonias tales como el Ich Corral (ceremonia protectora del ganado), en el Hats'pach (flagelamiento de las espaldas), para estar los cartuchos de la escopeta cuando se va a cazar venados, y, en general, para todos los aspectos ceremoniales que impliquen purificación.
- 4) El Ha'abin (*piscidia communis*) es también de uso ritual generalizado. Barrera Marín (1976:304-5) advierte que se utiliza tanto para medir la "temperatura" de la tierra, como para cubrir los altares o como hisopo para asperjar zacá y balché.

- 11
- 5) La preparación del Balché está sujeta a un delicado proceso. Sólo el H-Men puede preparar el fermento de corteza y miel, al que se añade suhuy ha (Agua Virgen) de algún cenote que no haya sido profanado por la presencia de mujeres. En el libro de los Libros de Chilam Balam (:116) se hace mención a los Ah N'ol Box, juntadores-de-cortezas-para-preparar-el-vino-ceremonial, y hasta el presente los H-Menob llaman molboxob a los que los reúnen las cortezas de balché para preparar el vino. Barrera Vazquez (1972:184) hace notar que el término molboxob es una expresión sagrada sólo utilizada por los H-Menob ya que es popularmente desconocida.

VII.- LOS HEREDEROS DEL ALTO CONOCIMIENTO

En el Yucatán contemporáneo, el nombre genérico que designa a los especialistas mágico-médico-religiosos es el de H-men, 'el hacedor'. Thompson (1975:214) los considera como antiguos dirigentes religiosos de los pueblos, que sobrevivieron a la destrucción del clero superior durante la invasión española. Morley (1972:173) no abre juicio sobre su relación con la antigua clase sacerdotal, limitándose a señalar su existencia. Redfield y Villa Rojas (1934:74-77) en su estudio sobre el pueblo de Chan Kom, hallan que desempeñan funciones de sacerdotes y shamanes calificándolos en estos términos:

"For all the important ceremonies dealing with the pagan gods, for the exorcistic rites, and in connection with the ritual curing of disease, their services are indispensable and allow of no substitution. Their knowledge is very special; it is acquired only after long novitiate periods; and there is a clear break between their knowledge and that of the layman. As this knowledge is esoteric, involving the occult and the holy, the h-men are persons set apart, a little uncanny..."

Pero, quienes son los H-menob?, shamanes y sacerdotes populares como lo indica Thompson?, o herederos del Alto Conocimiento

como parece desprenderse de la continuidad histórica de la institución?. Por nuestra experiencia concreta nos inclinamos ante la segunda posibilidad. Al igual que Ah-Kin el término H-men designa a toda una gama de especialistas, entre los cuales existen claras diferencias y jerarquías. Los más popularmente conocidos son los "yerberos", quienes utilizan un extenso surtido de plantas medicinales para la cura de las enfermedades. También hay profesionales de la adivinación -no curadores- por medio de los granos de maíz, quienes aún conservan la denominación de Ah-Iin. También existen Ah-botbat, profetas, predecidores del tiempo y adivinos de sucesos pasados, presentes y futuros, así como "medicos diagnosticadores" que indican cuál es el 'aire' que está causando la enfermedad y en ocasiones lo exorcisan, u orientan al enfermo hacia otro especialista para la terapia. Otros H-men actúan como masajistas encargados de expulsar aquellas enfermedades provocadas por 'aires' que se alojan en los músculos y 'demás cuerdas del cuerpo', los que son llamados Yoot' (frotador). Hay H-menob dedicados exclusivamente a la traumatología, en cuyo caso reciben el nombre de Uscinah-bac (hueseros). Una categoría muy compleja de H-menob, son aquellos a los que podríamos calificar de 'psicólogos', ya que sus funciones consisten en dar consejos ante los conflictos personales o emocionales que les plantean sus pacientes, estos 'psicólogos' entran en la categoría de Hohoch Maestro (Gran Maestro) y como tales se los nombran.

Cualquiera de estos H-menob, en medida correspondiente a su importancia y a su prestigio adquiridos en el desempeño de su papel, pueden actuar como dirigentes de los rituales colectivos dedicados a la agricultura, a la caza, a la cría de abejas, a la petición de lluvias. El H-men facultado para dirigir esta última ceremonia se encuentra ya en la categoría de Hohoch Maestro. En síntesis, y sin entrar en detalles descriptivos que distraerían nuestra atención principal, el término H-men engloba a toda una serie de especialistas y dirigentes de lo mágico, curativo, ceremonial, psicológico y social. Dentro de estos especialistas existe una marcada jerarquización en base a su prestigio y eficacia, jerarquía que se manifiesta en los niveles de ceremonias colectivas que están capacitados para dirigir. Nos encontramos entonces ante una jerarquía sacerdotal que si bien no calificamos, por falta de datos referidos a la sociedad anterior a la Conquista, como continuadora directa de la jerarquía prehispánica, sí es posible suponer que estructuralmente se corresponde con ésta. Por otra parte no pretendemos determinar una continuidad inalterada del sistema sacerdotal, sino un sig tema dinámico de transformaciones y adaptaciones que, a grandes rasgos, aún recuerda en sus elementos fundamentales su origen. Consideramos entonces atinado afirmar, que el grupo sacerdotal actual se corresponde con el prehispánico, a pesar de todas las transformaciones y adaptaciones sufridas debidas a la clandestinidad de sus prácticas y a la pérdida del poder político que

acompañó a la caída de la jerarquía maya.

Para comprobar esta relación estructural, se hace necesario analizar algunos aspectos contemporáneos de la institución sacerdotal-shamánica y relacionarlos con el sistema prehispánico. Para ello recurriremos a los relatos de los propios H-menob actuales, de los cuales extraeremos una serie de denominadores comunes susceptibles de ser comparados con elementos equivalentes anteriores a la Conquista y/o coloniales. Dichos relatos han sido recogidos por nosotros en pueblos del centro, oriente y sur del estado de Yucatán, aunque por razones éticas obvias omitiremos el nombre de cada informante y el pueblo donde habita, ya que la transmisión de información de esta naturaleza está expuesta a severas sanciones sociales. Estas entrevistas fueron grabadas originalmente en maya y traducidas posteriormente al castellano¹, tratando de introducir la menor cantidad de elementos de distorsión posibles. Sólo hemos omitido algunas preguntas intercaladas en las mismas que harían perder coherencia a los textos resultantes.

Relato A

Ah- Kin² de aproximadamente 60 a 70 años

" Al principio nadie me enseñó a curar y a hacer el bien a la gente, fue el destino solamente, la suerte. Yo soñé, empecé a soñar desde los 35 años. El sueño no me produjo ninguna tristeza. En mis sueños vi a Hahal Dios (Verdadero Dios) y le hablé. Los buenos H-menob trabajamos sólo con el Hahal Dios. Hahal Dios no me reveló

todo de golpe, sino que fue poco a poco. Cuando comencé a soñar vi (waitic) a un Nohoch Mac (Hombre Grande), sus ojos eran verdes y su barba era blanca. No sabía su nombre, sólo lo ví y hablé con él. El sueño con Mahal Dios se repitió muchas veces, quedaba en mi cabeza y cuando amanecía lo recordaba. Ahora no sólo cuando sueño lo veo sino en cualquier momento que lo necesito. No sólo en sueños lo llamo sino también cuando estoy trabajando (curando o adivinando) para que trabajemos juntos. Cualquier cosa que yo hago la hago con él. Lo que veo en sueños no es un espíritu (sic) sino al Mahal Dios. Cuando yo trabajo sólo él está y no me deja hacer un trabajo mal; él se cuida. Yo me he entregado a él, por eso yo nunca llevo un aire malo. Por eso yo nunca acepto cuando me piden que haga un daño (por medios mágicos). Yo conozco dos formas de adivinar. Una se llama ilnah (ver) que se usa cuando tengo que buscar una cosa perdida o una persona perdida, así yo sé dónde está. Otra forma es la *suerte* (sic, en castellano), ésta sirve para adivinar el futuro; con sólo saber el nombre de la persona se puede adivinar el futuro. Para averiguar la suerte se usan 60 granos de maíz. La gente no sabe cuál es la categoría (importancia) de cada H-men, pero nosotros (los H-menob) sí sabemos. Así como hay sacerdotes en la Iglesia, así estamos nosotros los Ah-kinob. Los Ah-kinob trabajamos desde antes que los sacerdotes, desde hace mucho tiempo, presentando las comidas (entregando las ofrendas a las deidades). Así presentamos el Cha' Chanc (rogativa de la lluvia), el Huahí Col (comida de la milpa), hacemos

el kex (cambio). Yo no se cómo, mis conocimientos vienen de la naturaleza(sic). Hahal Dios es una verdadera persona, cuando yo lo veo es como si ya hubiera pasado (como una imagen fugaz?). Cuando yo le pido una cosa él me la enseña. Cualquier cosa que necesite pedir él me la ofrece, de día o de noche. Yo hablo con él con mis pensamientos, no con palabras. Pero ver a Hahal Dios no depende de mi voluntad, sólo es 'suerte'. Yo puedo hablar con los Yuntzilob (deidades de la naturaleza) pero no son ellos los que me dieron mi poder. San Isaac fue el primer H-Men, porque Hahal Dios le dió la órden de que hubiera H-menob en el mundo. El es casi igual a Hahal Dios y si yo lo llamo me puedo comunicarse con él. Hahal Dios fue el que me dió el poder, pero también muchas cosas aprendí de un Hohoch Maestro, también aprendí viendo como trabajaban los otros H-menob."

