

“Los primeros deberes de las personas que viven en una comunidad civilizada”: los mayas, la Iglesia y el Estado colonial británico en el sur de Belice

Joel Wainwright*

Resumen

En este artículo se examinan las relaciones espaciales y políticas de la Iglesia Católica, la colonia británica y las comunidades mayas asentadas en el sur de Honduras Británica. La investigación se basa en registros de archivo desde finales del siglo XIX hasta principios del siglo XX. Los desacuerdos entre la Iglesia Católica y la Colonia Británica fueron mitigados por un acuerdo: los mayas debían instalarse en comunidades permanentes.

Palabras clave: colonialismo, Iglesia católica, Belice, mayas.

Abstract

This paper will examine the spatial and political relations of the Catholic Church, the British colony and the Mayan communities settled at the south of British Honduras. The research is based on archival records from the end of the XIX century, to the beginning of the XX Century. The disagreements between the Catholic Church and the British Colony were mitigated by an agreement: the Mayans had to settle in permanent communities.

Keywords: Colonialism, Catholic Church, Belize, Mayans.

En abril de 1913 el sacerdote Tenk, cabeza de la Iglesia católica en el distrito de Toledo de Honduras Británica (como entonces era conocido Belice) escribió una carta al gobernador de la colonia en la ciudad de Belice. Tenk le escribió al gobernador para aconsejarle acerca de los pueblos mayas que habitaban la región sureña, pobre y rural, donde él era sacerdote:

Me han dado aviso que una delegación de indios del barrio de San Antonio está ahora en Belice, causando el malestar de vuestra Excelencia. Por ahora los indios, de quienes vienen en representación, viven en los matorrales, dispersos y aislados como animales salvajes. Nosotros y también vuestra Excelencia, estoy seguro, estamos deseosos de hacerlos aprender al menos unas cuantas de las más rudimentarias leyes sanitarias y algunos de los primeros deberes de las personas que viven en una comunidad civilizada.¹

Comienzo este artículo con la carta de Tenk —un texto marginal escrito, y yo diría, desde los márgenes de una colonia marginal— porque nos permite hacernos una pregunta que aún hoy permanece en el centro de los estudios histórico-geográficos sobre el colonialismo: ¿qué constituye los “deberes de vivir en una comunidad civilizada”? El sacerdote Tenk veía a los mayas como personas primitivas y sentía el deber de “civilizarlos”. ¿Pero qué implicaba esto? ¿Cómo, para dejarlo claro, se supone que la labor colonial —introducir los primeros deberes de la civilización— debe ejecutarse en la práctica?

Para comenzar a responder estas preguntas, hay que volver a la carta de Tenk y leer su descripción de una “comunidad civilizada”:

Tendrán que ser forzados a aprender estas leyes y deberes, esta educación forzada sólo puede obtenerse en la escuela. Ahora, si se les permite seguir viviendo como lo han hecho hasta ahora [:] salvajes, desperdigados y escondidos en la selva, sus hijos no podrán ser obligados a asistir a la escuela, sino que crecerán en salvajismo y sabrán aún menos, si acaso es posible, de lo que sus padres saben.

Por lo tanto, le pido por favor haga todo lo posible para obligarlos a vivir juntos en algún pueblo, digamos San Antonio, para que podamos sostener allí una escuela lo suficientemente grande para garantizar el salario de un buen maestro. Les sugeriríamos que, de alguna manera, significaría para los indios una ventaja económica vivir en un pueblo a la vez que una gran desventaja no vivir allí, de modo que por su propia y libre elección prefieran vivir en la aldea [...]

La delegación de indios que ahora está en Belice prometerá, sin duda alguna vuestra Excelencia, que ellos se encargarán de fundar otro pueblo si les concede la oportunidad de elegir a su propio alcalde. Sin embargo, ésta será sólo una promesa. Los indios de Aguacate (del río Moho) hicieron una promesa similar y ahora deambulan todo el tiempo.

Haga, por lo tanto, lo que dicte su pensamiento, pero le rogamos su Excelencia, que mantenga a estos súbditos de Honduras Británica en un solo lugar donde podamos sostener una escuela para ellos. Solamente en la escuela podemos depositar nuestras esperanzas de un mejor futuro para ellos. Y podríamos obligar a aquellos ignorantes, tontos y egoístas padres a mandar a sus hijos a la escuela. Con el actual sistema escolar que les permite asistir a su antojo nuestros esfuerzos se vuelven innecesariamente grandes y son casi por completo desperdiciados.²

Tenk hace, de esa manera, un llamado al Estado colonial para forzar a los mayas a asentarse en comunidades permanentes, ir a la escuela y —de manera implícita— asistir a la iglesia. En esa época, en gran medida como ahora, la Iglesia católica dirigía la mayoría de las escuelas del distrito de Toledo.³ Y los súbditos colonizados que habrían de ser “civilizados” eran las poblaciones indígenas mayas del sur de Belice, quienes generaban su medio de subsistencia como agricultores de maíz y frijol en la selva tropical latifoliada de tierra caliente, en gran medida como aún lo hacen hoy en día.⁴

Este texto es un fragmento de un archivo menor, que define la labor práctica del colonialismo y detalla la tarea de civilizar a las personas colonizadas. En la actualidad reconocemos que la propia concepción que Tenk tenía de la situación —misma que refleja valores e ideales comunes, compartidos por la mayoría de los funcionarios coloniales de Honduras Británica— es en esencia racista. De hecho, aquel racismo era fundamental para el colonialismo en todo el mundo. Por lo tanto, podemos colocar la carta de Tenk junto con la bien conocida “Minuta parlamentaria acerca de la educación en la India”, de Thomas Macaulay, en la medida en que ambas proponen los métodos para lograr la disciplina colonial. Al leerse en el contexto de un análisis poscolonial, estos textos llaman a cuestionar las prácticas que constituían y sostenían al poder colonial.⁵ La minuta de Macaulay resulta especialmente significativa por la manera en que articula el deseo británico de formar intelectuales orgánicos al servicio del imperialismo británico: “Debemos [...] formar una clase cuyos miembros puedan fungir como intérpretes entre nosotros y los millones a quienes gobernamos; una clase de personas, indios de sangre y color, pero ingleses en gustos, opiniones, moralidad e intelecto”.⁶ Es necesario señalar que lo más importante, ya sea en la India o en Belice, no es Macaulay, ni sus intenciones, sino en específico la “labor” que solicitaba esta minuta; por ejemplo, las condiciones para la posibilidad del propio discurso: la construcción y preservación del poder colonial. A este último se le debe entender aquí no sólo en términos de “fuerza” sino también como un conjunto de relaciones sociales productivas; una forma de poder, generada a través del colonialismo y que ha sobrevivido por mucho tiempo tras la desaparición oficial del régimen colonial. De ahí surge la importancia de entender la operación del poder colonial, en este caso al sur de Belice durante la década de 1910, no sólo de manera histórica. Por medio del análisis del mencionado poder, podemos entender el presente colonial.⁷

En años recientes muchos historiadores–geógrafos han examinado la espacialidad del poder colonial y sus complejas relaciones con las comunidades indígenas.⁸ Esta literatura muestra que las políticas imperiales —que surgieron, como ya se mencionó, mediante instituciones estatales y científicas, prácticas culturales y operaciones capitalistas— requerían maneras específicas de conceptualizar, cartografiar y organizar tanto espacios como territorios que, a su vez, transformaron las geografías de las comunidades indígenas, sus medios de subsistencia e identidades. Tal y como nos lo recuerda la carta de Tenk, el poder colonial no funciona sólo como un instrumento del Estado y del capital. No se trata de negar la naturaleza capitalista del imperialismo británico, eso queda claro. Más bien, se busca reconocer que el poder colonial está siempre entretelado a lo largo de una amplia red de relaciones sociales, dentro de las cuales hay elementos que se conectan al poder del Estado capitalista sólo de una manera tangencial. En concreto, a lo largo de toda América Central, la Iglesia —es decir, hasta hace poco, en específico la Iglesia católica— ha sido fundamental para la reproducción del poder colonial. El encuentro de la Iglesia con los pueblos indígenas del continente americano (y la subsecuente labor de establecer una hegemonía sobre ellos) ha resultado ser uno de los acontecimientos más significativos en el extenso periodo que abarca la historia de la Iglesia.⁹ Como es bien sabido, la teología católica aportó parte de la

justificación para la colonización de América; sin embargo, como una amplia literatura lo demuestra, a menudo la Iglesia se opuso al poder estatal y a los excesos capitalistas en América Latina (es conocido el caso ejemplar de Las Casas), a menudo también ha intentado cortarles las riendas a los excesos de la propia Iglesia.¹⁰ Puede apreciarse la peculiaridad de los conflictos entre la Iglesia y el Estado al sur de Belice durante la época colonial mediante una comparación con el resto de la región.¹¹ En la conclusión de su tratado clásico *Church and State in Latin America*, Mecham resume la respuesta de las autoridades eclesiásticas a las reformas inmediatas a la independencia a lo largo del siglo XIX en América Latina:

Al creer, de manera correcta, que sus antiguos derechos y privilegios estarían en peligro tras la fundación de las repúblicas representativas, los representantes eclesiásticos se metieron de lleno en alianzas políticas con otras facciones conservadoras, en particular la élite terrateniente, que también buscaba la preservación del statu quo. Las cuestiones de mayor importancia para la división de la Iglesia y el Estado fueron —además del asunto del mecenazgo eclesiástico— el control de la educación, control de las ceremonias nupciales, disposición de las propiedades de la Iglesia, control de registro de estadísticas vitales y tolerancia de las sectas disidentes.¹²

Las últimas tres cuestiones —la propiedad eclesiástica, el registro de las estadísticas y las sectas disidentes— son discutibles en Honduras Británica. En cuanto a la educación y el matrimonio, en la mayor parte de la colonia no había instituciones capaces de desafiar el papel tradicional de la Iglesia en estas áreas. Por tanto, ambas instituciones colaboraban —sobre todo en poblados rurales, donde la línea divisoria entre ambas era particularmente delgada— mientras que seguían siendo, en esencia, distintas por el origen de su autoridad y mandato. Como R. Cardenal explica en su exposición sobre las relaciones Iglesia-Estado en América Central a finales del siglo decimonónico:

La Iglesia veía su carácter institucional como una parte básica de su misión, mientras que el Estado, preocupado por su proceso de modernización no podía tolerar la posición tradicional de la Iglesia [...] Con un esfuerzo en vano por recuperar su antigua posición, la Iglesia se ofreció al Estado como el agente más efectivo para controlar a la población rural. El Estado, por su parte, necesitaba de la Iglesia para que ésta le concediera la legitimidad que buscaba. Por estas razones, la separación entre Iglesia y Estado era más en forma que de fondo.¹³

Incluso mientras los límites entre Iglesia y Estado eran cuestionados, en muchas ocasiones continuaron siendo borrosos, porosos.

