

Melchor Campos García*

EL "CULTO DEL ERROR": LA CRUZ PARLANTE EN EL PENSAMIENTO YUCATECO

El fanatismo delirante surgió del corazón de los sublevados, con aquella misma fe ciega que en otro tiempo se vio a los sectarios de Mahoma, valor a los combates [...]. Y como los árabes ardientes [...] los indios volaron [...] y murieron, creyendo que las cruces les hablaban.¹

Introducción

A principios del siglo XIX, Bartolomé del Granado Baeza, cura de Yaxcabá, castigaba con azotes y penitencias a los indios que practicaban supersticiones como el *zajtun* para adivinar el futuro y descubrir a quienes habían cometido robos o hechizos. También acosaba las idolatrías como el *tich*, una ceremonia milpera, "remedo de la verdadera misa", que los campesinos mayas oficiaban durante la primavera al inicio de sus milperías.² Este rígido control social, según el propio cura Baeza, era necesario porque de retirarse la influencia clerical y religiosa, los indios pronto volverían "con descaro a inundar los sacrificios diabólicos [*sic*], como un torrente que por largo tiempo ha estado represado".³

En este choque constante con las idolatrías, desde el siglo XVI, los blancos sintieron la necesidad de conocer los ritos y ceremonias relacionadas con el monte y las milpas. En los albores del siglo XIX, luego de romper el ostracismo de los indios, el cura Baeza logró detectar en el *tich* el sincretismo maya que se había consolidado en

* Maestro en historia. Profesor-investigador de la Unidad de Ciencias Sociales de la Universidad de Yucatán. Autor de varios artículos.

¹ Serapio Baqueiro, *Ensayo histórico sobre las revoluciones de Yucatán desde el año de 1840 hasta 1864*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 1990, t. 4, p. 120-121.

² Bartolomé del Granado Baeza, "Los indios de Yucatán. Informe dado por el cura de Yaxcabá d. [...], en contestación al interrogatorio de 36 preguntas, circulado por el ministerio de ultramar, sobre el manejo, vida y costumbres de los indios, que acompañó el Illmo. Sr. obispo a la diputación provincial", *Registro Yucateco*, Mérida, Imprenta de Castillo y Cía., 1845, t. 1, p. 165-178.

³ *Ibidem*.

la sustitución de las deidades paganas llamadas *Pahtunes*, por diversos santos cristianos.⁴ A principios de la década de los cuarenta, del siglo pasado, las pesquisas del fraile secularizado Estanislao Carrillo, acerca de los seres supranaturales de la cosmovisión maya, le llevaron a plantear que adoraban al *Yumbalam* “como a un dios, *pero siempre cautelándose de los blancos, sin duda por el temor de ser mirados como idólatras*”.⁵

El clero y los intelectuales, dedicados al sostenimiento de la legitimación del dominio, descubrieron que los indígenas en el encuentro con la sociedad blanca desarrollaban “mecanismos conceptuales destinados a mantener” su universo pagano.⁶ En 1843, esos artificios, que alejaban a los indios de la ortodoxia religiosa, permitieron a Gerónimo del Castillo definir al indio como:

un monstruoso conjunto de religiones e impiedad [...]. Nacido en el seno del cristianismo, e iniciado en sus augustos misterios, adora a toda la divinidad y respeta al sacerdocio, hasta incidir en el fanatismo y superstición.⁷

Desde el siglo XVI, los *dzules*⁸ habían impuesto su dominio sobre los mayas; sin embargo, la clase dominante se mantenía en un constante conflicto étnico para asegurar su jerarquía social.⁹ En esta sociedad telúrica, de constantes fricciones y tensiones entre blancos e indios, los primeros tenían una gran necesidad de emplear meca-

⁴ La religiosidad maya prehispánica es aquí entendida como paganismo; esos ritos y deidades en ocasiones ocultos, otras asociados o sobrepuestos a las formas cristianas, conforman el sincretismo.

⁵ Estanislao Carrillo, “Fantasmas”, *Registro Yucateco*, Mérida, Imprenta de Castillo y Cía., 1846, t. 4, p. 103-106.

⁶ En el uso del concepto universitario simbólico y sus mecanismos de mantenimiento para enfrentarse a versiones divergentes como las herejías, seguimos a Peter Berger y Thomas Luckman, *La construcción social de la realidad*, Argentina, Amorrortu Editores, 1979, p. 120-145.

⁷ Gerónimo Castillo, “El indio yucateco. Carácter, costumbres y condición de los indios, en el departamento de Yucatán”, *Registro Yucateco*, Mérida, Imprenta de Castillo y Cía., 1845, t. 1, p. 291.

⁸ “Desde la Conquista —el término *dzul*— se usó para designar primero a los españoles, después a los criollos, y acabó por significar solamente: señor, caballero, amo”, Antonio Mediz Bolio, traductor, *Chilam Balam de Chumayel*, Mérida, Consejo Editorial de Yucatán, 1987, p. 30.

⁹ Antes de la Guerra de Castas, los criollos yucatecos manifestaron por distintos conductos el conflicto étnico. Estaban convencidos que el indio odiaba al blanco. Un articulista, siguiendo a Rousseau, manifestó: “Si recordamos que el indio es enemigo natural de la sociedad” se entenderá la causa de su comportamiento como un “hombre salvaje”, conviviendo “en paz con toda la naturaleza”. J. J. H., “El indio yucateco”, *Registro Yucateco*, Mérida, Imprenta de Castillo y Cía., 1846, t. 3, p. 425-430.

nismos de defensa y hostigamiento dirigidos en contra de las llamadas supersticiones e idolatrías que representaban una virtual amenaza para el ejercicio de su dominio.¹⁰ Los forcejeos de los curas para "corregir" a los indios fanáticos y supersticiosos habían sido acontecimientos necesarios del constante proceso de socialización del indio, es decir, de su educación religiosa. Sin embargo, la persistencia de las idolatrías indígenas se convertía en denuncias acerca de la endeble y tolerante evangelización de los mayas; asimismo, advertida la necesidad de acabar con aquellas realidades cosmogónicas y costumbres paganas a principios del siglo XIX, las observaciones del sincretismo maya fueron preocupando y exaltando a los blancos yucatecos. Problema que emergió con crudeza al estallar la Guerra de Castas y surgir entre los indios rebeldes el culto a la Cruz Parlante.

A partir del conflicto de 1847, la élite yucateca formuló sus propios conceptos acerca del indio rebelde y su culto a la Cruz Parlante. Pero este discurso ha sido marginado de los estudios contemporáneos que abordan con cierta objetividad el fenómeno de la religiosidad indígena.¹¹ En un estudio reciente, Victoria Reifler Bricker analiza el fenómeno de la Cruz Parlante y sus repercusiones en la organización social de los rebeldes. Las interpretaciones formuladas por españoles y ladinos fueron descartadas, porque la autora las consideró tergiversadas por los mitos de solidaridad étnica y de pacificación.¹² La sublevación como contienda militar ha sido un tema recurrente de la historiografía sobre la Guerra de Castas,¹³ pero poca atención han merecido los mecanismos de mantenimiento y de legitimación que los blancos desarrollaron para enfrentar el culto de los rebeldes. Este ensayo pretende estudiar las conceptualizaciones ideológicas que la élite yucateca formuló sobre la religiosidad indígena, principalmente cuando se exacerban con el advenimiento del culto a la Cruz Parlante.¹⁴ Para una mejor compren-

¹⁰ Los conceptos sociológicos empleados en la interpretación del choque entre el mundo de los blancos y la cosmogonía maya proceden de Peter L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Editorial Kairós, 1971, p. 13-82.

¹¹ Puede verse este procedimiento en: Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Mabel Barabas, *La resistencia maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1977, p. 30.

¹² Victoria Reifler Bricker, *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 26-27, 172 y 333.

¹³ Sobre esta temática de la Guerra de Castas, puede verse: Serapio Baqueiro, *op. cit.*; Nelson Reed, *La Guerra de Castas de Yucatán*, México, Ediciones Era, 1982.

¹⁴ En este ensayo se analiza como ideología porque los blancos, divididos en facciones políticas, y sus tratamientos de la cuestión indígena estaban anexados "a un interés de poder concreto", o se encuentran promoviendo "el poder de un grupo" étnico: el de los criollos yucatecos. Peter Berger y Thomas Luckman, *op. cit.*, p. 157. Luis Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 40.

sión de los mecanismos empleados por los blancos, se relacionan con los sucesos más significativos en el mundo de los rebeldes.