Relato B

H-Men, adivino y curador, 65 años

"Cuando era un joven creciendo en el pueblito de Suikak, salí una tarde para jugar volcey-ball. Estaba cansado, estaba corriendo detrás de una bola cuando mi mano bajó sola sobre una cosa brillante, la tomé y la guardé en mi bolsillo. Esa misma noche se la llevé a mi tío que era H-men, él me dijo que era un saas-tun (piedra traslúcida o que da claridad). Mi tío me preguntó dónde y cómo la encontré, porque era un objeto que todos los H-Menob necesitan poseer. También me dijo que eso indicaba que algo importante me

iba a suceder. Yo dejé el saas-tun con mi tío. Tiempo después un día salí yo a juntar el ganado; le estaba arrojando piedras a las vacas para que ellas siguieran el camino por donde yo quería llevarlas . Entonces tomé de mi lado una piedra cuadrada y me dispuse a tirarla, cuando la piedra me dijo -no me tires-. Yo miré a la piedra y vi que en el lado plano estaba dibujada una paloma con dos círculos en las alas. Entonces llevé la piedra a mi casa y la puse en la Mesa de los Santos (altar familiar). Y tomé la costumbre de prender una vela para la piedra cada noche. Así yo la guardaba como cosa sagrada. Uno de mis familiares me preguntó porqué yo hacía eso; prenderle velas a una piedra, pero yo le dije que no se preocupara que era una cosa que yo sentía hacer. A la edad de 18 años me casé y casi al mismo tiempo comencé a soñar. En mis sueños vi a un señor que era H-Men y que me comenzó a hablar. Después yo no tenía deseos de hablar con nadie de mis sueños, ni con mi esposa. Con el tiempo nació mi primer niña y con el tiempo se enfermó. Aunque yo la llevé con el doctor no se sanó, sino que se murió. Después nació un niño y ese hijo también se enfermó. Aunque yo lleve al médico no alcanzaron a curarlo; se murió. Al fin nació nuestra tercera niña y yo ya estaba muy preocupado. Por medio de mis sueños me estaban diciendo que yo tenía que ser H-Men, que tenía que aprender el trabajo de H-men. Entonces se enfermó la niña también, la llevé con el doctor y hasta con espiritista pero no se

curaba. Al fin mi esposa y yo la llevamos con un Nohoch Maestro. El nos dijo a nosotros que mi hija estaba tomada (poseída) por un aire muy malo y que tenía que morir. Yo le dije al H-Men que quería enseñarle algo y saqué de mi sabúcan (bolsa de fibra) mi piedra cuadrada. El H-Men la tomó y la miró y enseguida dijo que eso era lo que estaba matando a mi hija. Entonces yo le dije al H-Men que quería regalársela a él y el H-Men se puso muy contento pero no la recibió diciéndome que, en realidad, no lo pertenecía. Regresé a mi casa con mi familia y comencé a tener sueños cada vez más intensos. El H-Men que veía en mis sueños me decía que si yo no aprendía el trabajo de H-Men, mi hija iba a morir y que yo mismo estaba en peligro. Entonces me explicó que yo tenía que hacer un kek (cambio) para el que tenía que comprar gallinas a tres pesos cada una. En la mañana debía levantarme y salir de viaje para buscarlo a él, sin hablar con nadie ni hacer ninguna clase de pregunta. En la mañana me levanté y salí para Tixcacalcupul; cuando me acercaba al pueblo llegué a un lugar en donde había una casa semidestruída. Desde adentro de la casa escuché una voz que yo reconocí como la voz que me hablaba en mis sueños. Cuando entré en la casa y ví su cara (del ocupante) reconocí que era el hombre que aparecía en mis sueños. El habló conmigo como si me conociera a mí también. Me dijo la fecha en que debía hacer el kek y me recordó que debía seguir mis obligaciones de reunir las cosas necesarias para la ceremonia. Entonces me fuí para Xokencah y caminando por las calles ví una casa

donde había una gallina, entonces le pregunté a la señora de la casa si podía venderme una. Cuando le pregunté cuánto dinero costaba, me dijo que tres pesos y así seguí recorriendo el pueblo comprando las tres gallinas y todas a tres pesos cada una. Cuando estaba cerca la fecha del kex, la enfermedad de mi hija ya se había pasado a mi esposa; ella estaba muy grave. Llegó entonces un H-Men e hicimos el kex y el nos cambió a los tres y partió, diciéndome que si quería estar bien debía buscar un saas tun para defenderme, diciendo eso se alejó. Después de eso se quitó la enfermedad de mi esposa y se pasó a mí. Por eso yo decidí buscar mi saas tun. (aquí el informante dió por concluído su relato y nos mostró una piedra semi-transparente y una piedra rectangular, a la que calificó de 'fría'; desde que las volvió a poseer se dedica al oficio de H-Men)."

Relato C

Ah-Botbat de más de setenta años, Nohoch Maestro.

"Yotenía 13 años cuando fui al monte a cazar venados. Entonces yo pedí a Dios que me entregó un venado y se me acercó una paloma y toda la noche quedó cerca mío posada en las ramas de los árboles. Yo creí en Hahal Dios y fui y vine (pasó el tiempo). Así yo comencé a aprender, él me enseñó más y más. La paloma era una señal, Hahal Dios era el que me estaba enseñando. Cada vez que yo volvía a cazar veía la paloma. Yo pedí a Hahal Dios

que me regale la paloma para que ella quede conmigo. Entonces yo hice un ofrecimiento (oración y ofrenda) para proteger a mi milpa, a mi rifle y a mi casa. Yo me dí cuenta que Hahal Dios estaba pidiendo estas cosas de mí. Mi abuelo era H-Men pero a mí no me gustaba el trabajo de los H-Menob, y no me entregé a él para aprender. Pero cuando no quería hacer el trabajo de H-Men sufría de dolores de cabeza hasta el día en que comencé a hacer mi aprendizaje. Nadie podía quitar mis dolores, ni el kex, ni los doctores, ni nada, sólo cuando comencé a estudiar vino el alivio. Cuando yo terminé de aprender hice el Nohoch Rezo (Cha' Chaac) y así estoy trabajando hasta hoy. Hago las Grandes Oraciones y no cobro nada, porque estamos pidiendo a Hahal Dios que de vida a los hombres. Yo tengo 70 años y no me olvido, cada día, cuando amanece, yo entrego mis oraciones a Hahal Dios. Aprendí los rezos mayores de los libros (?) y así trabajo con Hahal Dios diariamente. Cuando estoy en el monte me siento en el tronco de un árbol, si estoy cansado, y sirvo a Hahal Dios. Cuando me levanto otra vez, ya tengo nuevas fuerzas para trabajar, así veo que él me da lo que yo le pido. La paloma quedó siempre cerca de mí en las noches como un mensaje de Hahal Dios. No era una paloma sino un enviado de Hahal Dios. Yo tuve sueños de los que no me olvido porque eran anuncios. Cuando estoy durmiendo me dicen cosas y lo que me dicen es lo que voy a hacer. La paloma es la que habla conmigo en mis sueños. Así yo me dí cuenta que cualquier cosa que pides a Hahal

Dios, él te la puede entregar. Así yo desde joven trabajo de Ah Bothat (Profeta, curador). Mi Santo Patrono es San Gabriel. Un Ah Bothat es uno que aprendió de parte de Hahal Dios y sólo con Hahal Dios trabaja. Antes no me gustaba el trabajo de H-Men, sólo después que apareció la paloma comencé a trabajar. Así yo preparo hierbas para curar a la gente, hago todos los ofrecimientos y el Cha' Chaac, doy masajes, soy partero, hago operaciones sin usar cuchillos né cortar a la gente, también corto los ombligos de los recién nacidos. Cuando nació mi primer hijo vi a la partera cómo trabajaba y desde entonces yo también sé como hacerlo."