En ocasiones fue por medio de conflictos, en específico relacionados con los pueblos indígenas, que esos cuestionamientos se desarrollaron y los límites entre Iglesia y Estado fueron redefinidos. Ello aclara la tensión en la carta de Tenk respecto a la legitimidad y autoridad. Como representante de la Iglesia, Tenk asume que tiene un interés común con

el gobernador en promover el “entusiasta” proyecto para que los mayas aprendan “sus deberes ante la civilización”. Aun así, el Estado colonial era la institución dominante en dicha relación; los sacerdotes debían solicitar la asistencia del Estado en su atención a la población maya. Para evitar que los indígenas “vivan entre los matorrales, dispersos y aislados como animales salvajes”, Tenk necesita de la autoridad del Estado colonial, la única que disfruta del “derecho” para aplicar la ley; incluso si era la Iglesia la que, en efecto, regularía de manera local las condiciones de vida de los mayas. Hay que tener en cuenta que la carta de Tenk fue escrita en respuesta a un acontecimiento específico, explícitamente político, por parte de los mayas: el envío de una delegación desde San Antonio a la ciudad de Belice para reunirse con el gobernador, un viaje difícil y crucial, en 1913. La intercesión de Tenk es, hablando en términos estructurales, colonial: por medio de Tenk, la Iglesia busca “representar” a los mayas ante el Estado.¹⁴ De ese modo, la carta ofrece algunos detalles sobre los mayas (dónde viven, la posición social del alcalde) para enfatizar la familiaridad de Tenk con la situación local. No se trata de detalles inocentes. La carta del clérigo pone de manifiesto su conocimiento sobre la espacialidad de los medios de subsistencia mayas, así como de los usos y costumbres locales. Como veremos, la colonización británica en el sur de Belice se articula a partir de estos dos elementos: la *espacialidad* y la *gobernanza* del modo de vida maya.¹⁵ Podemos afirmar que la carta de Tenk captura la lógica esencial de la hegemonía colonial: a Tenk le gustaría que los mayas aceptaran, “sin coerción del Estado”, el hecho de que deberían vivir en poblados debidamente asentados y estar sujetos a la autoridad estatal y eclesiástica. Sin embargo, la propia existencia de la carta revela que dicha hegemonía era imperfecta.

A juzgar por sus objetivos trazados, la carta de Tenk fracasó. El secretario colonial la contestó con un lacónico: “Su Excelencia no está en posibilidades de aprobar las sugerencias que usted hizo”.¹⁶ Podría parecer sorpresivo que el Estado colonial —que de hecho compartía las nociones racistas expresadas en la carta respecto a los mayas— eligiera no adoptar acciones, al menos de manera inicial, en respuesta a la carta de Tenk. ¿Por qué no? La Iglesia y el Estado eran, ambas, instituciones autoritarias; sitios para organizar y coordinar el poder colonial, así como escenarios en donde se desarrollaban luchas de poder entre diversos grupos sociales. Aunque ambas instituciones eran estructuralmente coloniales, los objetivos e intereses que las motivaban eran diferentes. Al hacer una revisión de la literatura sobre las diferencias entre la Iglesia y el Estado (un tema dominante en la historiografía latinoamericana del siglo XIX), Lynch sostiene que el periodo de 1830 a 1930 vio la decisiva “modernización” de la Iglesia, lo cual significa que ésta ganó una independencia sustancial con respecto al Estado y se reorganizó como una institución autónoma.¹⁷ Dichos cambios se desarrollaron a lo largo de una trayectoria extremadamente irregular, con importantes variaciones geográficas; ello plantea el reto de explicar las subsecuentes variaciones en las relaciones Iglesia-Estado a lo largo de toda América Latina. Para tal efecto, Lynch ofrece dos respuestas principales: primera, cada país tiene un bagaje particular de tradiciones históricas que se transformaron de maneras distintas; segunda, existen en el periodo experiencias

contrapuestas en la formación de los Estados nacionales y, por lo tanto, enfoques estatales diferenciados en torno a las cambiantes relaciones con la Iglesia.¹⁸

No tengo noticia de estudio alguno, dentro de la literatura especializada, que haya examinado el caso específico de Belice. La historiografía le ha restado énfasis al papel de la Iglesia en el proceso colonial.¹⁹ Esto es debido, en parte, a que las élites al interior del Estado beliceño nunca se han sentido amenazadas por el poder de la Iglesia y el propio Estado ha gozado por mucho tiempo de una cómoda hegemonía sobre la sociedad civil. Bajo dichas circunstancias, la Iglesia normalmente adopta una posición de avenencia con el Estado, oponiéndosele de manera directa sólo cuando sus intereses están en riesgo y, en general, buscando influencia a través de relaciones estatales (al mismo tiempo que hacen un llamado a la neutralidad por parte del Estado en relación con su actitud hacia la Iglesia).²⁰ Debido a tales estrategias, el análisis de las relaciones coloniales Iglesia-Estado no deberían sobreestimar acuerdos superficiales o diferencias. Las incongruencias aparentes entre los objetivos de ambas instituciones pueden ocultar concordancias determinantes. Es precisamente el caso, como expondré más adelante, de la labor de congregar a los mayas; una labor que apuntaló, a finales del siglo XIX, la colonización del sur de Belice.²¹

Colonización del sur de Belice

Después de apoderarse de Jamaica, en 1655, los bucaneros británicos se asentaron desde aquella isla en diversos puntos alrededor de la costa de América Central, incluyendo el delta del río Belice, donde comenzaron la tala para la producción de madera que enviaban hacia Inglaterra.²² Tomó dos siglos para que el campamento maderero itinerante se convirtiera en la capital de Honduras Británica.²³ El estatus territorial del sur de Belice era especialmente incierto, ya que los tratados entre Inglaterra y España sólo abarcaban las tierras que llegaban al sur del río Sibún, que divide el territorio actual de Belice. El contacto entre mayas y europeos en el sur de Belice pudo haber ocurrido desde fechas tan tempranas como la década de 1520, cuando Hernán Cortés marchó al sur atravesando la región conocida como Verapaz en Guatemala;²⁴ sin embargo, el sur de Belice seguía sin ser colonizado y carecía de instituciones del Estado colonial. Hasta finales del siglo XIX, la región fue un espacio disputado por dos Estados europeos, pero habitada por pueblos mayas hablantes de ch'ol y mopán (quizá también q'eqchi).²⁵ El "distrito de Toledo" se constituyó, política y administrativamente, hasta 1882.²⁶

Tras remover las fuentes más accesibles de leña y caoba a lo largo de los ríos más importantes, en el siglo XVIII, los colonos enviaron misiones hacia el interior, incluso más allá de donde se sitúa, hoy en día, la frontera entre Guatemala y Belice (que no era todavía identificable en el panorama y mucho menos estaba delimitada y regulada). A menudo estallaban conflictos mientras las misiones madereras entraban en contacto con las comunidades mayas, en especial luego de 1847, cuando inició la Guerra de Castas en Yucatán. Poco después, una serie de ataques a los campamentos madereros británicos amenazó la estabilidad de dicha actividad. Los reportes de los funcionarios estatales durante el periodo reflejan la

preocupación que sentían por la ausencia de hegemonía sobre las comunidades mayas.²⁷ Las batallas entre los mayas de Yucatán y el Estado mexicano mostraron las posibilidades militares de los primeros y la amenaza de una agresión directa de los mayas sobre Belice obsesionó al Estado a mediados del siglo XIX. Un informe de 1873 sobre la situación de las defensas de Honduras Británica concluyó que “el país en su conjunto es imposible de defender” y aconsejaba “establecer dos o tres estaciones de defensa como puestos móviles”, que habrían de ser los suficientemente robustos para “repeler un ataque normal de las tribus indias aledañas”.²⁸ Aun así, tanto colonos como el Estado respondieron de manera distinta a las posibles amenazas de un ataque. Los colonos veían al Estado como una institución que facilitaba su acumulación de terrenos forestales por medio de la contención de los mayas. Por su parte, los funcionarios del Estado colonial deseaban atraer a los mayas a relaciones políticas y económicas más cercanas; para así estabilizar el poder territorial del Estado y ganar hegemonía. Por su parte, el Ministerio de las Colonias, en Londres, consideraba que la militarización de una colonia marginal habría sido una mala inversión.

No se trataba de una consideración sin razón. Mientras que los valores de las exportaciones de caoba se encontraban a la baja después de mediados del siglo XIX —un efecto de la tala desmesurada, una caída en los precios de la caoba y la pérdida del mercado estadounidense cuando Belice se convirtió en colonia, en 1862—, las ganancias coloniales por exportaciones se redujeron de manera precipitada.²⁹ El valor de todas las exportaciones en 1870 fue de tan sólo 39% con respecto de las de 1857.³⁰ Muchas empresas relacionadas con la caoba quebraron, lo cual dio como resultado una intensificada concentración de la propiedad de concesiones forestales y del capital en sólo unas cuantas compañías británicas, que con impaciencia esperaban que el Estado proveyera una fuerza militar. Sin embargo, el Ministerio de las Colonias se negó a garantizar la seguridad de las empresas madereras, redactando en una carta lacónica en la que se leía: “Todas las personas relacionadas a la tala [...] deberían dar por sentado que lo hacen bajo su propio riesgo”.³¹ En 1884, el Ministerio de las Colonias solicitó al gobierno desarrollar una estrategia para la defensa de las compañías madereras que no requiriera el uso de soldados del imperio. En 1885, cuatro miembros del Consejo Legislativo escribieron a Goldsworthy, rogándole no retirar a las tropas:

Hemos [...] escuchado con asombro y consternación que [...] las tropas serán retiradas [...] En 1869 los indios yeiches ingresaron y tomaron posesión de la ciudad de Corozal, donde no había tropas [...] [E]n 1871, la misma tribu atacó [...] Orange Walk [...] Es cierto que los indios de Santa Cruz ahora son amigables con nosotros, pero no se puede depender de ellos. Cuentan con capacidad de movilizar 2,000 combatientes al campo, los yeiches 500 y los looches, así como otras tribus representan también fuerzas considerables. Una milicia, un cuerpo de voluntarios [...] y un cuerpo de policía fronteriza han sido puestos a prueba en distintos periodos y todos han fracasado [...] es de nuestro interés como Concejales señalar los resultados que habrán [de surgir:] el comercio y la agricultura se verán afectados de inmediato —una sensación de inseguridad dará paso a la de temor— y el golpe que se habrá producido no sólo retrasará

el progreso de la Colonia, sino que de hecho causará su retroceso. Tanto inversores capitalistas como inmigrantes se verán desalentados de internarse en una Colonia privada de la protección elemental para la vida y la propiedad.³²

Aunque aquella era una época en que la población maya al sur de Belice se incrementaba rápidamente, como resultado del desplazamiento del pueblo maya desde la Alta Verapaz hacia Honduras Británica,³³ los colonos fracasaron al intentar detener la retirada de las tropas. En vez de mantener, la presencia militar, el Estado estableció una nueva tríada de políticas y prácticas para lograr la hegemonía.

