

O Culto à Santa Cruz em Quintana Roo, México: tramas históricas, cosmologias políticas e mercantilização cultural.

Resultado de investigación finalizada

GT 21 – Sociología de la religión

LEA CARVALHO RODRIGUES

Resumo:

O texto apresenta uma reinterpretação das explicações dadas ao culto a Santa Cruz, no México, fundadas nas noções de sincretismo religioso ou resistência cultural, tendo como base dados etnográficos colhidos em 2011, em pesquisa realizada na ilha de Cozumel, estado de Quintana Roo. A Fiesta de la Santa Cruz de Sabán, a mais importante festa religiosa e turística local, ocorre anualmente, no povoado de El Cedral. Descreve-se o início do culto em Cozumel, suas possíveis relações com o fenômeno messiânico desencadeado no contexto da guerra maya em Yucatán (1847-1901), bem como a transformação da festa em evento turístico de grandes proporções. No plano teórico é repensada a noção de sincretismo religioso, afastadas as noções de adaptação e assimilação e proposta a de ressignificação cultural.

Palavras chave: sincretismo, ressignificação cultural, México, turismo

Introdução

Cozumel é uma ilha do caribe mexicano, situada no estado de Quintana-Roo, a 18 km do continente, na península de Yucatán, onde hoje se encontra o corredor turístico denominado Riviera Maya, um dos mais procurados mundialmente, que no ano de 2011 recebeu 29,3% de todos os turistas estrangeiros que adentraram o México (CONCANACO, 2012).

A ilha é uma plataforma insular de rocha calcária que flutua sobre o mar tranquilo. A natureza é sua principal atração turística: águas cristalinas, visibilidade a mais de quarenta metros de profundidade, arrecifes de coral pertencentes ao Sistema Arrecifal Mesoamericano, o mais extenso do hemisfério que costeia o México, Guatemala, Belize e Honduras (SEMANARP, 1998) e que atrai mergulhadores de diferentes países.

Povoada originalmente pelos mayas, ocupada pelos espanhóis em 1518, posteriormente habitada por piratas e repovoada em meados do século XIX por descendentes de espanhóis e mestiços que fugiam da guerra de resistência maya que acontecia no continente, a Ilha de Cozumel foi estratégica em razão de suas particularidades geográficas, em vários momentos importantes da história da Península de Yucatán e da formação do Estado mexicano: a conquista espanhola (foi ali que primeiro aportou Cortés), o processo de colonização e a guerra maya. Destaca-se, ainda, o papel relevante desempenhado na geopolítica norteamericana do pós-guerra e sua importância na formação e desenvolvimento do Estado de Quintana Roo. Desde inícios do século XX, entretanto, a ilha viveu mudanças profundas, passando de uma economia baseada na produção agrícola e comércio com as ilhas próximas do Caribe (até os anos 1920) a uma economia dependente do turismo, com lugar

destacado no desenvolvimento desta indústria no país, figurando, no presente, como o maior porto mexicano de recepção de cruzeiros marítimos e o segundo do mundo¹.

Até meados do século XX a ilha contava com uma reduzida população, inferior a cinco mil habitantes, com delimitações sociais muito claras. Nos anos 1950 houve acelerado crescimento populacional, contando em 2010 com aproximadamente oitenta mil habitantes (INEGI, 2010). É, hoje um espaço transnacional, dado o intenso fluxo de barcos e pessoas (turistas, moradores, migrantes, empresários); assim como mercadorias e informações.