“La ira de Dios

El levantamiento de los mayas contra la raza blanca estalló a fines de julio de 1847. Durante el segundo semestre de aquel año y los primeros meses de 1848, la vigorosa ofensiva indígena arrinconó a las fuerzas blancas en las inmediaciones de Mérida y Campeche. Frente al avance arrollador de los rebeldes, la élite blanca avistó el momento de su exterminio y advirtió que su patria quedaría borra-da del mundo civilizado. En aquellos dolorosos instantes y angustiosas circunstancias, en el caos y la desesperación social, los editores de *La Unión* emitieron un desgarrante llamado para emprender una guerra santa:

reflexionad que ésta no es guerra de hermanos contra hermanos: es guerra de religión, de humanidad y civismo: por tanto, los que perezcáis en ella, no seréis víctimas sino mártires, porque Dios así premia a los buenos cristianos.¹⁵

Al borde de la muerte, los blancos sintieron la necesidad de motivar una ofensiva militar transformando su causa en una cruzada religiosa en contra del indio “idólatra”. Para detener los efectos del caos en la jerarquía social, que para los blancos representaba pasar de dominadores a dominados, de vencedores a vencidos y justificar el exterminio del enemigo sublevado, la élite echó mano de la idea generalizada del maya como *indio infiel* a las leyes divinas y del Estado. Como parte integrante de esa campaña, un “Himno patriótico” divulgaba que:

Esos bárbaros indios alzados
Contra Dios, el estado y las leyes,
Los tiranos, los dueños, los reyes
Dé la patria infeliz quieren ser.¹⁶

Durante aquellos momentos de aflicción, los asustados blancos imploraban la protección celestial. En Tekax, el 4 de marzo de 1848,

¹⁵ *La Unión*, Mérida, 1 de enero de 1848.

¹⁶ *La Unión*, Mérida, 11 de enero de 1848.

el cura José Canuto Vela exclamaba: "¡Dios nos salve del furor de los bárbaros!"¹⁷ Mientras tanto, la legitimidad celestial para la represión fue apelada por Sebastián López de Llergo, general en jefe de las fuerzas del estado. En su desesperada correspondencia con Jacinto Pat para persuadirlo a negociar la paz, le manifestó que de no aceptar el diálogo:

Dios que todo lo presencia te castigará permitiendo a mi gente que sea siempre victoriosa sobre la tuya, mis soldados son muchos y ya se acerca el tiempo que caiga la venganza del cielo sobre las cabezas de los hombres inhumanos [los indios rebeldes]. [...] *Dios irá conmigo en los combates.*¹⁸

En aquella situación desesperante, los blancos legitimaron el exterminio del indio en nombre de Dios y de la civilización; asimismo, hubo la necesidad de poner bajo la protección divina las vidas de las tropas. Después de los tropiezos iniciales, los blancos "presenciaron" la ayuda providencial cuando, a mediados de junio de 1848, notaron la "retirada repentina de los bárbaros".¹⁹ Entonces, parecían cumplirse las amenazas vaticinadas contra los rebeldes: "*Ellos han merecido mil veces el castigo del cielo y la maldición de sus compatriotas [...], ellos, por último, verán descender algún día sobre sus cabezas el rayo de la ira de Dios.*"²⁰

A pesar de esa ofensiva ideológica, los indígenas respondieron en términos similares al discurso ladino. Los caciques Cecilio Chí, Verancio Pec y José Atanasio Espada, en una carta dirigida a Llergo, argumentaron las causas profanas de la sublevación, y las legitimaron exponiendo que: *Jesucristo y su Divina Madre nos han alentado a hacer [sic] la guerra contra los blancos.*²¹ La guerra de inspiración divina ya estaba presente en la mentalidad indígena antes del fenómeno religioso de la Cruz Parlante.

En 1850 cuando los indios sufrían las persecuciones de la ofensiva blanca, según la aguda observación del historiador yucateco Eligio Ancona, parecía que Dios descargaba su ira sobre ellos. El ánimo de los indios declinaba porque sus veneradas imágenes cristianas y los curas se quedaban con los blancos.²² En estas circunstancias aflic-

¹⁷ Serapio Baqueiro, *op. cit.*, t. 2, p. 143.

¹⁸ Anónimo, *Guerra de Castas en Yucatán. Su origen, sus consecuencias y su estado actual*, manuscrito, 1866, p. 9-10.

¹⁹ *Boletín del Hijo de la Patria*, Campeche, 15 de junio de 1848.

²⁰ *El Amigo del Pueblo*, Campeche, 19 de noviembre de 1847.

²¹ Victoria Reifler Bricker, *op. cit.*, p. 184-185.

²² Eligio Ancona, *Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días por [...]*, México, Universidad de Yucatán, 1978, t. 4-5.

tivas para la población indígena, surgió el culto a la Cruz Parlante para llenar ese vacío espiritual, aglutinar a los rebeldes y dotar a su causa terrenal de una justificación sobrenatural.²³ José María Barreira, desalojado de Kampokolché y líder de una cuadrilla de indios rebeldes, llevó a sus huestes a las orillas de un cenote en un lugar “sagrado”, allí descubrió la primera cruz grabada en la corteza de un caobo, recibió el primer mensaje y se convirtió en su patrón.²⁴

Desde los inicios de la Guerra de Castas, los blancos reclamaron para sí la protección y la legitimidad divinas; sin embargo, la Cruz Parlante fue capaz de trasladar ese amparo celestial a la lucha indígena y transformarla en una verdadera cruzada religiosa.²⁵ La “providencial” “aparición” de la Cruz motivó a los indios para revertir la violencia de sus agresores. Entre los indígenas el milagro o el prodigio se dispersó como pólvora, de “todas partes de lo interior baja[ban] a Chan Santa Cruz porcion[es] de familias, con el exclusivo fin de conocer y adorar a las cruces, encenderles velas y obsequiarlas con dinero, maíz y otros efectos que recib[ía] el patrón”.²⁶ El patrón de la Cruz Parlante mantenía un diálogo continuo y directo con Dios que revelaba misteriosamente su adhesión a la causa profana de los mayas. Desde aquel momento, bajo la protección de la Santa Cruz y de sus “órdenes”, los *cruzoob* emprendieron incesantes ataques guerrilleros con el objeto de penetrar en las poblaciones controladas por los blancos.²⁷ El primer intento fue dirigido sobre Kampokolché el 4 de enero de 1851.²⁸

Mientras tanto, del otro lado de la frontera rebelde, en la población blanca se fijó una idea que afloró en la estrategia de sus campañas militares: la toma de Chan Santa Cruz para aniquilar a los rebeldes y su “culto idolátrico”. El coronel Eulogio Rosado, enterado de la fundación de ese rancho y comprendiendo lo peligroso [*“para la causa de la civilización”*] de esta nueva guarida protegida por el fanatismo de sus habitantes,²⁹ ordenó el primer ataque militar que dirigió el coronel Juan María Novelo el 21 de marzo de 1851. Los partes militares de las campañas sobre Chan Santa Cruz

²³ Victoria Reifler Bricker, *op. cit.*, p. 227.

²⁴ Eligio Ancona, *op. cit.*, t. 4-5. Nelson Reed, *op. cit.*, p. 138-140.

²⁵ Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Mabel Barabas, *op. cit.*, p. 29.

²⁶ *El Siglo Diez y Nueve*, Mérida, 4 de abril de 1851.

²⁷ La palabra *cruzoob* designa a los rebeldes que veneraban la Cruz Parlante. Jesús Amaro Gamboa, *Hibridismos en el habla del yucateco*, [Mérida], Universidad Autónoma de Yucatán, 1985, p. 31.

²⁸ Serapio Baqueiro, *op. cit.*, t. 4, p. 118-121.

²⁹ Manuel Sierra Méndez, “La campaña contra los indios rebeldes”, *La Revista de Mérida*, 17 de abril de 1901; Eligio Ancona, *op. cit.*, t. 4-5.

contienen reveladoras evidencias de las actitudes e ideas desarrolladas por los "no indios" cuando entraban en contacto con el centro ceremonial. Durante la incursión del coronel Novelo, Barrera logró escapar y, luego de una vigorosa resistencia, murió el patrón de las cruces Manuel Nahuat. Los blancos incautaron dos cruces y apresaron varias comunicaciones de Barrera. Novelo advirtió que el "grado de superstición" en la adoración de las cruces se debía a Barrera y Nahuat que habían persuadido a los indios para "creer que [las cruces] fueron aparecidas [*sic*] en un pozo del mismo rancho, que hablan y *que a nombre de la Divinidad*" aseguraban el triunfo de la causa indígena.³⁰

Luego de que Novelo logró dispersar a los indios, y considerando que estarían desmoralizados después de la incautación de las cruces, se preparó otra incursión al mando del coronel Pablo Antonio González. De este modo, los blancos esperaban asestar un golpe definitivo a la sublevación. La escalada militar fue dirigida el significativo 3 de mayo, conmemoración de la Santa Cruz. Pero los resultados no fueron los esperados, González comprobó el avance del asentamiento indígena de Chan Santa Cruz y admitió con pesimismo "que no había poder humano que destruyera aquella preocupación" idolátrica de los rebeldes.³¹

En mayo de 1852, *La Aurora* publicó otro parte militar referido a la toma del núcleo indígena. El teniente coronel Eduardo López, secretario de la división y autor del comunicado, valoró la capital indígena como "el punto más feo" que había visto. Narró que al derribarse, por órdenes del general Vega, el caobo donde "apareció" la primera cruz, se pretendía que la creencia religiosa de los indios flaqueara.³² Tomás Fajardo, testigo de aquellos acontecimientos, señaló que la decisión del general fue adecuada porque los rebeldes creían que sus esperanzas de vencer acabarían cuando fuera derribado aquel caobo.³³

Juan Miguel de Lozada, integrante de la comitiva expedicionaria, reconoció que en algunas de las comunicaciones de la Cruz se pedía, "a nombre de la raza indígena, la restitución de cuantos bienes disfrutaron, y volver al goce de sus antiguas prerrogativas, amenazado, de lo contrario, con multitud de fatales" presagios.³⁴ El cura Manuel Antonio Sierra O'Reilly, hermano de don Justo, durante su

³⁰ *El Siglo Diez y Nueve*, Mérida, 24 de marzo de 1851; Serapio Baqueiro, *op. cit.*, t. 4, p. 122

³¹ *Ibidem*, p. 126.