“Cultivar la buena voluntad de los indios”.

Las nuevas prácticas funcionaron a través de una serie de compromisos entre el Ministerio de las Colonias y el Secretario Colonial, Henry Fowler. Una de las cartas de Fowler, de 1885, al secretario de Estado de las Colonias, articula sus objetivos principales:

Nuestra relación con las distintas tribus de indios en nuestras fronteras es, en el presente, de carácter satisfactorio y no veo razón de anticipar cambio alguno dado el buen entendimiento que se ha consolidado es alentado y hay que soportar algunos dolores con tal de cultivar la buena voluntad de los indios.³⁴

El énfasis de Fowler en “cultivar la buena voluntad” subraya un importante cambio hacia una forma de hegemonía colonial que hace hincapié en la aprobación y la territorialización más que en el poder militar. Durante la administración de Fowler como secretario colonial, el Estado colonial aceptó que las desconocidas e ingobernables comunidades mayas del sur requerían de instituciones que pudieran ganarse, en palabras de Fowler, “la buena voluntad de los indios”.

Esas políticas fueron anticipadas, principalmente, en las regiones al occidente y al norte de la colonia, pero fueron plenamente puestas en marcha al sur tan sólo después de los encuentros entre cuadrillas madereras y pueblos mayas, que ocurrieron en las décadas de 1840 a 1880. La mitad sur de la colonia permanecía como *terra incognita* para el Estado colonial; un funcionario escribió en 1859:

Las porciones sureñas de nuestro territorio jamás han sido exploradas y según el Supervisor de la Corona, en ellas hay habitantes que [...] hasta ahora nunca han sido avistadas por europeos o criollos. Los ríos al sur del Sibún se originan en las montañas cuya frontera trazada por los afluentes forma la línea divisoria entre nosotros y Vera Paz. Río abajo de estos cauces, al menos hacia el Río Mullins, el Sr. Faber ha visto flotar toscas vasijas de madera y otros utensilios que demuestran la existencia de algunos habitantes remotamente desconocidos para nosotros.³⁵

La búsqueda de caoba por taladores europeos dirigió al Estado hacia el origen de estas vasijas de madera.

De esa manera, la colonización de Toledo se articuló sobre tres prácticas que, en conjunto, apuntaban a la territorialización de las tierras y a ganar hegemonía sobre los mayas, así como otros grupos subalternos.³⁶ La primera de estas prácticas implicaba la transformación de la selva localizada en el sur de Belice en *propiedad*, por ejemplo: otorgar terrenos en vinculaciones sociales capitalistas. El Estado tuvo un papel clave en tal proceso al delimitar las concesiones forestales en mapas y al legitimar la compra de terrenos a través de mecanismos jurídicos. La transformación de las concesiones madereras en derechos patrimoniales estableció las primeras nociones de un mercado de propiedades privadas y condujo al establecimiento de las primeras instituciones del Estado colonial en el sur de Belice.³⁷ El proceso creó un mercado de bienes-raíces en gran medida desequilibrado, pues las grandes empresas europeas obtuvieron concesiones madereras y llegaron a poseer gran parte de las tierras de la colonia; en cambio, los mayas fueron excluidos de la posesión de la tierra; las selvas que habitaban fueron reclamadas por el Estado, que comenzó a cobrar impuestos a los mayas. De esa manera, el Estado facilitó la acumulación primitiva al ceder tierras a las compañías madereras.³⁸ El Estado también extrajo su propio excedente de la agricultura maya por medio de la renta de los terrenos.³⁹ Los agricultores mayas que no podían pagar impuestos sobre la tierra eran encarcelados.⁴⁰

¿Si los mayas no podían ser dueños de las tierras, entonces dónde vivían? En tierras del Estado colonial, en reservas indígenas. Ésta era la segunda práctica esencial para la colonización del sur de Belice. El interés inicial por las reservas llegó de la región occidental de la colonia, donde fueron especialmente graves los conflictos entre los mayas ichaiches y las cuadrillas madereras. Los planificadores coloniales visualizaron la construcción de tres espacios, donde los mayas debían ser confinados dentro de los márgenes del territorio de la colonia y eficazmente excluidos de su cuerpo social.⁴¹ Las reservas fueron demarcadas primero en el sur. El plano original para la reserva de San Antonio sugiere la manera en que las reservas fueron inicialmente imaginadas por los cartógrafos coloniales: eran espacios rectilíneos, diseñados sin considerar funcionalidades relativas a la vida social o al paisaje, concebidos para proveer un orden social a los mayas desperdigados e itinerantes.⁴²

¿Y quién *gobernaría* estas reservas indígenas? A finales del siglo XIX, la administración colonial no tenía control alguno en el distrito de Toledo; de hecho, apenas si existía. Por lo tanto, la autoridad colonial optó por incorporar a líderes comunitarios mayas, conocidos como “alcaldes”, en la administración colonial.⁴³ La figura del alcalde ya existía en las comunidades mayas del sur de Belice, pero sus roles cambiaron de manera decisiva hacia finales de este siglo; éstos se convirtieron en “un sistema”, formalmente integrado al imperio. Los alcaldes estaban a cargo de preservar la ley y el orden, juzgar cierto tipo de crímenes, recaudar impuestos y mantener la vigilancia del territorio.

Para que el Estado colonial pudiera hacer atractivas las tierras del sur de Belice para la tala y la extracción de valores, era necesario que la “selva desconocida” fuera declarada *como* territorio de la colonia. Con este fin, las reservaciones indígenas y el sistema de alcaldes tenían la intención de “territorializar” el sur de Belice para los británicos sin que eso implicara los costos del mantenimiento de una colonia militar. Los mayas se resistieron a la extracción maderera, al asentamiento forzado y al pago de impuestos sobre la tierra de manera poco organizada y de forma episódica.⁴⁴ Sin embargo, el Estado mantuvo pocos registros de las ocasiones en que los mayas desafiaron esta práctica colonial. En cambio, existen documentos que nos llegan por medio de otra institución que también buscaba imponer —aunque de distinta forma— su hegemonía sobre los mayas: la Iglesia católica. Las políticas coloniales no consideraban un papel específico para la Iglesia católica; pero la ausencia de autoridades coloniales (sólo estaban los alcaldes), en conjunto con la creciente comunidad católica maya, creó oportunidades para la Iglesia católica en la gobernanza del sur de Belice.

La Iglesia católica y el asentamiento colonial

La colonización del sur de Belice hacia finales del siglo XIX se desarrolló mediante una peculiar combinación de actores: el Estado colonial era rigurosamente británico, pero eran los jesuitas, provenientes de Italia y de Estados Unidos, quienes controlaban la Iglesia católica en la región. Los jesuitas conforman una orden dedicada a la enseñanza y pusieron énfasis en la educación como medio para acercarse a las comunidades indígenas.⁴⁵

El primer jesuita que se estableció en Belice fue el sacerdote Eustace du Peyron, quien llegó de Jamaica en 1851; en 1862, año en que Honduras Británica fue declarada colonia británica, el sacerdote John Genon, de Bélgica, se trasladó desde Livingston, Guatemala, a Punta Gorda para fundar la primera residencia católica en el sur de Belice (y la tercera en el país, luego de Corozal y la de la capital). La Iglesia católica comenzaba a construir su infraestructura en el sur de Belice durante el mismo periodo en que el Ministerio de las Colonias cambió su estrategia respecto a los asentamientos, las reservas indígenas y la autoridad local. Uno de los principales autores de las nuevas políticas, el secretario colonial Henry Fowler, fue electo presidente de la Sociedad Católica de Honduras Británica, fundada en 1879.⁴⁶

Además del Estado, la Iglesia católica era la institución europea más importante al sur de Belice en la época colonial. En la medida en que cada institución estaba motivada por el deseo de imponer su hegemonía sobre la población maya, los objetivos de la Iglesia católica y el Estado, a grandes rasgos, se complementaban mutuamente. No obstante, mientras los sacerdotes católicos y los funcionarios del Estado compartían el objetivo de establecer la hegemonía sobre los mayas, diferían en sus métodos. Entre las décadas de 1890 y 1940, los registros demuestran que ambas instituciones tuvieron choques en torno a una serie de políticas en relación con el consumo de alcohol, la educación, los impuestos, entre otras. Una de las tensiones principales entre la Iglesia católica y el Estado fue provocada por la manera en que se asentaría a los mayas en comunidades permanentes. Como hemos visto

en la carta de Tenk, la Iglesia católica persuadió al Estado para que aplicara sus políticas sobre asentamientos; en otras ocasiones, la Iglesia católica medió entre las comunidades mayas y el Estado colonial. Al examinar las relaciones Iglesia-Estado sobre el tema del asentamiento maya, podemos aprender sobre las dinámicas del poder colonial; pero también de la resistencia maya a la autoridad local.

La problemática planteada en la carta del sacerdote Tenk, que data de abril de 1913, prefiguró un prolongado debate en torno a muchas de las cuestiones centrales de la autoridad colonial sobre los mayas. Entre 1913 y 1914, los sacerdotes católicos volvieron a pedirle al Estado que obligara a los mayas del área aledaña a San Antonio a establecerse de manera permanente en el pueblo, el más grande de su región. En lugar de enviar una simple carta por medio de alguno de los sacerdotes, lo cual habría resultado en un intento fallido por hacer que el gobierno local actuara, el sacerdote Hopkins remitió una petición al secretario colonial en Londres, donde formulaba los argumentos de la Iglesia católica como un llamado al orden en beneficio de los habitantes mayas de San Antonio:

Hay numerosos indios en el distrito alrededor de nuestro pueblo que viven escondidos entre los matorrales, al igual que hacen muchos animales salvajes. Estos hombres se niegan categóricamente a obedecer los llamados del Alcalde, quien parece incapaz de hacer cumplir sus propias órdenes. Ellos no respetan ninguna autoridad. Los abajo firmantes, de esta manera, rogamos humildemente que algunos pasos sean seguidos por el Gobierno de esta Colonia para obligar a todos los hombres en los alrededores, ya sea que vivan o no en la Aldea, a obedecer al Alcalde y poner de su parte para mantener los caminos y ríos en condiciones adecuadas.

Resultaría de gran beneficio para aquellas personas ignorantes, como las que ahora viven en los pueblos y en última instancia para la Colonia misma, si por medio de algún mecanismo, estos aislados individuos —los cuales son numerosos— pudieran ser convencidos de vivir en las Aldeas. Una vez en la Aldea, se podría fácilmente hacerlos respetar alguna autoridad y colaborar de manera justa en las obras que afectan el bien público. Así mismo, se podría hacer que sus niños asistan a la escuela [;] algo que no sería un avance menor.