Relato D

H-Men especializado en ritos de casa, 50 años de edad.

"Hace 27 años que entregué mi primer mesa a Hahal Dios (mesa de ofrendas) y desde entonces hago el Santo Trabajo. Yo solamente hago rogativas, no curo a la gente, otros H-Menob lo hacen por que los doctores azulob (extranjeros) no pueden saber más que Hahal Dios. Con el Poder se puede defender uno. Los doctores azulob son muy caros, por eso los macehuales no nos podemos atender con ellos. Mi trabajo es hacer Ilmah (percibir, ver, en sentido de adivinar) con mi saas tun. Cualquiera enfermedad que tienes; cualquier falta que tienes con Hahal Dios, yo puedo ver cuál rogativa es la que necesitas; si mehi solar (trabajo para

la casa), o mehi col (trabajo para la milpa), o mehi cali ta (trabajo para el pueblo). También puedo hacer kex, todo depende del castigo que te está matando. Aquí en la tierra hay muchas faltas con Nahal Dios. Ahora yo casé no trabajo porque estoy muy viejo; todos mis pensamientos están puestos en la Santa Gloria. Ya hace muchos años que se murió mi Nohoch Maestro (el H-Men que lo enseñó). Yo no tenía pensamientos de entregar la Santa Mesa, pero vino una señal a mi una vez que fui a Tancab a ganar dinero. Cuando salí de mi casa todos estaban sanos, pero llegó un amigo avisarme que mi hija estaba enferma. Cuando regresé, vi que ella estaba muy grave. Resultó que los Yuntzilob (los dueños o señores de la naturaleza) habían llegado a mi casa. Varios H-Menob habían estado rezando y pidiendo ayuda de los Yuntzilob, pero el mal aire no soltaba a mi hija. Yo hice el kex para ella y también un lubí (bendición), y entonces se curó. Desde entonces me di cuenta que aprender era mi camino dado por Nahal Dios. Al tiempo yo tuve una enfermedad y el H-Men que me atendía me dijo que si yo no entregaba mi Mesa me podía poner más grave. Yo le dije que no sabía entregar la Santa Mesa, pero el H-Men me dijo que Nahal Dios me iba a dar las palabras para orientarme y así sabría hacer los rezos. Así, poco a poco, comencé a decir las Santas Palabras y así quedé, ese fue mi destino. Pero no se me enseñó la Santa Medicina (cura con hierbas) sólo rezos. Los Yuntzilob habían entrado a mi casa y enfermado a mi

hija, por eso, por necesidad me hice H-Men. Así fui aprendiendo hasta que los Hohoch Maestros Hilario Tun e Hilario Chi (ya fallecidos) me entregaron mi Lek (recipiente de corteza, distintivo del H-Men ya "graduado"). Casi siempre trabajo con los cazadores. Cazar es una cosa delicada, porque si te descuidas te puede pasar una desgracia cuando estas en el monte. Cuando se hace el Lohi-son te cuidas de cualquier desgracia. Desde que ayanece hasta que anochoce así es la cosa con los cazadores. Los Ah-Canulob te cuidan cuando sales a cazar, los Ah-Canulob (alter ego) salen a tu lado. Si desconfías de ellos o no los entiendes ellos te pueden dañar. Los Ah-Canulob son como sombras. Los Ah-Canulob son los Balamob (aspecto sagrado, oculto) de la gente.

Relato E

Aprendiz de H-Men de 33 años, ya es Yoot' (masajista) y traumatólogo, Uscinah bac, .

"Yo estoy buscando mi propio camino para llegar a ser H-Men. Cualquiera hombre puede llegar a ser H-Men si tiene la voluntad de aprender. Yo ahora estoy aprendiendo por las cartas. Ya soy masajista y componedor de huesos. El cuerpo humano está compuesto de cuerdas, cuando alguna de estas cuerdas se enfría es necesario que entre el calor dentro de ellas. Ahora estoy aprendiendo solo, pero mi maestro es N.H., él me va a entregar mi Lek cuando yo esté preparado, cuando sea el momento en que ya me consideren H-Men. Llegaré a

recibir mi Lek, cuando ya sea reconocido por toda la gente del pueblo. Por ahora estoy curando a mis familiares y amigos y dando consejos. Para curar es bueno usar marihuana, que es muy buena en cualquier preparado de hierbas. La marihuana es la 'Hierba de Dios'. Porque cuando Habal Dios fue crucificado, su cuerpo fue enterrado, pero su espíritu salió de su cuerpo y recorría el mundo. Mientras su espíritu recorría el mundo, cogía hierbas que crecían al lado de su camino y con ellas se limpiaba las heridas de las manos. Después de limpiarse las heridas las arrojaba a un lado, allí esas hierbas crecieron de nuevo y se convirtieron en Marihuana. Por eso la marihuana está bendecida por la sangre de Dios. En mis sueños aprendo muchas cosas, por que cuando estamos despiertos tenemos como un espejo de cristal en los ojos, cuando nos dormimos este espejo se retira y podemos mirar a través de los objetos. Es igual que cuando se mira con el saas tun, se puede ver todo lo que cuando estamos despiertos no se ve."

Resulta conveniente señalar, que estas entrevistas representan sólo una selección de la totalidad de las realidades con H-Menob yucatecos. Pero de todas aquellas entrevistas que no reproducimos aquí, aunadas a numerosas conversaciones no grabadas (la mayoría de los casos), así como a la observación de diversas prácticas rituales, surgen numerosos elementos que pueden ayudar a complementar estos relatos, dentro de nuestros fines comparativos.

En casi todos los casos, el sueño aparece como un elemento fundamental en la iniciación y en la práctica profesional de los especialistas. De la diferencia entre sueño y vigilia como estados alternos de conciencia, da cuenta la excelente y sintética descripción proporcionada por el último informante (relato E), al considerar a la vigilia como "un cristal ante los ojos". Tomando entonces al sueño como indicador, vemos que podríamos clasificar al conjunto de especialistas dentro de la categoría shamánica, puesto que un estado diferente de conciencia les permite obtener información y conocimientos de índole "sobrenatural". En este caso el sueño actuaría de la misma forma que las técnicas del éxtasis, que definen más estrictamente al shamán (por lo menos dentro de la conceptualización de Eliade). A la vez, es observable en todos los casos, el hecho de que el shamán, la deidad o el pájaro mensajero que proporcionan la revelación, quedan actuando como "espíritus auxiliares" del especialista, en concordancia con las características más comunes de la práctica shamánica. Como ya lo hemos señalado, carecemos de información adecuada sobre éste aspecto del sacerdocio prehispánico, pero recordaremos la referencia que Cogolludo asienta para 1655 de que "creen en sueños y los interpretan y acomodan, según las cosas que tienen en mente", por lo que no resultaría aventurado suponer que la práctica de interpretación onírica hunde sus raíces en la más antigua tradición maya.

Otra concordancia interesante de destacar, es la aseveración de que los buenos H-Men sólo actúan por mandato de Mahal Dios y la referencia al primer H-Men que aparece en el relato K. Itzamná, el héroe cultural maya hijo de Hunab Ku, el Alto Dios, fué quien normó míticamente la organización de la institución sacerdotal prehispánica, siendo a la vez modelo para la misma. Si reemplazamos a Hunab Ku por Mahal Dios y a Itzamná por 'San Isaac', nos encontramos ante la misma ecuación, en la cual los shamanes-sacerdotes aparecen como descendientes del héroe arquetípico y como tales mantienen y reproducen el órden divino sobre la tierra. Al respecto creemos conveniente destacar que el tan temido concepto de 'sincretismo', resulta insuficiente para explicar fenómenos de esta naturaleza. No se trata meramente de la fusión de dos o más elementos formales pertenecientes a distintas culturas, sino del mantenimiento de un mismo sistema de relaciones con diferentes denominaciones. Es decir; que a nivel formal podemos determinar la existencia de 'sincretismos', pero estos no implican forzosamente aculturación o cambios de significado, sino que con distinto significado se mantiene el mismo significado.