Todos os anos, no mês de maio, celebra-se ali o maior evento religioso e festivo da ilha, que atrai milhares de pessoas entre turistas e moradores, da ilha e do continente, chamado *Fiesta de la Santa Cruz de Sabán*, ou simplesmente *Fiesta de El Cedral*. O evento ocorre na ilha desde 1848, iniciado pelo mestiço Casimiro Cárdenas, um mestiço sobrevivente do massacre ocorrido no povoado de Sabán, durante a guerra maya no continente, que abrigou-se em Cozumel. Em agradecimento à graça que ele diz ter recebido da cruz que carregava no peito durante o ataque a Sabán, iniciou na ilha o culto à Santa Cruz, com a realização de uma novena no povoado de El Cedral, lugar onde se instalou quando ali chegou. O evento, essencialmente religioso nos oito primeiros dias da novena, terminava com uma celebração festiva no dia 03 de maio, o dia da Santa Cruz, quando se ouviam e dançavam músicas tradicionais yucatecas, acompanhadas de comes e bebes. Acontece que o dia de encerramento da festa, o dia da santa cruz, curiosamente coincide com o dia da chegada dos primeiros espanhóis à ilha, no ano de 1518, em três barcos comandados por Juan de Grijalva, que a chamou Ilha da Santa Cruz², nome depois substituído por Cozumel, uma corruptela de Cuzamil, denominação maya originária que significa ilha das andorinhas.

Estas coincidências mito-históricas por si só chamam a atenção do antropólogo interessado no estudo etnográfico da ilha. A comemoração à Santa Cruz no dia 03 de maio suscita a interpretação de uma possível reafirmação dos valores hispânicos já que os monumentos hoje construídos na ilha, com visível interesse de firmar uma identidade para oferecê-la ao olhar do turista, louvam o caráter mestiço de sua população, forma como o indígena maya foram agregados à história local, figurando sempre em posição subserviente aos espanhóis. Na praça localizada na avenida principal, que margeia o núcleo populacional, na parte ocidental da ilha, edificaram a réplica de uma pirâmide, em miniatura, que exemplifica bem esta afirmação. No topo da pirâmide, encontra-se a estátua de um soldado espanhol e de um sacerdote cristão, aos pés da pirâmide encontram-se os indígenas olhando para o alto e ofertando frutas. Estas e outras constatações obtidas em poucas caminhadas pela ilha sugerem temas investigativos que articulam turismo, identidade e cultura.

Outro ponto importante é que a *Fiesta de la Santa Cruz de Sabán* atrai a cada ano mais visitantes, crescendo em importância turística. Em 2013 a festa se estendeu por mais dois dias, terminando em 05 de maio e contou com a apresentação das tradicionais danças folclóricas yucatecas como as *vaquerías* e o baile de *cabeza de cochino*, mas também com eventos esportivos como corridas de cavalos, touradas e luta livre, além da apresentação de concertos, danças indígenas estilizadas e grandes shows de bandas internacionais de rock em palcos de grandes proporções e que atraíram milhares de pessoas. O crescimento da festa e sua descaracterização paulatina remete a um tema recorrente nos estudos da antropologia do turismo: o fenômeno da mercantilização cultural (Greenwood, 1989), em especial a forma como ocorrem a instrumentalização, a folclorização e a mercantilização dos usos e costumes de populações nativas (El-Alaoui, 2007:146).

¹ Sobre a história da ilha de Cozumel vide Antochiw (1998), Antochiw e César (1991), Dachary e Arnaiz (1998), Vivas (2008).

² Sobre os dados da história de Cozumel presentes neste artigo, e para uma consulta mais detalhada, vide Antochiw e César (1991).

Estes dados indicam temas muito promissores que instigam aprofundamentos investigativos e refinamento na reflexão teórica. Mas estar em campo, etapa crucial da prática antropológica, é viver a experiência permanente do estranhamento, da descoberta, do confronto com o imprevisto, de forma que os dados que a princípio parecem capazes de conferir inteligibilidade ao fenômeno estudado podem de um momento a outro perder a força argumentativa que portavam ou ganhar novos contornos, muitas vezes mais instigantes do que indicavam os primeiros resultados, apontando outras veredas a trilhar. O estudo da *Fiesta de la Santa Cruz de Sabán* é uma dessas empreitadas que incitam a reflexão criativa do pesquisador, se ele, é claro, atentar para as possibilidades interpretativas dadas pelo entrelaçamento das variáveis históricas, mítico-religiosas e cosmogônicas que se fazem presentes. Olhar a festa, hoje, a partir desses referentes é a proposta deste artigo.