Para hacer esto posible, sugerimos que algún privilegio financiero sea mostrado en beneficio de aquellos que viven en las Pueblos o Aldeas, y pensamos que muchos abandonarían pronto su actual manera de vivir entre los matorrales si se les obliga a pagar el doble por acre, como renta por la tierra, en comparación a quienes viven en la Aldea.⁴⁷

Si bien el Estado y la Iglesia católica compartían un desdén por las “salvajes” maneras de los incolonizados mayas —a quienes los funcionarios coloniales en ocasiones llamaban “hombres de los matorrales”—, el Estado no deseaba dar la impresión de que era presionado por la Iglesia católica. El secretario del Ministerio de las Colonias reenvió la carta al gobernador

en funciones con una nota donde se sugería que la máxima preocupación del Estado era la recaudación de rentas por la tierra:

Los puntos de vista del obispo son muy parecidos a los evadidos por el Rev [sacerdote] H.J. Tenk S.J. en [1913]: pero él mencionaba *inter alia* [...] que muchos de los hombres de los matorrales han obtenido concesiones de tierra del Gobierno y que ganan dinero por subarrendar, de manera contraria, me parece, a la Ley. El Obispo sugiere asimismo que [...] los habitantes de las aldeas y pueblos deberían ser eximidos de los deberes del mantenimiento de caminos y ríos a menos que pasen por el trabajo realizado y que todo lo que ellos deberían hacer sería mantener sus pueblos y aldeas en un orden razonable.⁴⁸

El reto de recaudar la renta por la tierra se agudizaba por la falta de conocimiento geográfico por parte del Estado de la región más al sur del territorio. Se solicitó al agrimensor general preparar un informe sobre las condiciones en que “los pueblos de San Antonio, Crique Gallina y Aguacate tenían posesión de sus tierras”, el funcionario escribió:

En el año de 1893 se estableció una Reserva India en San Antonio, Distrito de Toledo, que comprendía 2 560 acres para los indios. Alrededor de 100 familias obtuvieron permiso para cultivar dentro de la misma área a una tarifa de \$1 anual por familia. Unos cuantos años después, algunos de los indios solicitaron permisos para arrendar fuera de la reserva, mismos que fueron aprobados y ellos pagan las mismas rentas que pagan otras personas en cualquier otra parte de la Colonia.⁴⁹

En una nota sobre este mismo reporte, el secretario colonial, en Londres, sostiene que el obispo no había comprendido el desafío principal: “*Convertir a estos pueblos en ciudadanos* con al menos las elementales ideas sobre derechos y deberes políticos”.⁵⁰ El Estado emprendió dicha labor. Su primer paso fue apaciguar a la Iglesia católica. El secretario colonial escribió al obispo para indicarle que “[...] el Gobierno no es capaz de seguir ninguno de los pasos para obligar a las personas en cuestión a vivir en los pueblos”.⁵¹ Sin embargo, aunque esto sugería que el asunto estaba cerrado, el Estado de inmediato envió al comisionado del distrito de Toledo, John Taylor, a investigar la situación.⁵² Taylor viajó a “[...] el pueblo en el área de Columbia del río Grande”, conocida como San Pedro Columbia, donde a lo largo de dos días “levant[ó] un censo numérico del pueblo y entrevistó a la gente”. Si bien fue redactado con prisa y está lleno de huecos, el informe de Taylor es tal vez el más detallado documento colonial, del periodo, sobre las comunidades mayas del distrito de Toledo (el contacto formal entre el Estado y las comunidades mayas fue excepcionalmente raro a finales del siglo XIX y continuaba siendo poco frecuente hasta la década de 1960). Por lo tanto, es importante ser considerado a detalle.

El tono y lenguaje usados por Taylor sugieren que se trataba de su primera visita a una comunidad maya.⁵³ Su informe comienza con la siguiente descripción de San Pedro Columbia:

Se encuentra convenientemente situada sobre una tierra alta y ondulante sobre la ribera del río, además es proclive a un desagüe rápido tras lluvias intensas. Encontré 29 casas habitadas, además de una o dos más en proceso de construcción, así como los matorrales despejados para que sea posible construir más en un tramo de la reserva dispuesto por el Departamento de las Tierras; en su totalidad [el área] estaba delimitada con una valla de estacas y cuerdas atadas. Al lado de las casas había una iglesia y en conjunto sólo le hace falta una escuela para completar un asentamiento pequeño y muy agradable [;] todo estaba muy limpio y ordenado [;] incluso los animales domésticos, incluyendo perros y puercos, parecían tener una imagen distinta a la que uno encuentra en los pueblos indios del Norte y Oeste.⁵⁴

Es notable la manera en que Taylor describe positivamente a este “asentamiento pequeño y muy agradable”, caracterizando a San Pedro como “delimitado”, “limpio” y “ordenado”. Más adelante, su informe coloca en la misma línea estas cualidades con la supuesta novedad de la comunidad: San Pedro es descrito como “un pueblo nuevo”; Taylor escribió que “aún hay algunas familias que viven afuera” del pueblo, por ejemplo, en *alkilos* o en la selva. Su informe fue redactado en una época en que los límites alrededor de los poblados mayas, así como de las reservas indígenas, se volvían en muchas ocasiones imprecisos y eran atravesados.⁵⁵ Las descripciones en el informe de Taylor —así como su comentario sobre las “familias que viven afuera”— sugieren que San Pedro no era un asentamiento fijo y permanente, sino más bien un nodo de actividad dentro de un complejo panorama, donde los hogares mayas daban prioridad a la movilidad y a la seguridad de sus modos de subsistencia.⁵⁶

La pregunta sobre dónde vivían los mayas era uno de los temas que mayor preocupación causaban al Estado por una simple cuestión: la evasión de impuestos y el subarrendamiento de la tierra. En torno al subarrendamiento, Taylor escribió: “[...] no pude encontrar ni siquiera la más mínima evidencia. Todos los varones adultos del pueblo rentan tierras y las trabajan ellos mismos”. Desde San Pedro Columbia, Taylor se dirigió a San Antonio, donde encontró “[...] un Pueblo mucho más grande, las casas y habitantes mucho más numerosos y desperdigados a lo largo de los valles de la colina donde se sitúa el Cabildo;⁵⁷ por supuesto, se trata de un asentamiento mucho más viejo”. Luego abunda sobre el problema del subarrendamiento:

La [S]ección 26 de Capítulo 103 de las Leyes Consolidadas designa una pena por la ofensa en relación al alquiler de los arrendatarios. No encontré absolutamente ningún rastro de alquiler en subarrendamiento; muchas personas fueron cuestionadas por mí y en sólo unos pocos casos parecía que estos arrendatarios permitían que otros (alguno aquí, otro allá) cultivaran y vivieran de una porción del terreno rentado, pagando a cambio una pequeña cantidad, misma con la que ayudaban al arrendatario, a la parte responsable ante el Gobierno de la renta total del terreno.

Averigüé que ocurre desde 1905, tiempo en que en este Distrito era algo normal que 2 o 3 y a veces más indios trabajaban uno mismo terreno juntos, pero sólo uno de

ellos apareciera en el registro de arrendatarios, mismo que era responsable del terreno y pagaba la renta total del mismo. Esta situación no es subarrendamiento. Respecto a la materia de la Petición, hay muy poco que sea necesario decir; ciertamente, hay muchas familias que viven lejos de San Antonio, en los matorrales, pero en sus propias tierras rentadas al Gobierno; no están escondidas, tampoco viven como animales salvajes y los hombres que se han negado a obedecer las órdenes de los Alcaldes tienen la razón cuando así lo deciden: no pueden ser llamados a trabajar bajo las reglas de la reserva. Al hacer cuestionamientos descubrí —tanto por parte de los Alcaldes como de otras personas— que existe la creencia de que la jurisdicción de los Alcaldes alcanza las 10 millas a la redonda.⁵⁸

Taylor concluyó, tras cuestionar la legitimidad de la petición que era la causa de su informe: “Hay muchos varones adultos capaces de leer y escribir, pero aparentemente sólo uno de ellos firmó esta solicitud para la totalidad de las firmas que aparecen en la misma. A propósito, no pude encontrar rastro alguno de máquinas de escribir en San Antonio”. La petición fue mecanografiada probablemente en una máquina de escribir en las oficinas del templo católico en Punta Gorda.⁵⁹

En conjunto, la carta del obispo Hopkins, la del sacerdote Tenk y el informe de Taylor sugieren tres rasgos de la resistencia maya. Primero, parece posible que los agricultores mayas hicieran solicitudes en grupo para rentar o hacer uso de las tierras en las reservas indígenas, tal vez para reducir el costo de la renta que pagaban por los terrenos. Incluso si el subarrendamiento no era común, tener a un solo agricultor como firmante para el terreno que sería utilizado por múltiples agricultores reducía el riesgo de que una sola persona tuviera que pagar la renta de la tierra cuando los sueldos o mercados para bienes agrícolas eran escasos. Segundo, los textos contribuyen a la considerable cantidad de evidencia donde se señala que los mayas se desplazaban con frecuencia, haciendo caso omiso de los límites de las reservas. En repetidas ocasiones se asentaron en lugares que los británicos reconocían como pueblos y luego se movían, en parte para evitar pagar rentas por la tierra y para abrir nuevas tierras al cultivo de maíz.⁶⁰ Tercero, la referencia de Taylor de aquellos que “se han negado a obedecer las órdenes de los Alcaldes” sugiere que los hogares mayas, en ocasiones, se trasladaban como una forma de resistencia a la autoridad colonial. El gobierno de la colonia no tenía los medios para investigar, mucho menos prevenir, dichas prácticas. A pesar de contar con puntos de vista en muchas ocasiones opuestos, el Estado se apoyó en la Iglesia católica para cultivar la buena voluntad entre los mayas.

“Mantener a los indios juntos en sus pueblos”

La perspectiva de la Iglesia católica para “civilizar a los mayas” se centraba en alejar los hogares mayas de “los matorrales” para que vivieran en asentamientos permanentes, donde se les pudiera disciplinar por medio de la educación bajo la guía eclesiástica. En 1918, el sacerdote Tenk volvió a hacer una petición al gobernador, una vez más con quejas sobre los mayas: “[M]uchos de los padres de familia indios han sacado a sus hijos de las escuelas”,

escribe.⁶¹ En su carta, Tenk describe los movimientos de los mayas de dos pueblos y sus alrededores:

En San Antonio, durante marzo de 1917, había 130 nombres en el registro de la escuela; para marzo de 1918, tan sólo 110. El profesor de esta escuela me proporcionó los nombres de 16 infantes en edad escolar, a quienes se habían llevado a vivir “al matorral”. Por lo menos 28 hombres con sus familias han abandonado San Antonio para irse a vivir todos juntos en “el matorral”. Existen otros que han estado viviendo en “el matorral” cerca de San Antonio desde hace ya algunos años.