De acuerdo a lo que se desprende de los relatos transcritos, en algunos casos la adquisición de los conocimientos dependen sólo de la revelación onírica. Muchos de los shamanes mayas, especialmente los más ancianos, niegan haber tenido maestros; pero los más jóvenes reconocen que deben aprender de los H-Men de mayor prestigio

el que actúa como su "padrino". Así podemos concluir, en que la iniciación y el aprendizaje por medio del sueño son fundamentales, pero que éstas deben ser siempre complementadas por las enseñanzas de un H-Men ya formado, quien finalmente entregará su Lek al novicio como símbolo de que ya está maduro para ejercer. El Lek es un recipiente pequeño del tamaño de una copa, que constituye el elemento y el instrumento principal para la realización de todos los ofrecimientos de alimentos, especialmente para la ingestión ritual del "balché" (bebida fermentada de la corteza del *Lonchocarpus longistylus*) que sigue a las ceremonias. El aprendiz debe siempre tratar de recoger conocimientos e información sobre su realidad social y el mundo de lo natural y sobrenatural por sus propios medios, incluso aquellos conocimientos pertenecientes al sistema socio-económico-cultural envolvente, definible como sociedad regional, son considerados importantes. El joven iniciado actúa como un ávido buscador de información de cualquier índole que sea ésta. Eventualmente puede comunicar a sus allegados algo de esta información, lo que va cimentando su prestigio dentro del grupo. Pero nunca revelará, ni a propios ni a extraños, los contenidos de las enseñanzas que recibe del H-Men que actúa como su padrino. Estas enseñanzas entran dentro de la categoría de "señal" (chic'utic), concepto cultural maya que alude a aquellos conocimientos que deben ser mantenidos como propiedad exclusiva de los iniciados. Se trata pues de un conocimiento esotérico que, por algunas inferencias que hemos realizado, alude a muy antiguas técnicas y tradiciones, que confor

ma la herencia (el Alto Conocimiento) del grupo de sacerdotes-shamanes. Ningún extraño -por lo menos ese es nuestro caso-, puede acceder a dicha información que se hace extensiva a otra serie de prácticas culturales, no específicamente sacerdotales, pero que se halla vinculadas con la esfera de lo mágico y lo religioso. Consideramos que esta noción de "señal", ha contribuido en gran medida a la transmisión de prácticas y conocimientos de generación en generación, sin que se divulgen masivamente, ya que siempre los depositarios de las mismas fueron unos pocos elegidos. Se reitera así hasta nuestros días, la noción de Alto Conocimiento al que aluden los libros de Chilam Balam, del que sólo eran propietarios los miembros de la clase sacerdotal prehispánica.

Como señaláramos, muchos de los nuevos conocimientos que adquirieron los iniciados, están referidos a configuraciones culturales que comunmente han sido calificadas de "sincréticas", pero ésto no debe ser confundido o interpretado linealmente como índice de aculturación (o mejor dicho de deculturación). De la misma manera que los sacerdotes prehispánicos aumentaron y enriquecieron su bagaje informativo y sus concepciones cosmológicas con las influencias toltecas postclásicas, durante la colonia y en la actualidad incorporan también conocimientos provenientes de la cultura dominante que influye sobre ellos. Como prueba de lo antedicho, podemos ver en los Libros de Chilam Balam y a lo largo de las insurrecciones indígenas, que los blancos son acusados de representar

tes del "Anticristo", y que el pueblo maya era el único compuesto de "verdaderos cristianos"; esto implica una "apropiación" de la religión del dominador, que no implica necesariamente que sean absorbidos por los mismos. En el último relato (E), perteneciente a un joven (33 años) aprendiz de H-Men, vemos que aparecen elementos de conocimiento que pueden calificarse de novedosos. No existen pruebas ni evidencias de la utilización de marihuana en el área maya yucateca, incluso el término que ahora la designa es castellano y nuestros informantes no supieron proporcionarnos una denominación en maya para la misma. Si bien la práctica del uso de algunos narcóticos es probable en las tierras bajas mayas, especialmente el tabaco usado como droga por los sacerdotes (Thompson, 1935), la marihuana parece carecer de una tradición cultural que le sea propia. Sin embargo vemos que su uso actual en la práctica y el aprendizaje de un H-Men, ya aparece garantizada por una normatividad mítica, tal como se desprende de su mito de origen sintéticamente narrado en el mismo relato. Este hecho refuerza nuestro concepto de que la adquisición del Alto Conocimiento, no constituye un proceso cerrado dirigido a la recepción pasiva de una tradición, sino que es dinámico y que se encuentra constantemente enriquecido por nuevos aportes. Pero sí existe un núcleo básico de conocimientos esotéricos que por siglos han sido transmitidos de H-Men a H-Men, conformando una imagen mundi que ayudó a configurar la que denomináramos "cultura de resistencia".

Como es de suponer, nuestro caso es similar al de tantos otros dzulob (extranjeros) que han trabajado en Yucatán, ya que prácticamente no tuvimos acceso a esos conocimientos. La poca información que poseemos al respecto nos fue proporcionada por un solo H-Men, con el cual logramos establecer una muy cordial relación personal. Pero entre los pocos datos y referencias que pudimos obtener, aparecen algunos conceptos y prácticas cuyo origen prehispánico resulta claramente identificable. Podemos dar como ejemplo el caso de un conjuro amoroso que implica la utilización del corazón del colibrí, seco y reducido a polvo. Este polvo, mezclado con agua debe ser bebido por el enamorado ya que : "él (el colibrí) está acostumbrado a hablar con las flores y puede proporcionar el lenguaje de los enamorados". Según Barrera Vazquez (1965:28), el colibrí es un ave intimamente relacionada con el culto solar y las flores, especialmente la nicté (plumeria), alude, en el arcaico lenguaje esotérico, al sexo femenino y al amor, de lo que da cuenta el cantar Kay Nicté traducido por el mismo autor (1965:51). Esta referencia es suficiente para dar cuenta del carácter prehispánico de la práctica, cuya transmisión se ha realizado en el secreto que proponía el Chilam Balam de Chumayel (1973:181) cuando señala: "Estas palabras compuestas aquí son para ser dichas al oído de los que no tienen padre y de los que no tienen casa. Estas palabras deben ser escondidas, como se esconde la Joya de la Piedra Preciosa".

Otro elemento constante en los relatos, se refiere a la cesión de poderes o iniciación, y sobre qué esferas de la realidad socio-cultural pueden actuar dichos poderes. El poder aparece siempre como otorgado por la deidad, ya sea directamente (relato A), o a través de un emisario como la paloma (relato C). El relato B exhibe la compulsión para que el informante acepte ser un shemán, la que se ejerce por otro H-men, pero que en realidad actuaba también como emisario de la deidad tal como nos lo transmitió en entrevistas posteriores no grabadas, y en las que él cuenta como todos sus poderes provienen de Hahal Dios. El elemento constante, es que estos poderes otorgados por la suprema deidad, sirven para mediar en las relaciones entre los hombres y las entidades potentes (en el sentido de capacidad de acción) de la naturaleza, tales como los Balam; protectores de los pueblos, casas y milpas, los Kuil Kaax; protectores de la selva y los Chaacob controladores de la lluvia, los que en conjunto reciben la denominación de Yuntzilob (los señores o dueños). Los Yuntzilob son en general de naturaleza ambigua, ya que su potencia es usualmente ambivalente pudiendo manifestarse en forma negativa o positiva. Por lo tanto las relaciones de los hombres con éstos, al igual que con los "aires" portadores de la enfermedad, están sujetos a una serie de rituales de tipo social, cuya violación trae aparejada el inmediato castigo del infractor. También decíamos que este poder sirve para identificar y extraer los "aires" concepto que existe en forma generalizada como "viento" y también como muchos "vientos", distinguibles unos de otros y a menudo

semi-personificados (Redfield, 1944:365). Son a la vez seres sobrenaturales malévolos y conjunto de síntomas que constituyen la enfermedad. También dentro del aspecto terapéutico, la sabiduría otorgada por el "poder", sirve para facultar al H-Men que actúa como consejero ante los problemas económicos y emocionales de sus pacientes. Tenemos entonces que, a grandes rasgos, el "poder" sirve para garantizar, a través del cumplimiento de las prescripciones rituales, las relaciones sociales que existen entre los hombres y las potencias de la naturaleza, de las cuales éstos dependen en su vida cotidiana.