³² *La Aurora*, Mérida, 5 de mayo de 1852.

³³ *El Siglo Diez y Nueve*, Mérida, 5 de mayo de 1852.

³⁴ *El Siglo Diez y Nueve*, Mérida, 17 de septiembre de 1851.

cautiverio tomó notas sobre los reclamos políticos y sociales de los rebeldes.³⁵ Para los criollos resultaba evidente que los mayas, con la forja de su propia religión, concluían de romper con el mundo católico oficial. Frente a la Cruz Parlante que, *vis á vis* de la religión oficial, representaba un caos cosmogónico, los *dzules* establecieron la vía militar e ideológica para destruir a los *cruzoob* y su culto. Con esa finalidad, tomaron las cruces como estandartes en un botín de guerra y derribaron esos símbolos mayas. El propósito consistía en aniquilar la fuente espiritual que enardecía las aspiraciones terrenales de los rebeldes.

Los blancos debían demostrar su fuerza como grupo étnico y que sus creencias eran más poderosas que el mito “infantil” de la Cruz Parlante. Pero arrancar de la tierra un árbol, no significó extirpar de la mentalidad indígena un símbolo que estaba profundamente arraigado.³⁶ Los rebeldes vieron caer el caobo, pero los burlados fueron los blancos, porque en ese preciso momento, los indios respondieron que a las cruces no las podían engañar.³⁷ Poco tiempo después, la fortaleza de los *cruzoob* se manifestó durante la toma sangrienta de Tekax en 1857 y en la caída de Bacalar al año siguiente. La Cruz Parlante no sólo había “ordenado” ambas campañas, incluso “asistió” junto con su patrón Venancio Puc a Bacalar.³⁸

Una comisión de Corozal, Belice, encabezada por el juez *mister* Blake, se dirigió a esa villa con la intención de rescatar a los prisioneros. Sin embargo, Puc les contestó que no podía dar respuesta alguna “hasta que Dios viniese”; a la media noche, la Cruz “habló” y pidió cuatro mil pesos por el rescate.³⁹ Cuando los ingleses llegaron

³⁵ Manuel Antonio Sierra, “Apuntes escritos por el antiguo y memorable vicario de Valladolid [...]”. Serapio Baqueiro, *op. cit.*, t. 2, p. 365.

³⁶ Entre los mayas prehispánicos existía la cruz como símbolo de la planta de maíz o como representación del árbol de la vida cuyas raíces se sumergen al inframundo y su copa se eleva al cielo. Fray Bartolomé de las Casas narró que en Cozumel existía un adoratorio de la cruz relacionado con las lluvias tan necesarias para el cultivo de maíz. Durante la Colonia, la relación del maya con las fuerzas de la naturaleza permaneció tan viva como la milpa; así, una de las fiestas religiosas más importantes fue, y sigue siendo para los milperos, la de la Santa Cruz celebrada el 3 de mayo al inicio de la temporada de lluvias. El sincretismo cristiano con el símbolo maya parece confirmarse en la Cruz de Maní (siglo XVI) cuyo Cristo con fenotipos indígenas tiene amarrado en el costado derecho un tipo de “bolsa” de la que sobresalen mazorcas de maíz. Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Mabel Barabas, *op. cit.*, p. 71-73. Jorge Victoria Ojeda, *La escultura del siglo XVI en Yucatán. El caso del Cristo indígena de Maní*, Mérida, Gobierno del Estado de Yucatán-Instituto de Cultura de Yucatán, 1993, 131 p.

³⁷ Serapio Baqueiro, *op. cit.*, t. 2, p. 170.

³⁸ “Los indios de Santa Cruz”, “Honduras Británica: sus recursos y desarrollo por el Tte. coronel E. Rogers, F. R. G. S., oficial de la plana mayor de pensionistas. Manchester”, *Cuadernos de Historia*, Mérida, Compañía Tipográfica Yucateca, 1938, t. 3, p. 29-33.

³⁹ *Ibidem*.

con parte de lo convenido, los indígenas alegaron que se había vencido el plazo y que la "Cruz no necesitaba dinero, sino sangre". Así se declaraba la sentencia de muerte para los prisioneros,⁴⁰ y en el mundo civilizado se divulgaba que los prisioneros, bajo el poder de los indígenas, eran "materialmente hechos picadillos a machetazos" para satisfacer el culto pagano de la Cruz Parlante.⁴¹ Las contiendas civiles entre los yucatecos no permitieron tomar prontas represalias por aquellas atrocidades cometidas por los *cruzoob*. La temporada de seca de 1859 estaba por concluir y aún no había preparativos para la ansiada represión militar. Entonces, un desesperado artículo periodístico exigió aprovechar esa oportunidad para quemar las sementeras de los "bárbaros", "*derribar el altar de sus supersticiones, y abollar el hierro con que ha jurado nuestro exterminio*".⁴²

El choque de dos culturas, con sus respectivas cosmogonías, parecía no tener más salida que el mutuo exterminio. Sin embargo, cuando en 1860 llegó el momento esperado, Pedro Acereto, jefe de la división de operaciones sobre Chan Santa Cruz, quedó impresionado por los trabajos de urbanización elaborados por los indios rebeldes,⁴³ y, sobre todo, por el vigor de los *cruzoob* para defender su santuario y su arrojo para aniquilar las tropas de los blancos. Con la humillante derrota de Acereto, el prestigio del criollo como heredero de conquistadores ya estaba por los suelos. Esas afrentas encarnaron en una serie de valorizaciones negativas sobre los rebeldes y su culto. Por ejemplo, se acuña el decir de que Chan Santa Cruz era una "tierra maldita".⁴⁴

La élite yucateca, furiosa por el desastre militar, tenía que otorgar alguna explicación ideológica a su impotencia objetiva y subjetiva para someter a los rebeldes. A fines de 1860, José Patricio Nicoli, colaborador de *La Guirnalda*, visiblemente resentido en contra de los rebeldes, exclamó:

Constituidos en señores de sus bosques, han vuelto a ser los mismos indios de los anteriores tiempos. Sin fe en la religión que habían abrazado, sin más principio que el de la desolación de la raza blanca, se agrupan alderredor de un altar para tributar oblaciones al culto del error. Tienen sus sacerdo-

⁴⁰ Eligio Ancona, *op. cit.*, t. 4-5.

⁴¹ "Los indios de Santa Cruz", p. 29.

⁴² *El Constitucional*, Mérida, 18 de marzo de 1859.

⁴³ *El Constitucional*, Mérida, 3 de febrero de 1860.