En Aguacate, durante marzo de 1917 había 49 nombres en el registro de la escuela; para marzo de 1918, tan sólo 34. Numerosos hombres, con sus familias, han abandonado recientemente este pueblo para irse a vivir al matorral y supe que otros están a punto de seguir su mal ejemplo. Los indios prefieren la libertad del matorral por encima de la compañía de los hombres.

Se deben emprender esfuerzos para mantener a los indios juntos en sus pueblos, donde puedan enviar a sus hijos a la escuela y ellos mismos puedan volverse más disciplinados. [Tenk finaliza recalcando cuatro razones por las que los mayas] están abandonando los pueblos:

1. Desean ser libres. Cuando viven fuera de los pueblos, nadie los molesta con órdenes de los Alcaldes. No tienen que trabajar para nadie más. No son obligados a colaborar con la limpieza de los pueblos y los caminos ni a dar una mano con las obras públicas. Llegan a las aldeas para disfrutar de las “fiestas” y permanecen lejos cuando hay trabajo que hacer.

2. Cuando están lejos nadie los molesta diciéndoles que lleven a sus hijos a la escuela, pero pueden ponerlos a trabajar. Otros que ahora viven en las aldeas se dan cuenta y pronto harán lo mismo. Esto provoca que quienes se sienten bien por cumplir con el deber de mandar a sus niños a la escuela, lo vean como algo de lo más costoso y repugnante.

3. Algunos se van porque se tuvieron algún disgusto con alguien más por causa de sus cerdos y gallinas. Dicen que los animales deben tener un espacio donde puedan pasearse. Reciben multas cuando sus cerdos provocan algún daño. Y hay veces en que otros matan a sus cerdos, etc. etc. Se puede remediar esta situación al hacer más grande la parte cercada de las aldeas y nombrar a una persona que se encargue de vigilar que las cercas permanezcan cerradas.⁶²

4. En San Pedro Columbia algunos se quejaban de haber sido obligados a pagar \$1.00 al año por vivir en el pueblo y que, a diferencia de lo que ocurre en San Antonio, [ellos] no ganan nada a cambio pues, dicen, que la tierra que les fue asignada no es bajo ninguna circunstancia suficiente para todos.

(Deberíamos estar agradecidos de tenerlos viviendo juntos y no hacer que les parezca difícil cuando es así, sino en cambio tratar de persuadirles de permanecer juntos en sus aldeas).

Rogamos que se haga algo para mantener juntos a los indios en sus pueblos, para que así podamos ser capaces de comenzar a educarlos y civilizarlos.

La carta de Tenk ofrece una evidencia más profunda de cómo se resistían los pueblos mayas al asentamiento permanente en una localidad. Quizá debido a que esta carta era menos artificiosa que los esfuerzos previos de Tenk, condujo a una respuesta mejor coordinada por parte del Estado, que de nuevo encargó a Taylor la realización de una investigación y atendió sus demandas. La respuesta exhaustiva de Taylor es en especial útil para interpretar las prácticas y visiones estatales hacia los mayas en este periodo. Su informe habla sobre los cinco “pueblos indios reconocidos” hasta esa época: San Antonio; “San Pedro Columbia, río Grande”; “Arroyo Aguacate, río Moho”; “Crique Saca, río Temash” y “Dolores, río Sarstún”. Taylor explica que los alcaldes tienen una jurisdicción “estrictamente confinada” en los primeros cuatro, pero que en el caso de Dolores el alcalde cuenta con “jurisdicción sobre San Pedro Sarstún, a 6 millas de Dolores, así como en la Aldea Temash sobre la línea fronteriza, 3 millas al oeste de Dolores, y en las aldeas periféricas entre San Pedro y Dolores”. De manera correcta intuyó que había muchos otros pueblos mayas en el Toledo rural, viviendo fuera de los pueblos y aldeas reconocidos.⁶³ Más allá de las comunidades mayas “reconocidas”, los hogares mayas podían quizá evitar el pago de impuestos sobre la tierra y la autoridad de un alcalde.

Resistirse al asentamiento implicaba que los niños no acudían a la escuela. Esta situación entraba en conflicto con los objetivos de la Iglesia católica y el Estado. Taylor reporta:

[S]í la mayoría de los niños (y sus padres) pudieran hacer todo a su manera, ni siquiera quedarían escuelas [...] En mis ocasionales visitas a los Pueblos Indios recibo numerosas peticiones de niños —ya sea de ellos mismos o de parte de sus padres— para abandonar la escuela. Generalmente insisto en que sigan acudiendo hasta que pasen los Exámenes del Inspector Escolar. He tenido, sin embargo, uno o dos casos, en los que el hijo único, o el Primogénito, de una Viuda sin forma de sustento excepto por el cultivo de una reducida porción de tierra de la Reserva, que no puede permitirse pagarle a un hombre por cosechar y limpiar la Milpa; en casos de esta índole tengo que salir por completo de la Ley y eximir al niño de asistir a la escuela por un tiempo o bien, permitirle acudir sólo medio tiempo.⁶⁴

Para atender los problemas de la baja asistencia escolar y la negativa de los hogares mayas a permanecer en las aldeas, Taylor hizo un llamado a que el Estado propiciara “una entera mejora al modo de vida y en general a los hábitos, así como a los métodos agrícolas de los mayas”.⁶⁵ En pocas palabras, su labor era facilitar el *desarrollo de asentamientos*. Ya que, si se lograba “civilizar” a los mayas, tendrían que vivir en comunidades asentadas donde pudieran cambiar sus formas itinerantes de agricultura y disfrutar del fruto del desarrollo. Facilitar dichos cambios, resalta Taylor, no era responsabilidad exclusiva del Estado. La Iglesia católica también tendría un papel que desempeñar:

Simpatizo con el Padre Tenk y noto su ansiedad en relación con estos asuntos, pues reconozco el buen trabajo que la Iglesia ha hecho con sus escuelas, en particular entre los indios. Ya que se encuentra, hasta cierto punto, en una etapa embrionaria, la ilustración o mejoramiento de esta raza de pronta decadencia es una labor difícil. En especial porque, a juzgar por las labores del Padre en ésta y otras partes de la Colonia que he podido ver durante mi permanencia en el cargo [en Honduras Británica], tanto en éste como en otros Distritos, trabajan por decirlo de alguna manera, cortos de personal.

La expresión “raza de pronta decadencia” (que aparece en otras secciones del informe de Taylor) sirve como puente entre los puntos de vista que Taylor tiene sobre las labores del Estado y las de la Iglesia: la urgencia de su misión estaba cimentada en la evidencia *arqueológica* de que alguna vez los mayas fueron grandes. Para revertir esa decadencia, Taylor llama a intensificar la labor de la Iglesia católica:

Personalmente, me gustaría ver al Padre apostado [...] en San Antonio, [...] ya que al tener una posición casi al centro entre San Pedro Columbia y Arroyo Aguacate, sobre el río Moho —siendo un residente allí, la influencia [de] un Padre sería inmensa—, sin embargo, éste es un asunto de la iglesia, pero puede tratarse de algo incluso mejor [...] Creo que conseguir algunos Padres “Trapenses” para que se asienten en tierras cedidas por el Gobierno, en algún lugar al interior del Distrito —sin duda ellos podrían demostrar, al paso del tiempo, un gran impulso en cuestión de cultivos para los indios (pues me parece que son lo que se considera una Orden Agricultora)— también para otros asuntos en relación a su bienestar tanto espiritual como Temporal.⁶⁶

Hay que recordar que este intercambio comenzó cuando el sacerdote Tenk le escribió al gobernador para pedirle que intercediera para enseñar “los primeros deberes de las personas que viven en una comunidad civilizada”. Aquí el Estado le devuelve el favor al pedir que la Iglesia cultive, de manera literal y figurada, entre los mayas.

Conclusión

Al describir los intentos de la Iglesia por fomentar la “congregación” —en esencia, asentamientos forzados— de los mayas en las serranías de Guatemala durante el siglo XVI, el geógrafo George Lovell escribe:

En tanto que se ha escrito mucho acerca de la congregación, el país que retrata la bibliografía al respecto es característicamente más jurídico que real. Dicha ambivalencia, dada por la naturaleza de la burocracia imperial y por el estado de la documentación existente, es quizá comprensible, pero nos nubla la visión, es algo que engaña y distorsiona [...] Fueron pocos los indios que dejaron registro de cómo se

sintieron al ser convertidos a la Cristiandad o al ser desplazados de un lugar a otro [...] Hubo, sin embargo, una gran cantidad de clérigos que observaron y debatieron las actividades de la congregación, misioneros cuyo trabajo era bajar familias de las montañas y reasentarlas en pueblos construidos alrededor de una Iglesia católica.⁶⁷

Incluso con las importantes diferencias entre el siglo XVI, en Guatemala, y el XIX en Honduras Británica, la descripción de Lovell describe acertadamente a esta última. Tal y cómo hemos visto, los sacerdotes de la Iglesia católica (Tenk y Hopkins) no pueden convencer al Estado colonial de responder exactamente como ellos deseaban. Mientras que la Iglesia disfrutó de rienda suelta para educar y evangelizar a los mayas, el Estado no cedió a la Iglesia nada en la mayoría de las cuestiones y protegió su relativa autonomía. Para el Estado, los mayas del sur eran principalmente campesinos que desempeñaban un doble papel, como proveedores de productos agrícolas para los trabajadores de la ciudad de Belice y para los trabajadores ocasionales del sur rural de Belice. De manera similar, eran una fuente de recursos económicos para el Estado, recaudados por medio de las rentas sobre la tierra. Para completar estos elementos, se les veía como súbditos políticos que podían ser transformados “en ciudadanos con al menos las más elementales nociones de derechos y deberes políticos”, tal como Tenk lo expresó en su carta de 1913.