Hemos dejado expresamente de lado, por considerar que escapa a los límites de éste ensayo, establecer una comparación entre las prácticas médicas, mágicas y rituales contemporáneas con las pocas que se conocen para la sociedad prehispánica. Las mejores fuentes para estas últimas las constituyen indudablemente las propias crónicas y códices mayas tales como el Ritual de los Bacabs (Reys, 1965) y los diferentes textos de los Chilam Balan. A la vez, en las monografías de Redfield (1954), Redfield y Villa Rojas (1955), Redfield y Redfield (1940), Villa Rojas (1945), Pacheco Cruz (1954) y muchos otros, se pueden encontrar abundantes notas descriptivas sobre prácticas más o menos contemporáneas. Pero no es nuestra intención la de establecer relaciones de continuidad entre rasgos, sino entre estructuras, por lo que consideramos que el relativamente escaso material que

seleccionáramos, es suficiente para confirmar la relación estructural entre ambos sistemas sacerdotales y shamánicos; el prehispánico y el contemporáneo. Trataremos entonces de sintetizar esa correspondencia estructural en el siguiente cuadro.

SISTEMA PREHISPANICO	SISTEMA CONTEMPORANEO
Existencia de jerarquías sacerdotales y shamánicas	Existe división en jerarquías
Distinción de especialistas de acuerdo a funciones específicas	Existe distinción de funciones
Origen divino de la institución shamánico-sacerdotal	Origen divino de H-Menob
Sacerdotes regulan y norman las relaciones del hombre con la naturaleza	Continúan garantizándolas
Culto y rituales restringidos exclusivistas con poca participación colectiva	Aspectos rituales exclusivamente reservados al oficiante
Transmisión selectiva del conocimiento	Conocimiento "secreto" transmitido de H-Men a H-ilen
Shamanismo con técnicas de éxtasis y adivinación onírica	Importancia del sueño como ESTADO ALTERNATIVO DE CONCIENCIA
Aparecen sacerdotes adivinos	Mantenimiento de las mismas técnicas de adivinación

NOTAS DE PIE DE PAGINA CAP. VII

- 1) Dichas traducciones fueron realizadas por el Sr. Hilario Hilario, residente en Chichimilá, Yucatán. La colaboración del Sr. Hilario, en éste y otros aspectos de la investigación, resultó inapreciable.
- 2) La aparente contradicción en el hecho de que este especialista se autodenomina Ah-Min y que también está como cura párroco, se explica en razón de que muchos U-Menh prefieren autodenominarse con el título de Ah-Min que implica mayor prestigio. Al mismo tiempo, la especialización de un sacerdotado o diácono, no excluye que pueda desempeñar algunos papeles correspondientes a otros especialistas.
- 3) Pero la coexistencia entre divinidades no implica un paralelismo entre las mismas, sino una simultánea acción cósmica del papel de las entidades que pueden ser conciliadas en la realización de una actividad o actividad. Esto en el caso de Ixchamal significa "Casa de las Divinidades" (Thompson, 1974:271), y que sólo es una de sus significaciones etimológicas figura humana como diosa creadora.
- 4) Esto implica que el conocimiento necesita de un ritual de validación que puede ser parte en práctica. Este rito de iniciación en el cual el U-Menh enseña al niño el lek y el uas tun al discípulo, en el U-Menh o lobal u lub k'uhub ti t'untzi lob uotal ti que U-Menh Bier ("en referencia, en entrega a los U-Menh y al Verdadero Dios"). La descripción de esta ceremonia se puede encontrar en Redfield y Villa Rojas (1974:77), la descripción relativa a la ceremonia un sacerdote formal se explica en función del mismo rito que el que se continúa la práctica.

VIII.- COMENTARIO FINAL

Si tomáramos en consideración los modernos estudios sociales sobre los mayas del Estado de Yucatán, este panorama del shamanismo parecería como un deliberado intento arcaizante, que trata de exhibir elementos culturales "residuales" otorgándoles una importancia mayor que la que habitualmente se les reconoce. Pero, la mayor parte de esas monografías, parten de la aceptación colonialista de la existencia de una sociedad exclusivamente campesina, a la cual despojan de la trama cultural que la conecta, despojándola de esta forma de su especificidad histórica.

El maya es un pueblo al que los siglos de colonialismo han llegado a afectar, hasta en algunos aspectos de la percepción de sí mismo. El colonizado se ha enfrentado histórica y contemporáneamente con una burguesía ^{racista} ~~racista~~ hasta extremos insospechados, que ha tratado por todos los medios de deshistorizarlo para desvitalizarlo; por ello algunos aspectos "exteriores" del mundo maya reflejan, a primera vista, el modelo que sobre él se ha impuesto. Pero, creemos haber demostrado que, bajo la superficie de ese espejo social que en oportunidades exhibe la identidad renunciada y la inserción dentro de una formación económico-social coercitiva y alienante, aún subsisten elementos propios de una

de las más ricas y complejas culturas americanas.

Esta cultura, condenada a la clandestinidad y al desprecio, es la que ahora se manifiesta como cultura de resistencia, y que representa uno de los niveles fundamentales de la conciencia étnica maya. Conciencia étnica es la que se basa en la esperanza de que cualquier futuro brote de etnicidad maya, reactualice y dinamice un proyecto socio-cultural propio que defina las características de esa respuesta política.

La formulación anterior implica reconocer la especificidad de los movimientos étnicos mesiánicos mayas, a los cuales nos hemos referido caracterizándolos por su dimensión política que los define como luchas anticolonialistas. Nuestra rápida panorámica de estos movimientos, nos permite percibir un elemento común presente en su gestación y desarrollo: todos ellos representan respuestas libertarias, formuladas en el seno del código cultural de un pueblo, como reacción a una situación de opresión económica y cultural. Pese a la multiplicidad de las situaciones contextuales en las que han surgido, dichos movimientos aparecen sustentados por un factor que consideramos fundamental en su comprensión; la conciencia étnica. Dicho componente no constituye sólo un campo para la reflexión teórica, sino un dato esencial para el conocimiento de los

mecanismos sociales operantes. A nuestro entender, la conciencia étnica representa no sólo una característica estructural de una etnia, sino el principal agente movilizadór de sus respuestas políticas, entendidas estas como la movilización para la consecución de objetivos propios. Por otra parte, el reconocimiento de este factor, pretende también constituir un aporte teórico-ideológico que permita identificarlo en contextos diferentes a aquellos en los cuales fue observado, posibilitando la construcción de una reflexión generalizada, que pueda contrastarse con las premisas mecanicistas de ciertas corrientes del pensamiento social contemporáneo, que niegan especificidad a las luchas étnicas. Estas perspectivas socio-políticas, radicales pero esquemáticas, consideran ineficaces a los movimientos étnicos -ante las situaciones de clases existentes- para contribuir a los proyectos a los cuales dichos ideólogos se adhieron. Esta posición sigue negando a las etnias la posibilidad de participar en la historia (la reificada historia occidental), a menos que renuncien a su historia.

Durante el desarrollo de estas páginas hemos utilizado con frecuencia el concepto conciencia étnica, por lo que consideramos necesario clarificar el contenido que le atribuímos, relacionándolo con el concepto de identidad étnica. Este último concepto ha sido extensamente desarrollado por Cardozo de Oliveira (1971) quien

lo concibe como un caso particular de identidad social: como una forma ideológica de las representaciones colectivas de un grupo étnico. Esta identidad étnica sería definible dialécticamente en términos de la relación entre nosotros y los otros, lo que implica la existencia de, por lo menos, dos identidades relacionadas. De acuerdo con Oliveira, ningún grupo social puede conceptualizarse ideológicamente a sí mismo, sin percibir la existencia de otro grupo diferenciado. Por ello, en un sistema interétnico la identidad estaría en función de las etnias en contacto, ya que las representaciones ideológicas de identidad de ambas, sólo son inteligibles en cuanto estén relacionadas entre sí. El carácter contrastivo de esas identidades constituye entonces un atributo esencial de la identidad étnica. De esta manera, la identidad étnica es una identidad contrastiva, que surge por oposición y que no se afirma por sí sola sino en relación de un término de referencia.