A festa de Santa Cruz de Sabán: confluências entre mito e história.

Dizem as narrativas locais que, em 1848, Casimiro Cárdenas, quando do ataque maya ao povoado de Sabán, desmaiou, e ao despertar viu-se no interior da igreja onde haviam se refugiado os moradores, em meio aos corpos inertes dos companheiros, tendo apenas ele sobrevivido. Em suas mãos ele segurava uma cruz de madeira, a quem atribuiu a sua salvação. Com a cruz apertada ao corpo fugiu do povoado, dirigindo-se à ilha de Cozumel junto a outros fugitivos do conflito. Casimiro, chegando a Cozumel e após instalar-se no povoado de El Cedral – região agrícola localizada no interior da ilha, à época ocupada pelos indígenas e mestiços pobres –, fez a promessa de todos os anos ali realizar, ele e seus descendentes, uma novena em honra ao poder da Santa Cruz.

Um ponto relevante é que o início do culto coincide com o mito de fundação da *Villa de Cozumel*, primeira denominação do núcleo populacional que se formou na ilha. Dizem os relatos que o mesmo teve origem no ano de 1848, por obra de 21 famílias de descendentes de espanhóis que fugiram para a ilha no contexto da guerra maya, então denominada guerra de castas³. O mito se faz presente em obras de escritores locais, nos depoimentos de moradores, e é acionado quando das festividades comemorativas e para afirmar a identidade cozumeleña. O *Museo de la isla*, um dos pontos visitados pelos turistas, reafirma esse mito ao colocar na última sala a ser visitada, a reconstrução do modo de vida dos chamados *re pobladores*, esses espanhóis que se abrigaram em Cozumel em 1848 e cujos descendentes ainda ali habitam e louvam seus feitos como o de heróis míticos que atravessaram o mar bravio, precariamente se instalaram em uma ilha desabitada e tiveram que lutar diuturnamente pela sobrevivência e contra as inclemências da natureza, como os perigosos furacões que a assolam de quando em quando.

Mas as confluências mito-históricas são mais instigantes quando se analisa os acontecimentos a partir do continente, da península de Yucatán, que à época tinha sua porção oriental coberta por densa floresta que se tornou abrigo dos mayas insurretos. Reed (1971) os denominou *cruzoob*⁴ em razão de ali eles terem desenvolvido um culto messiânico que os impulsionou durante o conflito: o culto às *cruces parlantes*.

³ A respeito, diz Careaga (1998:111) que todas as insurreições indígenas ocorridas nas diferentes regiões do México, desde meados do século XIX, foram chamadas de Guerra de Castas. A autora aponta o conteúdo ideológico desta e outras denominações referidas ao contexto da guerra como as de “mayas rebelados” ou “mayas rebeldes”, que caracteriza o conflito como guerra racial entre indígenas e espanhóis e desacato às leis e à ordem. Mais contemporaneamente o conflito é denominado “guerra social maya” e “guerra de resistência maya”.

⁴ Cruz, do espanhol e *oob*, da língua maya, partícula que corresponde ao plural, redundando no significado “as cruces”. Veja também Careaga (1998:111)

O culto surgiu em 1851, quatro anos após o início da guerra, num momento de enfraquecimento das forças indígenas, quando o governo mexicano desencadeou uma forte ofensiva que as obrigou a retroceder a zonas menos povoadas, embrenhando-se nas selvas⁵.

Diz-se que apareceu, gravada num tronco de caoba⁶ que crescia às margens de um cenote⁷, uma cruz que tinha o poder da fala. A cruz dizia que havia baixado dos céus para aconselhar e proteger os indígenas em sua luta contra os brancos. O fenômeno deu início a um culto que atraiu centenas de devotos e impulsionou novamente os indígenas à guerra, que teve a duração de cinquenta anos. No local onde encontraram a cruz foi erigido um santuário e no seu entorno foi-se formando um núcleo populacional chamado pelos indígenas de Chan Santa Cruz (pequena santa cruz) que corresponde hoje ao município de Felipe Carrillo Puerto.