Si bien las estrategias usadas por el Estado colonial y la Iglesia católica para lograr la hegemonía diferían en virtud de sus distintas maneras de organización social y formas de poder, las prácticas de ambas instituciones estaban centradas en la regulación espacial de los medios de subsistencia de los mayas. La Iglesia y el Estado coincidían en el objetivo de colonizar a los mayas al convencerlos de asentarse en las reservas donde podrían acudir a la escuela y encerrar a sus cerdos. En el discurso sobre el desarrollo, educación y asentamientos agrícolas se encuentran vinculados de manera explícita.⁶⁸ En una carta de 1918, el obispo Hopkins rogaba al Estado hacer la educación obligatoria:

[Des]provista de una ley de asistencia obligatoria, la escuela en una aldea totalmente india es poco probable que logre continuar por mucho tiempo. La novedad puede ser atractiva para los padres indios durante los primeros meses, pero después no le encontrarán ningún bien práctico (que puedan entender), pero al recuperar su propia identidad sacarán de allí a sus hijos. La ley de obligatoriedad en las aldeas indias es, por lo tanto, me parece, necesaria además de suficiente para los lugares donde sea plenamente aplicada. Seis años de escuela deberían ser suficientes para un niño indio.⁶⁹

El obispo Hopkins, consciente de que su petición de educación obligatoria sería juzgada como un intento de utilizar recursos del Estado para apoyar la hegemonía de la Iglesia, puso su solicitud en el marco de dos conceptos familiares y persistentes. El primero era la *ciudadanía*: “Se deben dar todos los estímulos para que los indios permanezcan en los pueblos, pues de esta manera se convierten en mejores y más útiles ciudadanos”.⁷⁰ El segundo era

la *renta de la tierra*: “Un indio puede rentar un lote de tierra en el ‘matorral’, pueden después subarrendar parte de la tierra, y conseguir así tierra a cambio de nada, mientras que los indios de las aldeas tienen que pagar una renta anual por la tenencia de la tierra además de sufrir otras desventajas”.⁷¹ Al enmarcar su carta como un llamado a prevenir el sufrimiento de los mayas, Hopkins alineaba la necesidad de la educación obligatoria con la promesa de una recaudación de impuestos periódica. En la unión de estos tres elementos (educación, impuestos y ciudadanía) estaba la labor de generar un orden espacial desde las selvas de Belice, misma que buscaba asentar a los mayas.

Ahora podemos responder a la pregunta planteada al inicio de este texto. Para los mayas de Belice, el “primer deber de vivir en una comunidad civilizada” era vivir *en* una comunidad. A través del colonialismo, los mayas heredaron el deber de vivir en un pueblo, o al menos en una aldea adecuada, reconocida y asentada —una donde la Iglesia y el Estado pudieran cumplir con su labor de “mejoramiento de esta raza de pronta decadencia”.⁷² De esta manera, la civilidad y el asentamiento se encontraban unidos por y para la hegemonía colonial.

Abreviaturas usadas

AB	Archives of Belize, Belmopan, Belize
MC	Miscellaneous Collection of the Archives of Belize (Colección Miscelánea de los Archivos de Belice)
MP	Minute Papers Housed at the Archives of Belize (Minutas conservadas en los Archivos de Belice)
PRO	Public Record Office, Kew, England (Oficina del Registro Público, Kew, Inglaterra)

* Department of Geography, Ohio State University.

¹ Reverendo Tenk al Gobernador Colonial, 30 de abril de 1913. AB, MP 1685–1913: “Los indios de San Antonio: deseos de obligarlos a vivir en una aldea”.

² Tenk al Gobernador Colonial (véase la nota 1); las cursivas son añadidas. [Nota del traductor: en el original “Y podríamos” aparece como “Would could”, construcción gramatical errónea en inglés, que demuestra que el inglés probablemente no era la lengua materna de Tenk.]

³ En la ciudad de Belice, el catolicismo ha sido por mucho tiempo una religión menor, segunda en importancia detrás de las Iglesias protestantes. En este sentido, el distrito de Toledo tiene más semejanzas con América Latina: fue predominantemente católico al menos desde la década de 1870 hasta fechas muy recientes. A partir de la década de 1970, los misioneros de denominaciones evangélicas (mormones, Iglesia de Dios, adventistas del Séptimo Día, Testigos de Jehová y otras) se han encargado de transformar el panorama religioso del distrito de Toledo. Hoy en día, la mayoría de las comunidades mayas cuentan con cinco o seis pequeñas iglesias. El templo católico se mantiene en el centro de los pueblos más viejos y es, en muchas ocasiones, la iglesia más importante, pero sin duda se encuentra en relativo declive frente a las más “dinámicas” Iglesias evangélicas. Estos cambios han generado

muchas veces problemas para la armonía de los pueblos, en ocasiones provocando abiertas divisiones entre familias y pueblos. Para un estudio de los procesos cismáticos en una comunidad maya del sur de Belice véase J. Schackt, *One God, Two Temples: Schismatic Process in a Kekchi Village*, Oslo, University of Oslo, 1986.

⁴ Sobre los medios de subsistencia de los mayas del sur de Belice, véase R. Wilk, *Household Ecology: Economic Change and Domestic Life among the Kekchi Maya in Belize*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1997; “Toledo Maya Cultural Council and Toledo Alcaldes Association”, Toledo Maya Cultural Council, *Maya Atlas: The Struggle for Maya Lands in Southern Belize*, Berkeley, North Atlantic Books, 1997.

⁵ El término “poscolonial”, como lo empleo aquí y a lo largo de este artículo, *no* se refiere al periodo histórico que sigue a la independencia política en forma (que en el caso de Belice llegó apenas en septiembre de 1981). Más bien, el término “poscolonial” se reserva para una perspectiva crítica y teórica sobre el imperialismo, el nacionalismo y la cultura. Sobre poscolonialidad y geografía véase específicamente Q. Ismail, *Abiding by Sri Lanka: Peace, Place, and Postcoloniality*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006. Sobre cartografía colonial de espacios indígenas, véase K. H. Offen, “Creating Mosquitia: Mapping Amerindian Spatial Practices in Eastern Central America, 1629–1779”, *Journal of Historical Geography*, núm. 33, 2007, pp. 254–282.

⁶ T. B. Macaulay, “Minuta del 2 de febrero de 1835 sobre la Educación en la India”, en *Macaulay: Prose and Poetry*, selección de G. M. Young, Cambridge, Harvard University Press, 1957, pp. 721–24. Sobre la definición de “intelectuales orgánicos”, véase A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, Nueva York, International Publishers, 1971, pp. 5–20.7

⁷ Aquí reitero argumentos previamente desarrollados por numerosos teóricos poscoloniales, en particular E. W. Said, véase en especial de E. W. Said, *Orientalismo*, Nueva York, Vintage, 1978 y *Culture and Imperialism*, Nueva York, Vintage, 1983. La interpretación de Said sobre el poder colonial adquirió forma, principalmente, a partir de las ideas de Antonio Gramsci y Michel Foucault; véase en específico A. Gramsci, *op. cit.*, y de M. Foucault, *Discipline and Punish*, Nueva York, Pantheon, 1978. La expresión “presente colonial” fue tomada de D. Gregory, *The Colonial Present: Afghanistan, Palestine, Iraq*, Londres, Blackwell, 2004.

⁸ Sobre geografía histórica y poder colonial, véase de C. Harris, “Power, Modernity, and Historical Geography”, *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 81, núm. 4, 1991, pp. 671–683, y “How did Colonialism Dispossess? Comments from an Edge of Empire”, *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 94, núm. 1, 2004, pp. 165–182. Sobre el poder colonial y el conocimiento geográfico, véase F. Driver, “Geographical Knowledge, Exploration and Empire”, en N. Thrift y S. Whatmore (eds.), *Cultural Geography: Critical Concepts in the Social Sciences*, Londres, Routledge, 2004, pp. 132–52. Sobre las diversas formas de supervivencia del poder colonial para las comunidades indígenas, véase B. Braun, *The Intemperate Rainforest: Nature, Culture, and Power on Canada’s West Coast*, Minneapolis, University of Minneapolis Press, 2002; D. Davis, *Resurrecting the Granary of Rome: Environmental History and French Colonial Expansion in North Africa*, Athens, Ohio University Press, 2007.

⁹ Véase en especial el recuento de Enrique Dussel sobre la historia de la Iglesia en América Latina y su análisis de las relaciones entre comunidades indígenas, la Iglesia y el Estado liberal: *Historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, Nova Terra, 1972; E. Dussel (ed.), *The Church in Latin America, 1492–1992*, Maryknoll, Orbis Books, 1992.

¹⁰ J. Friede y B. Keen (eds.), *Bartolomé de Las Casas in History: Toward an Understanding of the Man and His Work*, DeKalb, Northern Illinois Press, 1971; P. Carozza, “From Conquest to Constitutions: Retrieving a Latin American Tradition of the Idea of Human Rights”, *Human Rights Quarterly*, núm. 25, 2003, pp. 281–313.

¹¹ El caso de Belice proporciona un contrapunto útil en América Latina, ya que se asemeja al de sus vecinos, a pesar de que el papel que allí tiene la Iglesia ha sido relativamente modesto excepto por una importante diferencia: la Iglesia ha sido una de las influencias principales sobre la educación en Belice. Para una reflexión crítica sobre esta influencia, véase A. Shoman, *Backtalking Belize: Selected Writings*, ed. de A. MacPherson, Belice, The Angelus Press Limited, 1995, pp. 14–47.

¹² J.L. Mecham, *Church and State in Latin America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1966, p. 417. Al mencionar a la “Iglesia” aquí Mecham se refiere a la Iglesia católica, pero debemos notar que esta Iglesia nunca ha sido una institución monolítica. Por supuesto, existen otras denominaciones en la región: el protestantismo se posicionó en el Caribe cuando Gran Bretaña tomó posesión de la isla de Barbados en 1625 (Dussel [ed.], *op. cit.*, 1992). Honduras Británica era una colonia dividida por líneas católicas y protestantes (cada una con sus propias influencias indígenas y africanas). La denominación protestante dominante, la anglicana, desempeñó importantes roles en asuntos tanto sociales como estatales desde finales del siglo XVIII. En contraste, el protestantismo logró algunos avances en América Latina hacia el fin del siglo XIX (en México, las Iglesias protestantes se fundaron hasta la década de 1870 y permanecieron débiles bien entrado el siglo pasado).

¹³ R. Cardenal, “The Church in Central America”, en E. Dussel (ed.), *The Church in Latin America, 1492–1992*, Maryknoll, Orbis Books, 1992, p. 256.

¹⁴ Sobre la representación como una relación estructural del poder colonial, véase Q. Ismail, *Abiding*, *op. cit.*, capítulo 1.

¹⁵ Reconozco que aquí estoy simplificando las geografías del colonialismo. Tal como Eric Sheppard nos recuerda: “El término *colonialismo británico* deja de lado el hecho de que el proyecto colonial fue implementado desde espacios correspondientes a una élite masculina al sur de Inglaterra: los campos deportivos de Eton, las aulas de Oxford y Cambridge, así como los espacios parlamentarios, salas de junta y los clubes de caballeros en Londres” (Eric Sheppard, “The Spaces and Times of Globalization: Place, Scale, Networks, and Positionality”, *Economic Geography*, vol. 78, núm. 3, 2002, p. 322).

¹⁶ Anónimo, 1913. AB, MP 1685–13, p. 4.

¹⁷ John Lynch, “The Catholic Church in Latin America, 1830–1930”, en Leslie Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America*, Nueva York, Cambridge University Press, 1986, pp. 527–563.