⁴⁴ Manuel Mendiola, "[Observaciones a], Los indios de Yucatán de F[ederico] Aldherre", *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, México, [s. e.], 1869, 2a. época, t. 1, p. 79.

tes de cuyos labios escuchan la palabra santa, y que no le basta más que hablar, para que este pueblo imbecil camine con ciego fanatismo al combate.⁴⁵

El odio de la etnia dominante surgía como respuesta a su incapacidad para refrendar su prestigio histórico de “clase superior”. Las derrotas sufridas a manos de los rebeldes constituían un agravio revelador de su debilidad y de sus principios religiosos frente a los *cruzoob*, incluso delante de los “indios fieles” que permanecían sometidos en el área de civilización. Dishonor que reclamaba una nueva oportunidad para destruir al enemigo alzado y pagano. Durante el Segundo Imperio, Alonso L. Peón y Pedro Rivas Méndez demandaron del emperador una contundente campaña militar sobre Chan Santa Cruz, donde, según los conservadores, “los indios practican una religión que es monstruosa alianza de cristianismo e idolatría”.⁴⁶

La élite yucateca había observado, incluso antes del estallido de 1847, que los indígenas eran rencorosos, vengativos y desconfiados con los blancos, de modo que esa irritación en contra de la Cruz Parlante se debía a ese frenesí que les inyectaba a los indígenas rebeldes para vencer a sus enemigos históricos. Así, los blancos pudieron establecer cierta analogía de la guerra que sostenían con los *cruzoob* y la historia española durante la expulsión de los moros. El epígrafe inicial de este ensayo es una evidencia que puede interpretarse como un recurso para lograr una cohesión étnico-religiosa semejante a la de los cristianos españoles durante la Reconquista en contra de los infieles. Inclusive, trazaron ejemplos paralelos de actos heroicos entre los sucesos de la Guerra de Castas y la Reconquista hispana.⁴⁷

La élite manejó diversas formas para identificar su causa como legítima. La religiosidad indígena fue un punto común de referencia para establecer la inferioridad del indio, porque, generalmente, su tratamiento despertaba los ataques más odiosos. Pero la indignación más exaltada sobre las “idolatrías” explotó cuando una divinidad indígena, la Cruz Parlante con su inexpugnable “Meca” india, demostró su poderío frente a los *dzules* y su religión oficial.⁴⁸

⁴⁵ J[osé] P[atricio] Nicoli, “Estudios Históricos. Artículo tercero”, *La Guirnalda*, Mérida, 11 de diciembre de 1860.

⁴⁶ Luis Peón Alonso y Pedro Rivas Méndez, “Peticiones e informes de los comisionados de Yucatán, sres. [...], al emperador Maximiliano”, *Diario de Yucatán*, 25 de marzo de 1934.

⁴⁷ Desiré Charnay, *Viaje a Yucatán a fines de 1886*, Mérida, Fondo Editorial Yucatán/Cuadernos Tres, 1978, p. 29-30.

⁴⁸ En la resistencia histórica del indio hacia el cristianismo, los sacerdotes mayas utilizaron la locura como principio de exclusión: “Solamente por el tiempo loco, por los locos sacerdo-

La divinidad y el indio: una relación directa o mediada

Los destrozos en las iglesias, los saqueos de sus objetos de culto y ornamentaciones sacras, así como los crímenes de los curas cometidos en Tixcacalcupul, fueron acontecimientos dramáticos que permitieron a los blancos admitir de inmediato el mito del retorno al pasado pagano. Cuando en diciembre de 1847, el capitán Fernando Castillo recuperó el pueblo de Kancabdzonot descubrió "unas figuras de barro adornadas" con flores y rodeadas de velas. En ese momento, consideró que a los santos "les rendían adoración" como ídolos.⁴⁹

Cuando en 1848 Justo Sierra tradujo la obra de Stephens, el pasaje donde el viajero narró que en Uxmal, a mediados del siglo XVII, se encontraban restos de idolatrías, Sierra anotó que: "todavía en estos últimos tiempos se han descubierto algunos actos idolátricos entre los indios".⁵⁰ También estaba consciente del sincretismo religioso al señalar que, durante la evangelización, los indios trocaron "sus divinidades monstruosas por las cruces e imágenes de los santos que adoraban como a otros ídolos".⁵¹ Algunos años después, Apolinar García, como corolario de sus observaciones, concluyó que los indios "*de ídólatras paganos que eran, sólo se ha conseguido que se conviertan en ídólatras cristianos*".⁵² Estas conclusiones, productos de una ansiedad por "conocer exactamente" los significados ocultos de la "idolatría" indígena, fueron generalmente compartidas por la élite yucateca. En algunos casos, como el de Apolinar García, la dedicación al estudio de las costumbres de los indios fue motivada por la experiencia dolorosa de haber perdido a su padre en el conflicto étnico. García acompañaba a los indios a sus labores del campo, sostenía "largas conversaciones", incluso confesó que se mimetizaba aparentando simpatizar con aquellos "actos supersticiosos, para así darle [al indio] más libertad de ejercerlos en mi presencia".⁵³

tes, fue que entró a nosotros la tristeza, que entró a nosotros el cristianismo." También se adueñaron de terminología propia de esos "tiempos locos" como el de *Anticristo* para referirse a sus opresores y a los curas, como si los mayas tuvieran un sentido "verdaderamente cristiano" que adulteraban los propios ministros blancos. Antonio Mediz Bolio, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁹ Serapio Baqueiro, *op. cit.*, t. 2, p. 92-93.

⁵⁰ John Stephens, *Viajes a Yucatán*, traducción de Justo Sierra, Mérida, Ediciones Dante, 1984, t. 1, p. 283-284.

⁵¹ Justo Sierra O'Reilly, *Los indios de Yucatán. Consideraciones históricas sobre la influencia del elemento indígena en la organización social del país por el dr. [...]*, Mérida, Carlos R. Menéndez editor, 1954, t. 1, p. 57.

⁵² Apolinar García y García, *Historia de la Guerra de Castas de Yucatán escrita por el lic. [...]*, Mérida, Imprenta de Manuel Aldana Rivas, 1865, t. 1, p. XXIV.

⁵³ *Ibidem*, t. 1, p. LXIII-LXIV.

En ese afán por descubrir lo mágico de la religiosidad indígena, se recurría a métodos tan diversos y grotescos como embriagar a los sacerdotes mayas y, sin embargo, no tan efectivos para saber algo más del *tich*, el *chachac*, y de las deidades del monte como el *Balam*.⁵⁴ A mediados del siglo XIX, el destacado político y periodista Manuel Barbachano acudió a una ceremonia oficiada durante la primavera. El guía lo trasladó a escondidas, porque según comentó, los indios “primero se dejarían matar [...] que comunicar estas cosas a personas *que no sean de su clase y comunión*”.⁵⁵ La tendencia de la élite yucateca por romper el enigma de aquellos “ritos gentilicios” tenía el mismo propósito planteado por Barbachano: definir si los indígenas eran cristianos, gentiles o una mezcla de ambos. Le resultaba difícil obtener una respuesta categórica porque los indios eran fervorosos como católicos y paganos, además de profesar la religión católica con fanatismo y superstición.⁵⁶

La cruz, símbolo de la evangelización franciscana,⁵⁷ se encontraba profundamente arraigada en la vida de los mayas del siglo XIX, y formaba parte esencial de su identidad. En Izamal, núcleo principal de la conquista espiritual, se habían levantado varias capillas donde veneraban las cruces. Sus fiestas duraban desde mayo hasta principios de junio.⁵⁸ En 1841, Stephens constató que esas festividades eran suntuosas y reunían a una muchedumbre donde se confundían indios y vecinos.⁵⁹ Pero durante la segunda mitad del siglo XIX, la cruz indígena, festejada por todos los estratos sociales, se transmuta para la élite blanca en símbolo de idolatría y “paganismo”.

La Cruz Parlante fue el detonante que contribuyó a la fobia criolla hacia la religiosidad indígena. Un culto que exigía sacrificar y verter la sangre de los blancos reforzó la idea del retorno al paganismo. Nicoli señaló que los *cruzoob* eran apóstatas, es decir, que habían abandonado su religión y retornaron a sus supersticiones “cambiando su faz religiosa por el antiguo culto de sus padres”;⁶⁰ el

⁵⁴ Juan José Hernández, “Costumbres de las indias de Yucatán”, *Registro Yucateco*, Mérida, Imprenta de Castillo y Compañía, 1846, t. 3, p. 291-292.

⁵⁵ Manuel Barbachano y Tarrazo, *Cultos gentilicios de nuestros indios. Vida, usos y hábitos de Yucatán al mediar el siglo XIX*, Mérida, Maldonado Editores, 1986, p. 81-86.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 82.

⁵⁷ Tomás López en sus *Ordenanzas* de 1552 mandó “que en cada pueblo tengan [una] cruz con su manga o con un paño, y que un indio la traiga delante de todos los del pueblo, y congregación con mucha veneración, y todos se alleguen y recojan debajo de ella, y vengan al lugar y a la doctrina donde les fuere mandado”. Justo Sierra O’Reilly, *Los indios de Yucatán*, p. 62.

⁵⁸ Apolinar García y García, *op. cit.*, t. 1, p.

⁵⁹ John Stephens, *op. cit.*, t. 2, p. 365-366.

⁶⁰ J[osé] P[atricio] Nicoli, *op. cit.*

sincretismo había facilitado este proceso regresivo. Esta racionalización excitó a los criollos yucatecos para impugnar no sólo este culto de los rebeldes sino las prácticas de la religiosidad maya que involucraban centralmente la adoración de la Santa Cruz.