A pesar de su legitimidad heurística, el riesgo de la conceptualización de Oliveira, radica en confinar la existencia social de un grupo humano a las alternativas de su relación con otros. Si bien estas alternativas son las que condicionan gran parte del ser en sí de una etnia, su ser para sí requiere también de otros mecanismos de identificación; es a estos mecanismos a los que denominamos conciencia étnica. Ya en una oportunidad anterior hemos intentado una aproximación a este concepto

(Bartholomé y Barabas, 1977), por lo que preferimos reiterarlo textualmente: "La conciencia étnica es, al igual que la identidad, una forma ideológica de las representaciones colectivas de un grupo étnico. Dada la diferencia de la identidad étnica que supone relaciones inter-sociales definidas por contraste, la conciencia étnica implica relaciones intra-sociales que se desenvuelven, por lo tanto, dentro del grupo étnico. La conciencia étnica es también el resultado de un proceso de identificación, y no se ajena a las fluctuaciones adaptativas impuestas por el contacto interétnico, pero no se realiza en oposición o en contraste con los otros, sino en la relación entre nosotros, en unidad o consensencia con el ethos grupal. En este sentido, estamos ahora refiriendo a la conciencia étnica como la forma ideológica de las representaciones colectivas del conjunto de relaciones intra-grupales. Dado, además de ser el producto de esas relaciones internas, es asimismo el resultado de la relación de ese grupo con su historia, que no es solamente la historia del contacto. Dicha relación genera una representación colectiva de la misma que, al plasmarse en una ideología, contribuye a desarrollar una noción de pertenencia o membresía por identificación con un pasado común. Así comprendido, parte de la conciencia étnica es también una conciencia histórica. Sin totalizarlo entonces este concepto, refiriéndolo a una formulación que intenté hacer en un trabajo previo (Bartholomé y

Robinson, 1971) en el que concebimos a la conciencia étnica como la noción de pertenencia a un grupo identificado a partir de la participación en un código y en una historia cultural común, así como la representación colectiva de las relaciones establecidas en el seno de ese código y con esa historia.

Los shamanes y sacerdotes mayas, como hemos visto en estas páginas, aparecen entonces como "reforzadores" de ese sistema de relaciones, refuerzo que tiende a aumentar las posibilidades de que el haz de relaciones conectivas se mantengan, contribuyendo al mantenimiento de la conciencia étnica. Esto es especialmente válido para el área maicera de Yucatán ya que, como hemos mencionado, en el área henequenera la desaparición de la cultura del maíz, hizo que este sistema de relaciones tienda cada vez más a diluirse. Es evidente que los henequeneros mantienen su identidad de mayas, pero también es evidente que su conciencia de tales es puesta a dura prueba por las condiciones que la economía de plantación implica.

En el sentido que lo hemos tratado, el shamanismo es un factor de mantenimiento del "orden" puesto que, como ha sido señalado por Balandier (1969), el poder shamánico es una fuerza asociada a las fuerzas que organizan el universo. Dentro de esta conceptualización el orden social, instaurado por los antepasados

y el orden del mundo, instaurado por los dioses, configuran un orden de la naturaleza del ordo rerum definido por Mauss, en el cual el mundo y la sociedad forman parte del mismo sistema clasificatorio. Por ello los shamanes -reforzadores del orden- continúan siendo buscados y su importancia se mantiene ya que, tal como lo expresara Cazeneuve (1972:50), todo un grupo social ligado a un mismo sistema de reglas, resulta amenazado ante el peligro de la destrucción de éstas.

Resulta importante destacar que este concepto de orden no se refiere a un orden estático, en el sentido que lo utilizó la escuela estructural-funcional, sino a un orden dinámico: el que la sociedad elabora a partir de su proceso de interacción con el universo. Lo anterior ha sido claramente expresado por R. Jaulin (1973:19) cuando señala que "toda civilización es alianza con el universo. El universo no es un conjunto inmutable y dado; es lo que el hombre hace de él por ese acto de alianza". El orden que intenta mantener la sociedad maya y que refuerzan sus sacerdotes y shamanes, no es entonces un orden inmutable sino dinámico, dinámica que le proporciona la continua reestructuración de las relaciones de la cultura con un universo social y natural sujeto a constantes transformaciones. Reestructuración en la cual la cultura se repiensa y se redefine, en función de las emergencias provenientes de los cambios en sus relaciones

con el universo. Esta noción de orden, nos lleva a considerar que la cultura de resistencia no se refiere a la reinstauración o mantenimiento de un orden proporcionado por un modelo arquetípico de la sociedad (habiéndose ya perdido la mayor parte del arquetipo referencial mítico), sino a la continuidad de cualquier orden que la sociedad asuma como propio en un momento dado de su proceso histórico.

El sistema colonial de Yucatán, modificó tanto el mundo social como el medio ambiente natural con el cual se relacionaba la antigua sociedad maya. De allí que la dinámica interna de la cultura fuera respondiendo, principalmente, a la dinámica impuesta por la sociedad colonizadora. Pero esta dinámica interna no existe exclusivamente en función de su articulación con la dinámica colonial, sino que su desarrollo es sólo comprensible en relación al sistema prehispánico, entendido también como un sistema de transformaciones. Sin reconocer estos factores dinámicos internos, se hace muy difícil comprender el proceso de articulación social, ya que el sistema colonial no se implantó sobre una sociedad "inmovil", sino sobre una cultura con reconocibles tensiones potenciales endógenas (internal strains) sobre las que se superpusieron factores de perturbación exógenos (external stressors), tal como ha sido subrayado por Lanternari (1974:71) en su análisis de los procesos de desintegración cultural. Un ejemplo de esto, es que el conflicto endógeno que

operaba dentro del sistema religioso prehispánico (religión "estatal" y religión "popular") contribuyó, junto con las persecuciones coloniales, a la transformación histórica y a la configuración actual del sistema religioso. De allí que la continuidad reestructurada de la institución religiosa maya, sólo puede ser comprendida en términos que destaquen tanto la situación colonial, como la "recuperación" que de dicho sistema realizó el campesino maya, volviendo a constituirla en una religión popular, nuevamente orientada hacia la cultura vivida. Sólo en razón de esta apropiación popular, puede explicarse su supervivencia durante siglos de persecuciones.

Pero la afirmación de que la sociedad y cultura mayas han atravesado, a lo largo de toda su historia, un continuo proceso de cambios, no excluye la existencia de desigualdades sectoriales y de cambios, lo que implica que éstos no se producen homogéneamente en todo un ámbito socio-cultural. Esta circunstancia es la que ha sido conceptualizada por Polandier (1975:207):

"... algunos sectores se los puede considerar más 'fijos': el de la religión, el cual, por su esencia, trata de situarse fuera de la acción del tiempo, el abrigo de las costumbres de la historia; el de los ordenamientos culturales que pertenecen a una nación o a una etnia y

proporcionan su ser y su personalidad.
Por su propia naturaleza se trata de un
hermano en el cual se mantienen e inclu
so se refuerzan los factores de continui
dad..."

Este "re-historización" de los aspectos socio-religiosos
de la cultura maya, es la que se manifiesta en el caso de la
institución sagrúnico-sacerdotal. Un ejemplo de lo anterior
se puede apreciar en la noción de "poder", en la cual se funda
la práctica, así como en el mismo concepto de Mahal Dios (Ver
dadero Dios) tan frecuentemente invocado por los informantes.
En los relatos de los H-Menob, Mahal Dios aparece como la úni
ca fuente de "poder", a pesar de que otras evidencias indican
un largo periodo de aprendizaje y confirmación ritual. Esta
aparente contradicción sugiere, en realidad, un intento de co
locar la fuente del "poder" lejos del alcance del dominador,
al atribuirle un origen exclusivamente divino. En esta alterna
tiva encontramos un nivel de explicación posible, a la continua
negativa de los H-Menob de haber tenido un aprendizaje formal
del oficio, a pesar de que se mantienen las prácticas de trans
misión selectiva del conocimiento a iniciados. Es decir; que
sacan la fuente del "poder" de "este mundo" trasladándolo al
"otro mundo", lo que implica tanto un medio de proteger a los
maestros como a la misma práctica, reafirmando el valor de la
hierofanía iniciática que la origina.