¹⁸ La narrativa de Lynch no enfatiza las relaciones de “clase” que, sin duda, moldearon estos vectores de cambio. La aproximación más cercana de Lynch a integrar conceptos de clase está relacionada con la relativa riqueza y fuerza de la Iglesia y el Estado: “En los lugares donde la Iglesia era pobre y débil, no producía una hostilidad manifiesta; aunque [bajo dichas condiciones] tampoco se habría podido defender por sí misma” (Lynch, *op. cit.*, p. 563).

¹⁹ Las mejores fuentes de historiografía beliceña hacen muy poco énfasis en la Iglesia católica: N. Dobson, *A History of Belize*, Londres, Longman, 1973; O.N. Bolland, *The Formation of a Colonial Society: Belize, from Conquest to Crown Colony*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1977; A. Shoman, *Thirteen Chapters of a History of Belize*, Belice, Angelus Press, 1994; O.N. Bolland, *Struggles for Freedom: Essays on Slavery, Colonialism, and Culture in the Caribbean and Central America*, Belize City, Angelus Press, 1997; R. Wilk, *Home Cooking in the Global Village: Caribbean Food from Buccaneers to Ecotourists*, Londres York, Berg / Bloomsbury Publishing, 2006.

²⁰ Al escribir en sus cuadernos de prisión, Antonio Gramsci recogió esta distinción en sus perspectivas sobre el Estado; escribió que los liberales prefieren una especie de “Estado vigilante nocturno”, el cual espera una “iniciativa” histórica que emane de la sociedad civil, relegando al Estado a un rol limitado como “guardián del ‘juego limpio’ y de las reglas del juego”. En contraste, cuando puede dominar el Estado de manera absoluta, la Iglesia católica “preferiría que el Estado fuera cien por ciento intervencionista a su favor; cuando esta intención fracasa, o cuando es parte de una minoría, el clero pugna por un ‘Estado neutral’” (Gramsci, *op. cit.*, p. 262).

²¹ Aquí me enfoco en la evidencia del periodo entre 1862 —año en que Honduras Británica fue declarada colonia británica y se fundó la primera misión católica al sur de Belice (en Punta Gorda, por el sacerdote John Genon)— y 1920. Como veremos, la de 1910 fue una década de tensiones especialmente álgidas entre el Estado colonial y la Iglesia en torno al asentamiento de los mayas.

²² España se opuso a la presencia de estos colonos, pero no tenía intención de declararle la guerra a Inglaterra para expulsarlos. Esta práctica se legalizó después del Tratado de París de 1763, en el que España reconoció los derechos de los colonos británicos para talar y exportar leña desde Belice, pero mantuvo la soberanía española; el Tratado de Versalles (1783) amplió el control británico sobre Belice al territorio localizado entre los ríos Sibún y Hondo. La disputa de España sobre Belice terminó definitivamente tras su derrota de 1798 en la batalla de Cayo San Jorge.

²³ Los primeros elementos de un Estado colonial británico se remontan a 1765, cuando la ley de ubicación fue promulgada por los colonos para formalizar sus derechos a asentarse en campamentos madereros. En 1786, estas reglas se estipularon en el Código Burnaby, la primera legislación civil (de Honduras Británica). El coronel Despard fue nombrado primer superintendente de Honduras Británica en 1854. Belice fue declarado colonia en 1862 y se convirtió en colonia de la corona en 1871. El primer magistrado del distrito del sur (que comprendía el área al sur del distrito de Belice) fue nombrado en 1865 (Anónimo, “Report for the Toledo District for the Year 1953”, p. 2). Sobre la instauración de Honduras Británica como colonia de la Corona, véase O.N. Bolland, *op. cit.*, 1977 y 1997, *passim*.

²⁴ Las diócesis de Verapaz y Yucatán se fundaron en la década de 1550 y se convirtieron en importantes centros de influencia religiosa para las comunidades mayas. La diócesis de Verapaz, en Cobán, continúa siendo de gran importancia para las prácticas y fe católicas al sur de Belice.

²⁵ Hasta fechas recientes, la historiografía beliceña sugería que todos los pueblos mayas que vivían en lo que hoy es conocido como el sur de Belice, fueron exterminados antes de la llegada de los británicos; y que las tierras permanecieron deshabitadas hasta la década de 1880. Esta narrativa coincide con la historiografía colonial en muchas otras regiones del imperio británico que justificaban la acumulación primitiva bajo el argumento de que no había pueblos indígenas con derechos sobre dichas tierras. Recientemente, los especialistas han hecho pasar dicha aseveración por el tamiz de diversas formas de evidencia (lingüística, toponímica, folclórica y de historia oral) de prolongada persistencia para demostrar un fuerte flujo de continuidad cultural y geográfica entre los mayas actuales con las comunidades mayas anteriores al contacto con los europeos; véase en especial G. Jones, “Historical Perspectives on the Maya-Speaking Peoples of the Toledo District, Belize”, informe presentado a la Suprema Corte de Belice en 1997; R. Wilk, *op. cit.*, 1997, y “Mayan People of Toledo: Recent and Historical Land Use”, informe también presentado a la Suprema Corte de Belice en 1997. Sobre los intentos españoles de pacificar a los manche chol en la década de 1670, véase J.E.S. Thompson, “Sixteenth and Seventeenth Century Reports on the Chol Mayas”, *American Anthropologist*, núm. 40, 1938, pp. 585–664.

²⁶ Los límites del distrito de Toledo fueron definidos y el primer magistrado, Francis Orgill, nombrado el 24 de marzo de 1882, véase Government of British Honduras, *Handbook of British Honduras for the Year 1925*, Londres, West India Committee, 1925.

²⁷ Véase J. Burdon, *Archives of British Honduras*, Londres, Sifton, Praed & Co., 1935, vol. III, pp. 101–104, 118, 127–128, 132, 143, 196–199, 202–203, 207–209, 230. Estas citas abarcan el periodo de 1848 a 1861. Durante ese lapso, el Estado colonial en Jamaica supervisaba el gobierno de Honduras Británica, territorio que se convirtió en colonia hasta 1862.

²⁸ General Munro, 1873, “Report on H.M. Troops in British Honduras”, J. Burdon, *Archives of British Honduras*, Londres, Sifton, Praed & Co., 1935, vol. I, pp. 331–332.

²⁹ Sobre la caída del precio de la caoba, véase C. Hummel, “Report on the Forests of British Honduras”, Londres, 1925; N. Ashcraft, *Colonialism and Underdevelopment: Processes of Political Economic Change in British Honduras*, Nueva York, Teachers College–Columbia University, 1973, pp. 37–39.

³⁰ L. Bristowe y P. Wright, *The Handbook for British Honduras for 1890–1891: comprising historical, statistical, and general information concerning the colony*, Londres, William Blackwood and Sons, 1890, p. 175.

³¹ PRO, CO 123–159, 1876.

³² PRO, CO 123–176, 1885.

³³ Durante la década de 1870, la legislación en torno al trabajo y la tierra en Guatemala cambió para facilitar la expansión de la agricultura capitalista. El efecto de estas políticas se sintió de manera inmediata en Alta Verapaz (una región habitada por hablantes de las lenguas q’eqchi y mopán) a través del crecimiento explosivo de las plantaciones cafetaleras. Ya durante un periodo de cinco años (1858–1862), se habían fundado 75 fincas cafetaleras en tierras que habían sido ocupadas de manera compartida por comunidades q’eqchi en los alrededores de Cobán y en San Pedro Carchá. Los campesinos mayas fueron obligados a trabajar en las plantaciones cafetaleras construidas sobre tierras que originalmente les pertenecían. Los mayas se resistieron a estas medidas en distintas maneras. Algunos se rebelaron. Muchas comunidades enviaron cartas o delegaciones en protesta por la pérdida de sus tierras. En julio de 1867 los residentes de San Pedro Carchá, una comunidad q’eqchi cerca de Cobán, escribieron que sus casas y granjas habían sido robadas mientras que a ellos les dijeron que se mudaran a las montañas y cultivaran café: “El Comisionado de Panzós nos obligó a plantar café en las montañas donde cultivamos maíz. Esto no parece sino un intento por exterminarnos” (F. García, 1861; AGCA, carpeta núm. 28583, citado en J.C. Cambranes, 1985, p. 81). En la Alta Verapaz, numerosos hablantes de q’eqchi y mopán huyeron hacia el norte y al este. Para la década de 1880, miles de mayas habían huido de las Verapaces hacia el norte, a Petén, y a las tierras a lo largo de los ríos del este. Los exiliados se negaban a trabajar en las propiedades cafetaleras.

³⁴ H. Fowler al Ministerio de las Colonias, PRO, CO 123–176, 1885.

³⁵ Superintendente F. Seymour al gobernador de Jamaica, 1859, citado en J. Burdon, *op. cit.*, vol. III, pp. 221–222.

³⁶ Entrar en detalle sobre la colonización del sur de Belice supera el alcance de este artículo, pero el tema se explica en O.N. Bolland, *op. cit.*, 1977, capítulo 8; R. Wilk, *op. cit.*, 1997, capítulo 4, y J. Wainwright, *Decolonizing Development: Colonial Power and the Maya*, Londres, Blackwell, 2008, capítulo 1.

³⁷ O.N. Bolland y A. Shoman, *Land in British Honduras, 1765–1871: The Origins of Land Tenure, Use, and Distribution in a Dependent Economy*, Mona, University of the West Indies, 1977.

³⁸ El hecho de que los mayas quedaran sin derecho a la posesión de tierras provocó el surgimiento, después de la década de 1970, de un movimiento por los derechos indígenas sobre las tierras. El 18 de octubre de 2008, la Suprema Corte de Belice reconoció los derechos sobre la tierra de las comunidades mayas del sur de Belice. Las declaraciones bajo juramento de “testigos especialistas” en el caso (que incluían a Grant Jones, Rick Wilk, Liza Grandia y Joel Wainwright) aportaron evidencia sobre las prácticas de gestión consuetudinaria mayas y la exclusión de la posesión de tierras que los mayas experimentaron desde la colonización. Sobre el concepto de “acumulación primitiva”, véase Karl Marx, *El Capital*, vol. 1, parte 8. Sobre las políticas coloniales británicas y la acumulación primitiva de tierras indígenas, véase también D. Rossiter, “Lessons in Possession”, *Journal of Historical Geography*, vol. 33, 2007, pp. 770–790.

³⁹ Wainwright, *op. cit.*, pp. 54–57. Wilk escribe: “Podemos documentar que los q’eqchi hicieron uso de la mayor parte del distrito, con pocas interferencias, por casi cien años. Durante ese tiempo, a los q’eqchi les fueron negados derechos otorgados a otros ciudadanos de Belice: comprar o rentar la

tierra que trabajaban” (Wilk, *op. cit.*, 1997, p. XX). Si bien es cierto que “los q’eqchi hicieron uso de la mayor parte del distrito” (junto con los pueblos mopán y garífuna), la imposición de impuestos por los británicos y la usurpación por parte de mercados distantes “interfirió” de manera fundamental con sus modos de subsistencia.