El gobernador Santiago Méndez, suegro de don Justo, en un informe redactado en 1865, describió que los indígenas:

No profesan tanto amor y devoción a Dios, como a las imágenes de San Antonio de Padua o a la Cruz, que son el único ornamento de sus chozas. Entra en una iglesia, y sin hacer la menor reverencia al Sacramento, va a arrodillarse ante la cruz [...] o ante cualquiera otra que esté acreditada de milagrosa, por defectuosa o deforme que sea [...].⁶¹

Apolinar García sostuvo que los indios eran "idólatras cristianos" porque, a pesar de no ofrecer sacrificios humanos, efectuaban ofrendas de comidas y bebidas. Declaró que si los indios no adoraban ídolos, se comportaban como idólatras en sus cultos a los santos y a la Santa Cruz. Pero distinguió otra cuestión de contenido, por la cual consideraba a los indios como idólatras. Según la apreciación de García, los indios carecían de pureza en el dogma cristiano, "porque adoran a San Antonio y a la Cruz no como medianero para con Dios, sino creen que él por sí es una divinidad y la Cruz es otra".⁶²

Los santos y las cruces como divinidades, y la relación directa con la divinidad, fueron considerados por los blancos como desviaciones del catolicismo. Esta conceptualización fue compartida por algunos curas en 1865; el presbítero Juan Pablo Ancona aseveró que los indígenas rebeldes, así como los "fieles", tenían una falsa idea de la religión, "porque la cruz era para ellos el mismo Dios", "el verdadero objeto de su culto".⁶³ Pero no sólo los yucatecos llegaban a esas conclusiones; Federico Aldherre, un militar austriaco que acompañó en 1865 a Carlota durante su visita por Yucatán, describió de manera similar el significado del "culto del error":

El culto actual de los bárbaros es una mezcla de cristianismo y de paganismo. Han adoptado la Santa Cruz como primer objeto de su ado-

⁶¹ Santiago Méndez, "Noticia sobre las costumbres, trabajos, idioma, industria, fisonomía, etc., de los indios de Yucatán dada por el agente que suscribe, al Ministerio de Fomento, en obediencia de su orden de 6 de febrero de 1861", *Apuntes relativos a la población de la república mexicana*, México, Imprenta del Gobierno en Palacio, 1870, p. 71-72.

⁶² Apolinar García y García, *op. cit.*, t. 1, p. XXIV.

⁶³ Biblioteca "Crescencio Carrillo y Ancona", Sección de Manuscritos. Juan Pablo Ancona, *Superstición de los indios yucatecos*, Mérida, 1865, 1 f.

ración y a ella aplican todos los atributos de la divinidad suprema. La cruz es para ellos Dios mismo; cruz y Dios son una misma cosa.⁶⁴

De esa concepción acerca de la tergiversación del dogma cristiano y, en particular, cuando se referían a la Cruz, se desprenden las evidencias de su vínculo inmanente con el culto a la Cruz Parlante. Aldherre agregó que la Cruz convertida en Dios, “*lo usan al mismo tiempo como instrumento de los más impíos y torpes [inmoralidades]*”.⁶⁵ Esas perversidades fueron precisadas por el presbítero Ancona cuando puso en evidencia el ardid, o el “error, en que los sublevados hacen hablar a la Cruz a través de un ventríloco [*sic*]”, provocando con este artificio crímenes horrendos.⁶⁶ En 1866, un escritor anónimo observó que: “*La cruz del Divino Salvador por la cual en todo Yucatán hay una gran veneración, vino a ser para [los rebeldes] una divinidad horrible por mandato de la cual se cometían todo género de crímenes*”.⁶⁷

Los criollos sabían que el paganismo de los mayas no era del todo causa del pasado prehispánico; permanecía vivo o mimetizado en el sincretismo religioso. También estaban convencidos de “que allí donde pervivía el paganismo había un margen de conciencia indígena no sometida y una expresión de rebeldía”.⁶⁸ Resistencia que afloró en todo su esplendor con el advenimiento de la Cruz Parlante. De ese modo, diversos sectores advirtieron que los indígenas que habitaban dentro del “territorio civilizado”, con sus símbolos y costumbres religiosas, se identificaban peligrosamente con los *cruzoob* y, por ende, el contenido mesiánico y libertador que estaba latente consistía en una seria amenaza para la sociedad criolla.

Esas apreciaciones de la identidad cultural de los mayas no se echaban en saco roto. En Tizimín, durante la primavera de 1857, fue apresado el indio Simón Camal con un mensaje “enviado de

⁶⁴ Manuel Mendiola, *op. cit.*, p. 74-75.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Eligio Ancona, *op. cit.* La repulsión por la mezcla de símbolos está presente en Alamán, cuya *Historia de México*, en 1862, era leída por los conservadores como Crescencio Carrillo. Una de las críticas de Alamán al movimiento revolucionario de Hidalgo fue en materia religiosa, porque al grito de “Viva la Virgen de Guadalupe y mueran los gachupines”, se reunió monstruosamente “la religión con el asesinato y el saqueo”. Lucas Alamán, *Historia de México desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, México, Instituto Cultural Helénico-Fondo de Cultura Económica, 1985, t. 1, p. 379.

⁶⁷ Anónimo, *op. cit.*, p. 459.

⁶⁸ Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1982, p. 209 y 214. En la década de los cuarenta del siglo pasado, el complejo rebeldía-paganismo reaparece en la memoria histórica de los criollos yucatecos cuando en el medio literario se trató con cierto interés la rebelión de Jacinto Canek.

Dios y de la Santísima Virgen", que desde Chan Santa Cruz alentaba a los "indios fieles" para que se levantaran en armas. De inmediato, Justo Sierra O'Reilly advirtió el riesgo que representaba el vínculo paganismo-resistencia armada y se cuestionó:

¿Qué oponemos nosotros a esta clase de superchería y maldad [...] Nada. La religión y la moral no tienen un solo intérprete entre aquellos desgraciados, en tanto que el abuso de esa religión [el culto a la Cruz Parlante] y de esa moral gana terreno en aquel teatro [Chan Santa Cruz].⁶⁹

La élite yucateca se dio cuenta de que entre la etnia maya, la característica de la Cruz, como divinidad, había permitido el surgimiento de la Cruz Parlante. Las mismas tradiciones religiosas, compartidas por los "indios fieles", consistían en un elemento de futuros problemas en caso de no erradicar esas tergiversaciones y con ellas la rebeldía. Ésta fue la preocupación de Apolinar García cuando reprobó agriamente la adoración de una cruz en el pueblo de Sitalpech, cuyo cacique la había acreditado de milagrosa y denominado *San Victoriano Original*. Esta cruz había ganado cierta importancia en la comarca y el pueblo se había convertido en un centro de romerías, fenómeno que bien le pudo recordar el surgimiento del culto pagano de la Cruz Parlante.

La figura de la cruz del cacique de Sitalpech es más bien un ídolo, pues es de la siguiente manera:



No se sabe que en la crucifixión de Cristo se halla hecho una cruz que formase tres cruces como la inventada por el cacique.⁷⁰

⁶⁹ *Unión Liberal*, Campeche, 10 de marzo de 1857.

⁷⁰ Apolinar García y García, *op. cit.*, t. 1, p. XXXII-XXXIV

La élite yucateca rechazaba como idolatría el reclamo indígena de establecer, sin santos intermediarios, una relación directa con Dios. Tal como lo habían logrado los rebeldes que, apenas se sacudieron la influencia de la etnia dominante, revitalizaron “sus creencias supersticiosas y sus costumbres bárbaras”.⁷¹ El escritor anónimo, antes citado, también manifestó que los indios rebeldes “cuyo corto entendimiento jamás pudo iluminarse” con la religión católica, ni comprender sus santos dogmas, “pronto fueron a caer en la idolatría”.⁷² Estas advertencias fueron vigorosos llamados de atención que permitieron la revaloración de la influencia clerical en la sociedad yucateca.

La religión ilustrada: una “conspiración” conservadora

El boomerang de “la ira de Dios”, lanzado por los blancos en contra de los rebeldes, regresó con devastadoras ráfagas de destrucción. Los *cruzoob* despertaron de la enajenación religiosa que les predicaban los ejemplos de los santos que ofrecían “la otra mejilla, que han perdonado las ofensas, que han recibido sin estremecerse los escupitajos y los insultos”.⁷³ La Cruz Parlante, un poder más fuerte que la misma naturaleza, pero que actuaba “por cuenta propia”,⁷⁴ convirtió a los *cruzoob* en feroces e intolerantes con los blancos yucatecos.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, la élite blanca comprendió que la devoción indígena por las cruces era un obstáculo para su plena dominación. Los blancos manejaron como argumento casi irrefutable, que la rebelión y la criminalidad fueron efectos del abandono de la influencia religiosa entre los indios. En el momento mismo de la sublevación indígena, en agosto de 1847, el fiscal Juan José Villanueva planteó esas mismas ideas durante el proceso a Francisco Uc, cacique del barrio de Santiago.⁷⁵ El gobernador Manuel Barbachano, en su informe de gobierno de 1849, consideró que algunos indígenas se encontraban “descarriados” y otros “próximos

⁷¹ *Ibidem*, t. 1, p. XXVI.