Segundo Bricker (1989:201-2), no mesmo ano um dos chefes nativos, o mestiço José Maria Barrera⁸, instalou seu quartel general na localidade de Chan Santa Cruz e dali, orientados pelas exortações da cruz, os mayas iniciaram uma série de investidas contra as tropas espanholas sediadas em cidades próximas, como Kampokobché.

Fragmentos transcritos em espanhol⁹ revelam algumas das características desses pronunciamentos orais. Há um misto de ordem, planejamento das batalhas e súplica, como por exemplo, no trecho em que a cruz diz: “*Y otro de mis mandatos para ustedes / Oh mis bienamados, / Es que es menester que se traigan mil armas y mil guerreros / Para libertar este rancho Kampokobché / De una vez por todas!*”. Em outros momentos, atua como um líder messiânico, quando exorta os indígenas à luta: “*Los blancos van a entregar los distritos en el este / O dondequiera hayan infiltrado sus distritos / Porque ha llegado el momento / Para el levantamiento de Yucatán contra los blancos / De una vez por todas!*”.

O culto reorganizou as forças indígenas, o povoado de *Noh Cah Chan Santa Cruz Balam Nah* (Povo Santo da Pequena Santa Cruz, Morada do Sagrado)¹⁰ cresceu e tornou-se o centro da luta indígena. Contra o culto à cruz parlante, levantaram-se os espanhóis, invadindo o vilarejo de Chan Santa Cruz e o santuário que ali havia sido construído. A cruz foi levada, alguns autores relatam que foi queimada, e Manuel Nauat, que falava em nome da cruz, foi morto. Isto, no entanto, não impediu o prosseguimento do culto, nem mesmo a derrota indígena em Kampokobché, que negavam as profecias da *cruz parlante* que garantiam a vitória, dizendo tornar invulneráveis os indígenas. Outra cruz apareceu em lugar da primeira, há obras que se referem a três cruces, como que reproduzindo a santíssima trindade. A *cruz parlante* é referida como “*Juan de la Cruz Tata Tres Personas*” (Bartolomé, 1981:33).

É que a cruz, bem como outras cruces surgidas em outros centros mayas, continuou a se pronunciar, agora por meio da escrita, e as mensagens agora eram recebidas por Juan de la Cruz. Nas cartas, a cruz também adquiria o *status* de pessoa, ou como diz Careaga (1989:112) “não somente era

⁵ Os dados sobre o conflito e o fenômeno religioso aqui descrito proveem de vasto conjunto de obras sobre o tema, pois este é um dos episódios políticos, étnicos e religiosos do México mais estudados por historiadores e antropólogos de distintos países. Como referência considere-se as obras de Reed (1971), Villa Rojas (1978), Bricker (1989), Careaga (1998), Sullivan (1998), Dumond, 2005.

⁶ Corresponde em português a árvore de mogno: <http://www.wordreference.com/espt/caoba>
Consulta em 29/07/2013.

⁷ Trata-se de um depósito de água localizado quase sempre em áreas profundas, como grutas ou poços a céu aberto.

⁸ Nos anos 1850 os principais chefes nativos eram dois indígenas, Venancio Pec e Florentino Chan, e dois mestiços, José Maria Barrera e Bonifacio Novelo (Bricker, 1989).

⁹ Os trechos citados neste parágrafo se encontram em Bricker (1989 p.204-5).