La importancia del poder shamánico se evidencia no sólo en el campo de las prácticas rituales, sino también en otros aspectos de la vida social, en los cuales se intenta perpetuar el orden. Esto es el caso de la noción cultural de "taman"; el término "taman" ha sido interpretado por Redfield (1948: 165) como equivalente al concepto cristiano de "piedad", pero en realidad alude al cumplimiento peritorno de las normas de una comunidad dada, normas que habitualmente no se relacionan con la organización política formal (municipio, etc.), ni con la estructura del sistema religioso representado por la Iglesia Católica. Para ser considerado "taman", un hombre debe cumplir con numerosos requisitos. Entre ellos se cuenta el participar en todo el ciclo ceremonial del país y de las abejas, así como en los rituales de casa. Debe hacer siempre una milpa cuando tenga suficiente maíz para todo el año y, si no puede hacerla personalmente, debe contratar peones aunque esto le perjudique económicamente: sin una milpa un hombre no puede cumplir con la mayoría de las relaciones rituales y sociales a las cuales está obligado. Otros de los deberes de un hombre taman, consisten en tomar parte siempre —y destacadamente— en todas las ceremonias y festividades colectivas de su comunidad, así como en la obediencia y respeto para con los ancianos (Hobos' Tac) de la localidad, aunque puede no actuar igual ante los extranjeros.

Todo este patrón de conductas comprendido en el concepto "taman", expresa el único nivel de organización socio-política y étnica paralelo al sistema regional, que poseen las comunidades mayas del área maicera de Yucatán, ya que carecen de toda autonomía en ese aspecto. La fusión de lo religioso con lo político-organizacional en dicho concepto, aparece tanto como una continuidad de la relación que unía a los dos sistemas en la sociedad prehispánica, como un intento de colocar las relaciones sociales internas de la comunidad fuera del marco de las relaciones políticas impuestas por la sociedad dominante, manifestando así otro aspecto de la cultura de resistencia.

Lo que controla el cumplimiento de las conductas relacionadas con el "taman", es precisamente el poder shamánico, puesto que la violación de dichas normas es castigada por los "aires", y ya hemos visto que el H-Mon es el único agente capaz de lograr el reestablecimiento del orden quebrado por la transgresión. Esta reflexión, aunada a las anteriores, nos conduce a conceptualizar el poder shamánico en los mismos términos que empleara Balandier (1969:44) para referirse al poder en general; "como resultado, para toda la sociedad, de la necesidad de luchar contra la entropía que la amenaza con el desorden". En esta lucha contra la entropía, generada por el colonialismo, encontramos tanto el origen de la cultura de resistencia, como la justificación de la importancia del shamanismo relacionada con esta.

Si la cultura de resistencia maya es reforzada por sus chamanes, es porque estos continúan garantizando la armonía, tanto en las relaciones internas de las comunidades, como en las relaciones de éstas con el universo. Los H-Menob recogieron una religión de elite, el Alto Conocimiento, y le devolvieron su carácter popular al vincularla nuevamente a los elementos más constantes y profundos del mundo maya: el maíz, el agua y los bosques. Incluso a esta alternativa aludía el Chilam-Intérprete que escribió las páginas del Chilam Balam de Chumayel, cuyo contenido apotérico parece ineludable, cuando decía: "Los Secretos se han perdido, pero no se perdió su Nombre, antiguo como ellos".

BIBLIOGRAFIA CITADA

AGUILAR, Sanchez de
1937

Informe Contra Idolorum Cultores del Obispado de Yucatan (original de 1650), Mérida, Yucatán.

ANCOHA, Eligio
1889

Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días, 4 Vol. Imprenta Rovirolta, Barcelona, España.

ANONIMO
1761

"Copia de un manuscrito de la época", en Museo Yucateco, T.I. de 1841, Campeche, México.

Anónimo
1845

"Jacinto Ganek. Relación del Suceso de Quistecil", en Registro Yucateco, T.I, Mérida, Yucatán.

ARTAS Garcia, Juan
1972

El Grupo Doméstico en una Comunidad Honecuenera de Yucatán, Tesis de Licenciatura en Antropología, ENAH, Mex.

BALANDIER, George
1951

"La situation coloniale: approche théorique", en Cahiers Internationaux de Sociologie, V.9, Paris, Francia.

- 1969 Antropología política, Nueva Colección Iberia, Ed. Península, Barcelona, España.
- 1973 Teoría de la Descolonización, Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, Argentina.
- BARABAS, Alicia
1976 "Profetismo, milenarismo y mesianismo en las insurrecciones mayas de Yucatán", en; Actas del XII Congreso Internacional de Americanistas, Vol.II, México.
- BARTOLOME, H. y ROBINSON, S.
1971 "Indigenismo, Dialéctica y Conciencia étnica", en; Journal Société des Americanistes, T.IX, Paris.
- BARTOLOME, H. y BARABAS, A.
1977 La Resistencia Maya: Relaciones Interétnicas en el oriente de la península de Yucatán, Colección Científica, Etnología No 53, INAH México.
- BARRERA HANIH, A. et al
1976 Nomenclatura Etnobotánica Maya: Una Interpretación Taxonómica, Colección Científica No.36, Etnología, INAH, México.

BARRERA VAZQUEZ, Alfredo
1965

El libro de los Cantares de Dzitbalché
Serie Investigaciones No.9. Instituto
Nac. de Antrop. e Historia, México.

BARRERA V., A. y BONDON, S.
1972

El libro de los libros de Chilam Balam,
Fondo de Cultura Económica Ed. México.

BASTIDE, Roger
1973

El Frío y el Extraño: El encuentro
de las civilizaciones, Amorrortu Ed.
Buenos Aires, Argentina.

BENITEZ, Fernando
1962

El: el drama de un pueblo y una planta,
Fondo Cult. Económica Ed. México.

BURGER, Peter
1971

El Deseo Sagrado: Elementos para una
sociología de la religión, Amorrortu
Ed. Buenos Aires, Argentina.

BURGER, P. y JUCHAN, T.
1976

La Construcción Social de la Realidad,
Amorrortu Ed. Buenos Aires, Argentina.

BONFIL, Guillermo
1972

"El concepto de indio en América: una
categoría de la situación colonial",
en: Anales de Antropología, Vol.IX,
UNAM, México.

CABILRO DE MÉRIDA

1761

"Folio correspondiente al 17 de diciembre de 1761", en; Libro de Acuerdos del Cabildo de Mérida de 1761-66, Mérida, Yucatán.

CARDENAS VALBUENA, F.

1939

Relación Histórica Eclesiástica de la provincia de Yucatán, Edición de 1937, Biblioteca Histórica Mexicana, México.

CARDOZO DE OLIVEIRA, R

1971

"Identidad étnica, identificación y manipulación", en; América Indígena, Vol. XXXI, No. 4, México.

CARRILLO Y ANCOA, C

1935

Historia Antigua de Yucatán, Carboa Guzman y Hno. Ed. Mérida, Yucatán.

CAZEMIRUVE, Jean

1972

Sociología del Pito, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina.

CIUDAD REAL, Antonio de

1929

Diccionario de Notal Maya-Español, Taller de la Gr. Etnográfica Yucateca, Mérida.

COCCHIUDO, Diego López de

1688

Historia de Yucatán, 3 tomos, edición de 1955, Comisión de Historia de Campeche.

CHAMBERLAIN, Robert
1974

Conquista y Colonización de Yucatán 1517-1550, Publicado por Ed. Porrúa, México.

CHIÑAN BATAH DE CHUNAYEL
1973 (ed)

Prólogo y traducción de Antonio Meza Bolio.
Biblioteca del Inst. Universitario, UNAM.

DIAZ DE AFIGUE, Giraldo
1579

"Relación de los pueblos de Dohot y cabecera de Tetáhuin", Coleccion de Documentos inéditos, Ed. de 1900, Madrid, Esp.

DIAZ DEL CASTILLO, Bernal
1970 (ed)

Historia de la Conquista de la Nueva España
Editorial Porrúa, México.

DUNN, Don
1970

"Competition, Cooperation and the folk society", en; Southwestern Journal of Anthropology, Vol. 26, USA.

EDMONSON, Bruce
1960

"Nativism, Syncretism and Anthropological Science", en; Nativism and Syncretism, Feb. 19, Middle American Research Institute, Tulane University, New Orleans, USA.

FANON, Frantz
1974

Diadema, Mascaras Blancas, Shepir Ed.
Buenos Aires, Argentina.