⁷² Anónimo, *op. cit.*, p. 460.

⁷³ Franz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 59.

⁷⁴ Alfonso Villa Rojas, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978, p. 281.

⁷⁵ G[erónimo] C[astillo], “Francisco Uc y socios”, *Miscelánea instructiva y amena. Colección escogida de escritores sobre todas materias, en prosa y en verso, originales, copiados y traducidos*, Mérida, Oficina Tipográfica de Rafael Pedrera, 1849, t. 1, p. 180-198.

a descarriarse", por lo que era necesario verterles "las sanas máximas del Evangelio".⁷⁶

El cura Manuel Antonio Sierra, hermano de don Justo, durante su cautiverio en 1848, se dio cuenta de la:

ignorancia en que estaban aquellos infelices, y que si se les hubiera seguido instruyendo en su religión, cuyos principios ignoraban ya, es indudable, que no nos hubiéramos visto en este triste y deplorable estado [...].⁷⁷

Un amplio sector de la sociedad yucateca pensaba que el indígena se había sublevado como resultado de los ataques liberales a la religión. Esta opinión fue recogida en la carta pastoral del 2 de febrero de 1848 dirigida a los rebeldes. En ese documento, el obispo José María Guerra sustentó que la rebelión indígena y "la profanación sacrílega" de la iglesia de Tixcacalcupul, fueron castigos divinos contra los blancos, quienes habían abandonado sus deberes religiosos y la doctrina cristiana a "consecuencia de las ideas exageradas de la época".⁷⁸

Esas observaciones, como la del cura Sierra acerca del abandono de la religión en los pueblos del oriente, concluían con la idea de: "que roto el único eslabón que une a los aborígenes con los blancos, que es la religión o más bien el aparato majestuoso de las sagradas ceremonias del culto religioso, era consecuencia la sublevación".⁷⁹ Dentro de esta tesis conservadora, un remitido firmado por "Elías Enoc" profetizó el exterminio total de la raza blanca, si no se desterraba el liberalismo.⁸⁰ El temor a los *cruzoob*, a la rebeldía latente en el "paganismo cristiano" de los indios pacíficos, así como los intereses clericales, estimuló a los liberales moderados, como Justo Sierra, y a los conservadores, para promover el restablecimiento de la religión como mecanismo de control social.⁸¹ ¿Qué utilidad le atribuían a la religión? y ¿qué tipo de religión debía de propagarse entre los indios?

⁷⁶ Discurso pronunciado por el excmo. sr. gobernador del estado de Yucatán d. Miguel Barbachano en el seno del augusto congreso el 21 de agosto de 1849, en que abrió con la debida solemnidad sus sesiones del primer periodo constitucional, Mérida, Impreso por Nazario Novelo, 1849, p. 5.

⁷⁷ Manuel Antonio Sierra, *op. cit.*, p. 367.

⁷⁸ Crescencio Carrillo y Ancona, *El obispado de Yucatán*, Mérida, Fondo Editorial de Yucatán, 1979, t. 2, p. 1020, 1037.

⁷⁹ Manuel Antonio Sierra, *op. cit.*, p. 367.

⁸⁰ *La Unión*, Mérida, 15 de febrero de 1848.

⁸¹ Moisés González Navarro, *Raza y tierra. La Guerra de Castas y el henequén*, México, El Colegio de México, 1979, p. 170.

fueron dos cuestiones neurálgicas de debate si se deseaba conformar un proyecto viable para erradicar las tergiversaciones indígenas al dogma cristiano.

La tendencia clerical partía de la idea de que las leyes civiles eran insuficientes para frenar la ingratitud, las murmuraciones, la avaricia, las ambiciones y las venganzas contrarias a la paz e interés social; por lo tanto, debían tener el auxilio de la verdadera religión.⁸² Francisco Pimentel, escritor mexicano leído por los criollos yucatecos, compartía la misma idea acerca de que las leyes no bastaban para contener a los hombres, quienes obraban a nivel exterior y se les escapaban los “crímenes *ocultos*”,⁸³ es decir, los delitos de índole moral.

Los conservadores, como el presbítero Crescencio Carrillo, consideraban la religión como un instrumento para preservar la moral, las costumbres sencillas y morigeradas que condujeran a reducir la tasa de “crímenes escandalosos”.⁸⁴ Un monarquista liberal, como Apolinar García, esperaba que, a través de la “ilustración religiosa”, el indio pueda “morigerar sus costumbres y hacerlos más sociales y humanitarios, pues mientras más religioso cristiano es el hombre, es tanto más humilde y comunicable”.⁸⁵

Estos criterios permitieron que, a principios de 1857, Justo Sierra propusiera restablecer las misiones para coadyuvar a la pacificación de los rebeldes. Advirtió que el restablecimiento de las misiones entre los rebeldes era indispensable:

Ahora que existe el peligro inminente de que la fe se pierda, las costumbres se perviertan y los espíritus se subleven definitivamente contra la verdad, la moral y la justicia; en nombre de Dios, es cuando debe hacerse un esfuerzo para que al mismo tiempo de redimir a esos desgraciados del cautiverio del error y de la superstición, se realice una obra santa, patriótica y digna [...] haciendo del hombre malo un hombre bueno.⁸⁶

En otro artículo donde insistió sobre el tema, Justo Sierra argumentó que si la religión no fuera una necesidad de la inteligencia y

⁸² “Utilidad de la verdadera religión para la civilización de los estados”, *El Amigo del Pueblo*, Campeche, 6 de abril de 1849.

⁸³ Francisco Pimentel, *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla por [...]*, México, Imprenta Andrade y Escalante, 1864, p. 145.

⁸⁴ Crescencio Carrillo y Ancona, *Observación crítico-histórica o defensa del clero yucateco*, Mérida, Imprenta de José D. Espinosa e Hijos, 1866, p. 7.

⁸⁵ Apolinar García y García, *op. cit.*, t. 1, p. XXVI.

⁸⁶ *Unión Liberal*, Campeche, 23 de enero de 1857.

del corazón, nadie dudaría que "ha sido y será el más enérgico y fecundo de los elementos sociales", y agregaba que, de no existir religión alguna, "sería preciso inventarla". Pero Sierra era realista con los intereses de los blancos más que un iluso humanista; de este modo, fue partidario del código de acción que se desprendía del proverbio: *a Dios rogando y con el mazo dando*.⁸⁷ Estaba convencido que la lucha de la religión católica, en contra de las divinidades de los mayas rebeldes, sólo se resolvería si lograban imponer su poderío militar cuya posibilidad era remota para los blancos que habían sufrido estrepitosas derrotas.

De ese modo, la estrategia de la religión era viable por su utilidad consistente en la moderación de las costumbres, es decir, en la sumisión espiritual y social del indio. Éste fue el propósito para revalorar el papel de la religión en la sociedad y su influencia en las clases bajas; en especial para los indios rebeldes que cometían excesos de violencia bajo la influencia poderosa de la Cruz. Se podría decir, en palabras de Pimentel, que el restablecimiento de la influencia religiosa se exigía por "*conveniencia social y política*".⁸⁸

En agosto de 1851, la comisión eclesiástica, encabezada por el cura José Canuto Vela, fue elogiada por Lozada como el medio adecuado para lograr el sometimiento de los rebeldes. Tenía esperanzas infundadas en que los indios "educados en las santas y sencillas máximas del cristianismo", "por temor a Dios", dejarían las armas. En aquella ocasión, Lozada precisó que la religión y la política se unieron para "conspirar" a la consecuencia de un fin grandioso,⁸⁹ convertirse en el medio más sencillo para penetrar en el "vulgo" que sólo entendía: "*Dios manda que no robes, que no adulteres, que no hagas mal a tu prójimo, [y que no mates, de lo contrario] si no cumples con estos preceptos, Dios te castigará con penas eternas.*"⁹⁰ Algunas décadas después, en 1883, Crescencio Carrillo y Ancona, canónigo de la catedral de Mérida, insistía en que los misioneros debían emprender la Reconquista, que a semejanza de sus predecesores del siglo XVI, estuviesen armados de la cruz y el evangelio.⁹¹ A diferencia del maya rebelde que descubrió y recuperó el contenido mesiánico

⁸⁷ *Unión Liberal*, Campeche, 30 de enero de 1857.

⁸⁸ Francisco Pimentel, *op. cit.*, p. 145.

⁸⁹ *El Siglo Diez y Nueve*, Mérida, 29 de agosto de 1851.

⁹⁰ Francisco Pimentel, *op. cit.*, p. 146.