⁴⁰ Wainwright, *op. cit.*, pp. 54–59.

⁴¹ Se pueden encontrar importantes debates en torno a las reservas indígenas en: Governor Longden, Despatch No. 39 of 1868, citado en Despatch No. 8 de 1884, PRO, CO 123/172; F. Barlee, Despatch No. 24 of 1880, “Laying out of Indian Villages within Boundary Line of Colony”, PRO, CO 123/165; A. Millson, “Report on the Western District, 7 December 1883”, PRO, CO 123/171; H. Fowler, “Crown Lands Department: Forwards Report on Working of by Surveyor General”, PRO, CO 123/172, Despatch 40 of 1884; W. Miller, “Proprietary Rights of Indians”, PRO, CO 123/190, Despatch 129 of 1888 (el reporte de Miller está contenido en una carta enviada por Hubert Jerningham a Lord Knutsford el 28 de septiembre de 1888). Para análisis históricos, véase O. N. Bolland, “Alcaldes and Reservations: British Policies towards the Maya in Late Nineteenth Century Belize”, en *Colonialism and Resistance in Belize: Essays in Historical Sociology*, Belice, Cubola Productions, 1988; C. Berkey, “Maya Land Rights in Belize and the History of Indian Reservations”, Washington, D.C., Indian Law Resource Center, 1994; R. Wilk, *op. cit.*, 1997, pp. 54–63, y Wainwright, *op. cit.*, pp. 51–56.

⁴² Estas reservas eran, por lo tanto, similares a las “reducciones” de una época previa, una política defendida por los jesuitas. Véase, M.D. Estragó, “The Reductions”, en E. Dussel (ed.), *The Church in Latin America, 1492–1992*, Maryknoll, Orbis Books, 1992, pp. 351–361.

⁴³ El 4 de junio de 1877, el secretario colonial escribió al magistrado del distrito de Orange Walk que se había otorgado la aprobación para “el sistema para la designación de Alcaldes y Alguaciles en las aldeas indias y caribes a lo largo de la Colonia y el ejercicio de los Alcaldes y Alguaciles de una jurisdicción voluntaria sometida al Magistrado de Distrito” (Burdon, *op. cit.*, vol. III, 1935, p. 338). En español “alcalde” proviene de la palabra árabe equivalente a juez. Sobre la incorporación de alcaldes en el Estado, véase O. N. Bolland, “Alcaldes and Reservations...”, *op. cit.*, 1988; M. Moberg, “Continuity under Colonial Rule: The Alcalde System and the Garífuna in Belize, 1858–1969”, *Ethnohistory*, vol. 39, núm. 1, 1992, pp. 1–19 [N. de T.: el término “alcalde” aparece en español en los documentos citados por el autor].

⁴⁴ La mayor parte de la resistencia colonial escapa a la documentación y explicaciones. Sobre la imposibilidad del conocimiento histórico sobre la resistencia al mandato colonial, véase P. Lalu, “The Grammar of Domination and the Subjection of Agency: Colonial Texts and Modes of Evidence”, *History and Theory*, núm. 39, pp. 45–68.

⁴⁵ La influencia jesuita en Honduras Británica comenzó luego de que los miembros de la orden fueran expulsados de los territorios españoles en 1767.

⁴⁶ F. Hopkins, 1918, “The Catholic Church in British Honduras (1851–1918)”, *The Catholic Historical Review*, vol. IV, núm. 3 pp. 304–314 (véase también AB, MC 2915); R. Buhler, *A History of the Catholic Church in Belize*, Belice, BISRA, 1976.

⁴⁷ Bishop Hopkins, 1914, “Inducements to Indians to Live in Villages”, AB, MP 1237–14.

⁴⁸ R. Walter, 1914, “Inducements to Indians to Live in Villages”, AB, MP 1237–14.

⁴⁹ H.J. Perkins, 1914, “Inducements to Indians to Live in Villages”, AB, MP 1237–14. Perkins añade que “algunas personas de Punta Gorda solicitaron permisos para rentar tierras cerca de la reserva [...] sus solicitudes fueron aprobadas y las tierras cultivadas. No tengo razón para pensar que los indios están subarrendando, ya que muchas de sus solicitudes fueron por áreas reducidas”.

⁵⁰ R. Walter, 1914, “Inducements to Indians to Live in Villages”, AB, MP 1237–14. Walter añade que los terrenos dentro de las reservas “son ocupados sólo cuando hay buen comportamiento”. Su referencia al “buen comportamiento” subraya el reto de producir súbditos anuentes.

⁵¹ Executive Council, 1914, “Inducements to Indians to Live in Villages”, AB, MP 1237–14.

⁵² J. Taylor al secretario colonial, 1914, “Inducements to Indians to Live in Villages”, AB, MP 1237–14. Taylor envió su informe el 31 de agosto de 1914; fue recibido en la ciudad de Belice el 5 de septiembre de 1914. Antes de ser comisionado del distrito de Toledo, Taylor fue director de la prisión de Belice. Las diligencias que fueron enviadas a Londres en 1884, acerca de la creación de la reserva y del sistema de alcaldes, incluye una sobre la necesidad de mejorar la disciplina penitenciaria (véase PRO, CO 123/172, 1884).

⁵³ John Taylor fue nombrado comisionado del distrito de Toledo el 1 de octubre de 1913. Hay que considerar que en tres años y medio él nunca había viajado a San Antonio o a San Pedro, las comunidades mayas más pobladas y más accesibles. Esto sugiere lo poco común que era para los funcionarios británicos del Estado colonial visitar las comunidades mayas. En las minutas de 1895 a 1934 que aún sobreviven, los reportes de los comisionados del distrito de Toledo indican que los viajes, incluso a la más grande de las poblaciones mayas, eran extremadamente raros y que los comisionados tenían poco conocimiento sobre los lugares donde vivían los mayas, mucho menos sobre su idioma o modos de subsistencia. Normalmente, Taylor sólo viajaba a los pueblos una vez al año y el viaje era corto. En 1916 caminó de San Pedro a San Antonio, donde permaneció una noche para llevar a cabo una investigación antes de regresar a San Pedro y luego dirigirse a Punta Gorda. La falta de evidencia en los registros del Estado acerca de la presencia de los mayas en la zona rural de Toledo durante el siglo XIX no significa que los mayas no vivieran allí.

⁵⁴ J. Taylor al secretario colonial, AB, MP 1237–14.

⁵⁵ *Idem.* Por ejemplo, Taylor cuenta 124 personas que viven “dentro del pueblo” y otras 30 “en una milla alrededor”. Él no menciona cuántas personas viven a más de una milla del pueblo, o donde él *no pudo enterarse* luego de pasar tan sólo un día en el pueblo.

⁵⁶ Sobre las estrategias en torno a los modos de subsistencia de los hogares mayas al sur de Belice, véase R. Wilk, *op. cit.*, 1997, *op. cit.*

⁵⁷ El del cabildo era un edificio característico de la administración colonial; en pueblos al sur de Belice, es allí donde el alcalde normalmente ejerce la justicia [N. de T.: “pueblo” y “cabildo” aparecen en español en el documento citado por el autor].

⁵⁸ J. Taylor al secretario colonial, AB, MP 1237–14. El “hallazgo” de Taylor respecto a los campesinos que “trabajaban un mismo terreno juntos [con] sólo uno de ellos en el registro de renta”, puede interpretarse como una forma de los usos y costumbres. Los agricultores mayas típicamente colaboran para despejar la tierra, intercambiando así su trabajo sin monetizar la fuerza laboral.

⁵⁹ El templo católico se localizaba en el mismo lugar que en la actualidad: junto a la costa de Punta Gorda, cinco cuerdas al sur del centro de la ciudad (donde el comisionado del distrito tenía una oficina). La tumba de Tenk puede encontrarse enfrente de la iglesia, en el prado al oeste de la entrada principal.

⁶⁰ Sobre las dinámicas de movilidad de los hogares mayas al sur de Belice, véase Wilk, *op. cit.*, 1997.

⁶¹ Reverendo Tenk, 1918, “Inducements to Indians to Live in Villages”, AB, MP 1237–14. Véase también la carta de Tenk al gobernador en AB, MP 1472–18, “Excessive drinking of Rum by Indians of Toledo District”.

⁶² El “etc. etc.” sugiere que Tenk encuentra en los cerdos una razón absurda y desagradable para que alguien no quiera vivir en un pueblo. Además, su solución —un encierro total— es en esencia espacial. Lo que se encuentra en juego es, precisamente, la creación de una nueva espacialidad, una gobernabilidad de la propiedad y cerdos cercados. Los cerdos tienen un papel crucial en los modos de subsistencia de los hogares mayas, debido a su movilidad y comerciabilidad. La cría de ganado porcino provee una forma de seguridad para los agricultores con escasez monetaria [N. de T.: “fiestas” en el punto 2, aparece en español en el documento originalmente citado por el autor].

⁶³ J. Taylor, 1918, “Inducements to Indians to Live in Villages”, AB, MP 1237–14.

⁶⁴ Podemos leer la afirmación de Taylor al ocasionalmente “salir de la Ley” como evidencia de las flexibilidades de la autoridad colonial. Sin embargo, subraya la naturaleza arbitraria y autoritaria de dicha autoridad: el comisionado del distrito contaba con el poder de perdonar la aplicación de la ley a los individuos. Eran funcionarios individuales, representantes antidemocráticos de regiones enteras, encargados de hacer cumplir las leyes. Su objetivo era producir súbditos coloniales; su poder era demostrado por medio de su habilidad para ignorar la ley y perdonar a aquellos que la infringían [N. de T.: “milpa” aparece en español en el documento original citado por el autor].

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ J. Taylor, 1918, “Inducements to Indians to Live in Villages”, AB, MP 1237–14. La sugerencia que hace Taylor de “asentar” aquí “padres trapenses” es rica en significados: el asentamiento y colonización por parte de los trapenses sería “un gran impulso para los indios” porque les presentaría, literalmente, una nueva “Orden Agrícola”. Estos colonos “asentarían” la región en el sentido de “espacio colonizado”, “dándole solución” y “calmándolo”.

⁶⁷ W.G. Lovell, “Mayans, Missionaries, Evidence and Truth: The Polemics of Native Resettlement in Sixteenth-Century Guatemala”, *Journal of Historical Geography*, núm. 16, 1990, pp. 277–294, en particular véase la p. 278.

⁶⁸ Véase Wainwright, *op. cit.*, capítulo 2.

⁶⁹ Frederick Hopkins al secretario colonial, 1918, “Inducements to Indians to Live in Villages”, AB, MP 1237–14.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Idem.*

⁷² J. Taylor, 1918, “Inducements to Indians to Live in Villages”, AB, MP 1237–14.