FAVRE, Henri

1973

Cambio y continuidad entre los mayas de México, Siglo XXI Ed. México.

GARZA, Mercedes de la

1975

La Conciencia Histórica de los Antiguos Mayas
Centro de Est. Mayas, Pub. 11, UYAM, México.

GOULDNER, ALVIN

1973

La crisis de la sociología occidental, Am-
arontu Ed. Buenos Aires, Argentina.

GRANADO BARRA, Bartolomé

1895

"Los Indios de Yucatán" (original de 1813)
Registro Yucateco, Tomo I, Mérida, Yucatán.

GUERRERO, Javier

1972

"Los Mestizajes agrícolas entre los mayas y su
papel en el control social", Religión en
Evolución, Edval y Castillo Ed. Soc.
Mexicana de Antropología, México.

GUZMAN-BOCKHEIM, G. y HERBERT, J.

1974

Guatemala: una interpretación histórico social
Siglo XXI Ed. IV Ed. México.

H., J. J.

1841

"El Indio Yucateco", en Registro Yucateco,
T. II, Mérida, Yucatán.

HERNANDEZ, Juan

1841

"Costumbres de los indios de Yucatán", en:
Registro Yucateco, Tomo II, Mérida, Yucatán

HELLER, Carl

1955

Reisen in Mexiko in den Jahren 1845-48, Leipzig, Alemania.

HEBRANDI, Etele

1968

Rebeldes Primitivos, Colección Setein, Ed. Ariel, Buenos Aires, Argentina

JAULIN, Robert

1975

La Paz Blanca: Introducción al Etnocidio, Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, Argentina.

KIRK, Carlos

1976

"El campesinado y la reforma agraria: cambio de patrones en San Antonio, Yucatán", en; América Indígena, Vol. XXVI, No. 3, México.

KUHN, Thomas

1974

La Estructura de las Revoluciones Científicas, Fondo de Cultura Económica Ed. México.

LANDA, Diego de

1972(ed)

Relación de las Cosas de Yucatán, Ed. Porrúa, México.

LANTIERI, Vittorio

1965

Movimientos religiosos de liberación y salvación de los pueblos oprimidos, Scit Carral Ed. Barcelona, España.

1974

"Consideraciones sobre los movimientos sociales religiosos en el cuadro del proceso de aculturación", en; Religiones y Civilización, Vol. I, Ed. Olschki, Italia.

- 1 -
- 1974 Occidente y Tercer Mundo, Siglo XXI ED.
Buenos Aires, Argentina.
- LEJEVRE, Henri
1975 Manifiesto Diferencialista, Siglo XXI Ed.,
México.
- LIZANA, Fernando de
1955 Historia de Yucatán. Devoceionario de Nuestra Señora de Izamal y Conquista Espiritual, edición de 1895, Imprenta del Museo Nacional, México.
- LOPEZ AUGUIN, Alfredo
1972 "El Ica Aire en el México Prehispanico", en: Relación en Mesoamérica, XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Libros y Castillo, Ed.
- LOPEZ, Tomás
1522-1533 "Cronologías de Tomás Lopez", en Tonda, Relación de las Cosas de Yucatán, pp. 205-219.
- MENHIL, Albert
1960 Retrato del Colonizado, Ediciones de la Flor Buenos Aires, Argentina.
- 1972 El Hombre Domado, Cuadernos para el día logo, Madrid, España.
- HOLINA SOLIS, Juan
1964 Historia de Yucatán durante la dominación española, J. Lomas, Mérida, Yucatán, México

MORLEY, SILVERUS
1972

La Civilización Maya, Edición revisada por George Brainerd. Fondo de Cultura Ec. México.

PATCH, Robert
1976

"La Selección de Estancias y Haciendas en Yucatan; durante la Colonia", Ediciones de la Universidad de Yucatán, Mérida.

PEREIRA DE MENDOZA, María
1969

Historia y Etnología de los Movimientos Misioneros, Siglo XXI Ed. México.

PUERTO, Martín del
1961

"Relación hecha al cabildo colonialístico... de la compra de la finca de Jacinto Canek y socios", en; Registro Yucateco, Tomo IV, de 1946, Mérida, Yucatán.

QUINTAL MARTIN, Fidelio
1976

"Interpretación de la guerra campesina de Yucatán de 1927", en; Revista Universidad de Yucatán, Vol. 18, No. 104, Mérida, México.

RAYMOND, Nathaniel
1974

The Impact of Land Reform in the monocrop region of Yucatan, Mexico, Ph.D. Thesis, Brandeis University, Ann Arbor Microfilm.

1974

Revolución, Reforma Agraria y Población; en Anuario Indigenista, No. XXXIV, México

REDFIELD, R. y VILMA ROJAS, A.
1934

Chan Kom-A Maya Village, Publication
No. 448, Carnegie Institution, Wash.

REDFIELD, R. y REDFIELD, H.
1930

"Disease and its Treatment in Dzitas
Tucatan", Pub. 525, Carnegie Insti-
tution, Vol. VI, No. 32, Washington.

REDFIELD, Robert
1944

Yucatan, Una Cultura en Transición,
Fondo de Cultura Económica Editores,
México.

REED, Nelson
1971

La Guerra de Castas de Yucatan, Ed.
Enciclopedia ERA, México.

RENIAN HERRIGOMIN, R.
1975

Ensayos Henequeneros, Ediciones de
CORDEX, Mérida, Yucatán, México.

RIOS, Eduardo
1936

"La rebelión de Jacinto Canek", en;
Diario de Yucatán, Domingo 22 de
noviembre, Yucatán, México.

RIVERA, María-Gilila
1976

Una comunidad maya en Yucatán, Ed.
Rep-Setentas, México.

ROYS, Ralph
1933 The Book of Chilam Balam of Chumayel, Carnegie Institution, Pub. 438, Washington.

1943 The Indian Background of Colonial Yucatán, Carnegie Institution, Pub. 548, Washington.

1957 The Political Geography of the Yucatan Maya, Pub. 613, Carnegie Institution, Washington.

RUBIO HANE, Ignacio
1939 "Yucatan durante los tres siglos de dominación española", en; Revista Mexicana de Investigaciones Históricas, T.I, Vol. 1 México, D.F.

SIERRA O'BENIX, Justo
1850 Los Indios de Yucatan. Consideraciones históricas sobre la influencia del elemento indígena en la organización social del país, Edición de 1957, Carlos Menendez Ed. Mérida, Yucatán, México.

1857 Los Indios de Yucatan. Consideraciones sobre el origen, causas y tendencias de la sublevación de los indígenas, sus probables resultados y sus posibles consecuencias, Ed. Menendez de 1954, Mérida, Yucatán.

STEPIENS, John
1937

Viaje a Yucatan 1841-1842, Edición del Museo Nacional de Arqueología e Historia de México. Traducción y notas de Justo Sierra O'Reilly (1948), 2-T. México.

1971

Recuerdos de Viaje en Centroamérica, Chiapas y Yucatan (1840). Editorial Universitaria Centroamericana, Costa Rica.

STRICKON, Arnold
1955

"Hacienda and Plantation in Yucatan. An Historical-Ecological consideration of the folk-urban continuum in Yucatan", en; América Indígena, Vol. XXV, No. 1, México

THOMSON, Eric
1954

The Rise and Fall of the Maya Civilization, University of Oklahoma Press, Norman, USA.

1975

Historia y Religión de los Mayas, Siglo XXI Ed. México

T., J.J. de
1845

"La Montaña de Bacalar", en Registro Yucateco, Tomo I, Mérida, Yucatán, México.

TURRISA, José
1844

"Tradiciones Yucatecas", en; Museo Yucateco, Tomo I, Campeche, México

UCHIMANI, Eva
1967

"Cuatro casos de idolatría en el área
maya ante el Tribunal de la Inquisición",
en; Estudios de Cultura Maya, Vol.VI,
UNAM, México

VARESE, Stefano
1974

Las Líneas Étnicas y la Comunidad Nacional
Edición del Centro de Estudios de Parti-
cipación Popular, Lima, Perú.

WALLACE, Anthony
1955

"Devitalisation Movements", en; American
Anthropologist, Vol.58, No.2, USA.

WOLFF, Kurt
1970

Contribución a una sociología del cono-
cimiento, Amorrortu Ed. Buenos Aires
Argentina.