⁹¹ Melcher Campos García, "La Guerra de Castas en la obra de Carrillo y Ancona. (Historia de una disputa por el control social del maya)", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, v. XIII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1990, p. 177.

de la Cruz como símbolo catártico de su liberación, para la élite yucateca seguía simbolizando el dominio y la imposición ideológico-cultural aunque, como vimos arriba, los *dzules* hubiesen querido verse como españoles medievales combatiendo a “moros” americanos: los *cruzoob*.⁹²

Para abordar la segunda cuestión, relativa al tipo de religión que sería la adecuada para “el vulgo”, es necesario tomar en consideración el repudio de los blancos al sincretismo religioso y las tergiversaciones del dogma cristiano referidas en el apartado anterior. En consecuencia, los criollos propusieron difundir la ilustración religiosa que pugnaba por combatir el fanatismo y desterrar los “errores y preocupaciones”, en particular las relativas a las adoraciones de los santos, o las cruces en caso maya, como verdaderas deidades.⁹³ Una religión ilustrada demandaba un clero ilustrado, así que los liberales yucatecos, siguiendo al poeta y político francés Lamartine (1790-1860), demandaron de los sacerdotes “influir útilmente en la práctica sobre la religión del pueblo a que enseñen”, desterrar las supersticiones, es decir, los abusos de la fe, que se han confundido con la pureza del dogma.⁹⁴ Pero el clero yucateco no parecía tener el perfil de los “ministros ilustrados”.

En Washington, a fines de 1847, Beaulieu, ministro católico belga, le aseguró a Justo Sierra que la sublevación indígena se debía a lo mal cimentado de la religión y a la inmoralidad del clero yucateco.⁹⁵ Estas aseveraciones, de un observador extranjero, comprometían directamente al clero de la época; sin embargo, su tesis no había tenido voceros entre los yucatecos que se habían cuidado de no atacar directamente al clero secular. El propio Sierra, cuando en 1857 sugirió restablecer las misiones, propuso a los egresados de los colegios apostólicos de *propaganda fide* y no concluyó sin una retórica para no herir al descartado clero secular yucateco.⁹⁶

⁹² Durante la guerra de España contra los musulmanes simbólicamente la cruz se enfrentaba a la media luna. La cruz, de simbolizar la liberación, después de la expulsión de los moros, pasó a significar el dominio. Durante la primera evangelización, los misioneros escamotearon ese primer significado que los indígenas recuperaron en el movimiento mesiánico de los rebeldes mayas. Enrique Marroquín, *La Cruz mesiánica. Una aproximación al sincretismo católico indígena*, Oaxaca, Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca, Palabra Ediciones, 1989, p. 46-47.

⁹³ Francisco Pimentel, *op. cit.*, p. 197-198, 220.

⁹⁴ A. de Lamartine, “Deberes civiles del cura”, *El Siglo Diez y Nueve*, Mérida, 13 de diciembre de 1850.

⁹⁵ Justo Sierra, *Impresiones de un viaje a Estados-Unidos y Canadá por [...]*, Campeche, [Imprenta de Gregorio Buenfil], 1850, t. 3, p. 19-20.

⁹⁶ *Unión Liberal*, Campeche, 30 de enero de 1857.

Durante el Segundo Imperio, el proyecto para restablecer la religión en los indígenas se debatió entre la tradicional enseñanza que había mostrado su fracaso y la influencia religiosa libertaria del fanatismo. Apolinar García, partidario de esta última propuesta, fue el crítico más severo de los ministros yucatecos. Aunque para demostrar el completo relajamiento del clero secular no acudió a Lamartine, ya que le bastaron los "Avisos para la acertada conducta de un párroco en la América" de mediados del siglo XVI, no dejó de llamar la atención en que la generalidad de los curas contravenían los aspectos destacados por el francés.

Apolinar García sostuvo que la "ilustración religiosa" era completamente desconocida por el indio porque los párrocos, según afirmó, casi tuvieron la intención de conservarlos ignorantes para aprovecharse de ellos utilizando su influencia clerical y su constante vinculación en los asuntos políticos.⁹⁷ En oposición a la intolerante crítica de García, el cura Crescencio Carrillo tenía por inevitable el sincretismo religioso, ya que sostenía la idea de que el indígena, al recibir "los primeros rudimentos" de la doctrina cristiana, por su ignorancia, "mezcló en su mente las preocupaciones del paganismo con las ideas del evangelio".⁹⁸ Los indios y las clases bajas, agregó el cura, aceptaban la religión "con esa triste mezcla de superstición e ignorancia", siendo casi "imposible poderles enseñar" más de lo que hacían los curas.⁹⁹

La preocupación por la religiosidad indígena, sus fanatismos e "idolatrías", consistía en el deseo de los *dzules* por establecer una relación con "indios plenamente conquistados y exentos de rebeldía".¹⁰⁰ Los criollos deseaban mediatizar, a través de santos y curas, la relación del indio con Dios; porque sabían que los *cruzoob*, en relación directa con la divinidad, obtenían el poder para decidir sobre las vidas de los blancos. Poder que consistía en una amenaza para el "orden" social y simbólico del dominador. Los planes para difundir la religión ilustrada fueron una conspiración destinada al sometimiento de la rebeldía indígena aún existente en sus manifestaciones religiosas. De este modo, los *dzules* construyeron la idea teórica de la falsa relación del indio con sus divinidades cristianas y paganas para excluirlas de la verdadera e ilustrada religión católica.

⁹⁷ Apolinar García y García, t. 1, *op. cit.*, p. XXVI-XXVII.

⁹⁸ Crescencio Carrillo y Ancona, *Estudio histórico sobre la raza indígena de Yucatán*, [Veracruz, Tipografía de J. M. Blanco], 1865, p. 23.

⁹⁹ Crescencio Carrillo y Ancona, *Observación crítico-histórica*, p. 8 y 10.

¹⁰⁰ Severo Martínez Peláez, *op. cit.*, p. 217.

Los azotes, ¿castigo divino? Consideraciones finales

Cuando en 1840 la sociedad yucateca expulsó lejos de sus costas a las fuerzas centralistas, los liberales iniciaron una serie de reformas que comprenden el intento más radical para secularizar la sociedad y el pensamiento sobre los hechos humanos, es decir, los fenómenos sociales podían explicarse por los sucesos profanos y no dictados por la Divina Providencia.¹⁰¹ Justo Sierra sintetizó esa idea cuando declaró que “el siglo XIX es el siglo ilustrado, el siglo de las luces y del progreso”; por lo mismo, el devenir histórico reclamaba explicaciones seculares que permitieran abandonar “esas relaciones de milagros, fabulosas o no” con las que estaba plagada la *Historia de Yucatán*, escrita por el franciscano Diego López Cogolludo.¹⁰² Cuando en 1842 reeditó esa obra, Sierra señaló que no eliminaba esos “extraviados rasgos del autor” considerando que no había “fundamento para sospechar que seamos fanáticos ni amigos de la superstición”.¹⁰³ La élite deseaba progresar económicamente y alcanzar un alto nivel de pensamiento secularizado.

Sin embargo, cuando la sociedad yucateca creía que marchaba en el camino del progreso y la civilización, estallaba la Guerra de Castas y resurgían indicios del pensamiento presecular. Cuando los blancos eran abatidos por las fuerzas de los indios rebeldes, la población, las autoridades civiles y eclesiásticas explicaron los acontecimientos como castigo divino desatado contra el liberalismo y su proyecto secularizador. Dios, cual Júpiter armado con rayos de ira, los descargaba contra los blancos. La historia parecía entenderse como una lucha entre las fuerzas del bien y las demoníacas que desataron los liberales. Más tarde, sorprendentemente los indios abandonaron los campos de batalla y los blancos interpretaron que Dios protegía a los “buenos cristianos” y su civilización.

Los rebeldes, al principio de la contienda, expusieron sus demandas y la causa terrenal de su rebelión.¹⁰⁴ En el fragor de las batallas, los indígenas, fieles a sus deberes católicos, conmemora-

¹⁰¹ La secularización subjetiva significa, para la modernidad occidental, la producción de individuos “que miran el mundo y a sus propias vidas sin prevalecerse de las interpretaciones religiosas”, Peter L. Berger, *Para una teoría*, p. 154-155.

¹⁰² Justo Sierra, “Bibliografía. Historia de Yucatán por el r. p. f. Diego López de Cogolludo”, *Registro Yucateco*, Mérida, Imprenta de Castillo y Cía., 1846, t. 3, p. 243.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ A pesar de que Cecilio Chf ha pasado a la historia de la Guerra de Castas como el más “sanguinario” de los rebeldes, tenía sólidos argumentos seculares acerca del sentido de la rebelión. Manuel Antonio Sierra, *op. cit.*, p. 365. Sobre las causas del levantamiento pueden verse las “Cartas contestatorias de los indios sublevados a la comisión pacificadora” y los “Tratados de Tzucacab”, en Serapio Baqueiro, *op. cit.*, t. 2, p. 298-302, 313-316.

ban sus fiestas tradicionales dedicadas a los santos patronos.¹⁰⁵ Cuando los blancos señalaban que los indios carecían de influencia religiosa, realmente expresaban que habían perdido la capacidad de someter al indio apelando a la legitimación religiosa. Lo que se había gastado, en buena medida, fueron las penas corporales y las intimidaciones del castigo divino para obtener la sumisión del indio. Una síntesis de esta ideología se encuentra en Bartolomé del Granado Baeza, quien tenía una idea muy concreta de la relación castigo-sumisión:

*Si [los indios] del todo llegan a sacudir el temor de los azotes, que es, y ha sido aun entre ellos mismos, el castigo más usado, y el único freno que los ha contenido, creo que [en] breve se acabará su piedad y religión, y su respeto y subordinación a las legítimas autoridades.*¹⁰⁶

En contestación a la carta pastoral de 1848, que hacía referencias a ese mismo discurso del dominio, Jacinto Pat destruyó la legitimidad de los curas como mediadores de la divinidad:

Una sola cosa digo a ustedes y a los venerables curas. ¿Por qué no se acordaron o se pusieron alerta cuando nos empezó a matar el señor gobernador? ¿Por qué no se ostentaron o se levantaron en nuestro favor, cuando nos mataban los blancos? [...] ¿Y ahora se acuerdan, ahora saben que hay un verdadero Dios? Cuando nos estaban matando, ¿no sabíais que hay un Dios verdadero? Todo el nombre del verdadero Dios os lo estuvimos encareciendo, y nunca cresteis este nombre, sino que hasta en las tinieblas de la noche nos estuvisteis matando en la picota.¹⁰⁷

Durante su cautiverio, Manuel Antonio Sierra fue testigo de la poca influencia que ejercían los párrocos en los indios y de la legitimidad divina que los rebeldes habían rescatado. Durante la ocupación de Valladolid, al amanecer del 14 de marzo de 1848, una "chusma de asesinos" se disponía a pasar por las armas a unos vecinos; entonces, el cura les dijo que: "*Dios tomaría venganza de aquel atentado*", y que "el castigo de la Providencia caería sobre ellos". A pesar de esas advertencias, a las diez de la mañana, los indios cumplieron sus amenazas. Sin embargo, el contrariado cura observó que los

¹⁰⁵ *Ibidem*, t. 3, p. 17.

¹⁰⁶ Bartolomé del Granado Baeza, *op. cit.*, p. 171. Algunas décadas después, Apolinar García defendió el castigo corporal para el indio en oposición a las penas privativas de libertad o de derechos de ciudadano que correspondían, en su opinión, al hombre ilustrado. Apolinar García y García, *op. cit.*, t. 1, p. LXI-LXIII.

¹⁰⁷ Comunicación dirigida por Cecilio Chí, Pat y otros caudillos a Domingo Bacelis y a José Dolores Pasos, fechada el 19 de febrero de 1848, "Cartas contestatorias [...]", p. 299-301.

indígenas acudían muy devotos a besar una cruz que existía en el templo,¹⁰⁸ como palpable demostración de su relación sin intermediarios e intérpretes blancos de la voluntad divina.

Crescencio Carrillo consideró que la secularización liberal iniciada en 1812 durante las cortes gaditanas había desacreditado y había desprestigiado al clero yucateco.¹⁰⁹ En consecuencia, los indígenas perdieron respeto y obediencia a los curas. Apolinar García sostenía que el descrédito y deshonor del clero fueron su propia obra debido a su desapego al ministerio ilustrado.¹¹⁰ Aunque había serias divergencias acerca de las causas que originaron el desprestigio, había cierta conciencia en señalar que, por lo menos, el clero del siglo XIX se hallaba relajado y decadente.

Pero a esa desobediencia indígena, los blancos vinculaban sin fundamento la extinción de la fe católica. Carrillo, al igual que Nicoli, sostuvo que el rebelde, con el culto a la Cruz Parlante, retornaba “a sus instintos de barbarie pagana” saciándose con la sangre de los blancos.¹¹¹ El reino de los sacrificios demoníacos, avizorado por el cura Baeza cuando se perdiera el golpe del azote, llegó cuando el indio dejó a un lado su fatalismo,¹¹² es decir, cuando por medio de un culto más poderoso que la enajenante religión oficial, los males que padecían y la miseria en que se encontraban sumidos dejaron de ser voluntad de Dios, convirtiéndose en producto del dominio de sus enemigos históricos: los *dzules*.

En los albores del presente siglo, los blancos aún aguardaban el momento de cobrarse viejas cuentas con los rebeldes. En 1901, cuando las tropas federales del general Ignacio Bravo tomaron la capital de los rebeldes, por fin llegaba, para los blancos de Mérida, el anhelado Día Glorioso.¹¹³ Finalmente, algunos años después de la intromisión del blanco y los mestizos en los asentamientos de los rebeldes, Villa Rojas obtuvo otra conquista a la inquietud criolla sobre la religiosidad indígena. El mestizo yucateco fue admitido en las comunidades para realizar una investigación etnológica que entre otros temas abordó el de la religiosidad; así pudo confirmar que

¹⁰⁸ Manuel Antonio Sierra, *op. cit.*, p. 359-361.

¹⁰⁹ Crescencio Carrillo y Ancona, *Observaciones crítico-históricas*, p. 12.

¹¹⁰ Apolinar García y García, *op. cit.*, t. 1, p. XXXV.

¹¹¹ Crescencio Carrillo y Ancona, *Estudio histórico*, p. 24-25. Crescencio Carrillo y Ancona, *El Obispado de Yucatán*, p. 1020, 1034-1035.

¹¹² En 1846, un escritor manifestó que en el indio, el fatalismo había echado “hondas raíces en sus corazones”; por lo tanto, “juzga necesarios y precisos todos los acontecimientos de esta vida”, incluso la pobreza y la ignorancia como virtudes para la salvación. J. J. H., *op. cit.*

¹¹³ “Un excursionista”, “Ecos de la excursión a S[an]ta Cruz de Bravo”, *La Revista de Mérida*, 22 de junio de 1901.

las cruces de los rebeldes fungían como intermediarias entre Dios y los hombres, y que sólo la Santísima había adquirido la categoría de una divinidad poderosa e independiente.¹¹⁴

A más de ciento cuarenta años de la "aparición" de la Cruz Parlante, entre los herederos de la cultura y religiosidad mayas, se mantiene vigente la reverencia por la Santa Cruz. Esta fenomenología en el pueblo maya yucateco se renovó en el verano de 1990 con el "descubrimiento" de la "*Cruz que Camina*" de Chacksinkín, un pueblo olvidado al sur de Yucatán. El prodigio se dispersó rápidamente en la región y revivió un movimiento típicamente campesino. Empezaron las romerías, las velas dispuestas alrededor del lugar donde se descubrió que la Cruz "caminaba", los donativos y el levantamiento de su capilla.¹¹⁵ Los campesinos de Chacksinkín se inquietaron y externaron sus deseos para escuchar del clero "la verdad" que deseaba revelar el milagro. Sin embargo, sintieron que se les depreciaba o se les evadía. El pensamiento secularizado dominante de la sociedad urbana y el de las sectas protestantes cuestionaron el fenómeno religioso. La propia Iglesia, a través de su arzobispo Manuel Castro Ruiz, se comportó ilustradamente. El obispo advirtió que las veneraciones a los santos y a la cruz "no se deben vincular con hechos milagrosos". La "*Cruz que Camina*" resultó, para la Iglesia, un abuso religioso, fanatismo y superstición de una comunidad que carece de "madurez en la Fe".¹¹⁶

Los llamados de atención vertidos incluso por estudiosos de la cultura maya, como don Alfredo Barrera Vásquez, acerca de la persistencia de la cosmogonía pagana,¹¹⁷ y las advertencias sobre la "idolatría cristiana" por falta de una "madura" fe cristiana, nos revelan la vigencia actual de los prejuicios y la intolerancia social para tratar con indígenas parcialmente sometidos y con fuertes reservas de resistencia.

¹¹⁴ Alfonso Villa Rojas, *op. cit.*

¹¹⁵ *Diario de Yucatán*, 15 de agosto de 1990.

¹¹⁶ El arzobispo Castro Ruiz invitó a realizar estudios que determinen las causas para que una comunidad "necesite llamar la atención de esta manera", *Diario de Yucatán*, 24 de agosto de 1990.

¹¹⁷ En una conferencia dictada por Barrera Vásquez en el Encuentro Pastoral Maya de 1973, concluyó que: "al maya se le ha abandonado a sus propios recursos tradicionales; no ha tenido la guía que lo hubiera llevado a un sistema religioso completamente cristiano". Alfredo Barrera Vásquez, "Costumbres y religiosidad del pueblo maya", *Obras Completas*, Mérida, Fondo Editorial de Yucatán, 1981, p. 195-211.