¹⁰ Esta é a grafia dada por Bartolomé (1981 p. 30). Em Careaga (1998 p.111) a grafia é *Noh Cah Santa Cruz Xbalam Ná*. Esclarece Bricker (1989 p.202) o significado de X-Balam Na (Casa del Jaguar) e Reed (1964 p.175) a traduz por Casa de Dios.

uma divindade em si mesma, mas um ente dotado de personalidade”; o madeiro transformado em corpo que sente e sofre as humilhações dos espanhóis, como no trecho em que relata : “[...] *Aunque lo mataron, a mi verdadero patrón, / Ya no tengo con quien hablar. / Yo existo entre mis tropas. / Porque las más ultrajantes cosas ellos me han hecho a mí: me quitaron las ropas;/ me desollaron; / Me quemaron. Es todo lo que ellos me han hecho a mí.[...]*” (Bricker, 1989:207)¹¹.

Durante mais de quinze anos, conforme Careaga (1998:124) o período em que atingiu seu apogeu, a cruz parlante, ou *La santíssima*, “*adquiriu seu máximo poder* e sua palavra era a última em todas as questões importantes que diziam respeito à sobrevivência e defesa do santuário”, que também era um numeroso povoado organizado segundo a hierarquia religiosa e militar. Careaga diz que a cruz dava ordens militares, nomeava sacerdotes e oficiais militares, administrava a justiça, negociava no contexto da guerra e cuidava das relações diplomáticas, internas e externas (devido às relações com os britânicos de Belize que municiam os indígenas com armas em troca da exploração da madeira).

O culto à *cruz parlante* decaiu por volta de 1864-1867 (Reed, 1964; Villa-Rojas, 1978) em razão de um golpe de Estado dado por dois subalternos do chefe máximo, o *Tatich* Venancio Puc, chamados Dionisio Zapata e Leandro Santos, com o intuito de ocupar o triunvirato que dirigia politicamente o império *cruzoob* (os cruces, ou povo das cruces), como denominado por historiadores e antropólogos, ou *macehualob* (povo, gente comum) como eles preferiam se chamar¹².

As conexões entre mito e história, e entre política e religião, mais as coincidências entre dois cultos à Santa Cruz surgidos no mesmo período: um entre os indígenas sublevados, no continente, e outro entre mestiços denominados pela literatura histórica como “pacíficos”, na ilha de Cozumel, antigo santuário maya, incita algumas questões: seria o culto à Santa Cruz uma forma de religiosidade já praticada pelos indígenas mayas do continente, antes do surgimento do culto às *cruces parlantes* no santuário de Chan Santa Cruz, já que Casimiro Cárdenas instituiu o culto em Cozumel três anos antes dos acontecimentos que deram origem ao santuário de Chan Santa Cruz? Seriam essas manifestações religiosas fruto do sincretismo religioso, tendo a cruz católica e sua simbologia sido absorvidas pelos mayas de Yucatán, num processo de aculturação, já que, como sugerem autores citados por Bricker (1989), o culto à *cruz parlante* ao seu final em nada diferia dos cultos católicos? Ou seria o culto um fenômeno de etnização, revitalização indígena e resistência, como sugerem Bartolomé (1981) e Bricker (1989)? Em que medida a configuração contemporânea da *Fiesta de la Santa Cruz de Sabán* e sua apropriação pela indústria turística pode também ser lida como um reviver de tradições, já que as festas da Santa Cruz realizadas pelos *Cruzoob* tinham características muito semelhantes? Enfim, em que medida esses acontecimentos podem ser reinterpretados de forma a fornecer mais elementos para a reflexão sobre processos de mudanças e encontros culturais?

Evidentemente a primeira questão é fruto da curiosidade aguçada pelas coincidências e confluências mito-históricas, não havendo a pretensão neste artigo de buscar exaustivamente resposta a ela, tarefa de maior interesse aos historiadores. Sobre as demais, alguns aportes a seguir apresentados podem abrir alguns caminhos interpretativos.

Interpretações sobre o tema: artimanhas históricas, aculturação, resistência ou invenção cultural?

¹¹ Embora Bricker e demais autores consultados apresentem os textos transcritos em espanhol, sem esclarecer o idioma em que a cruz falava, Bartolomé (1981 p.33) esclarece que as mensagens escritas por Juan de la Cruz eram em maya com signos latinos e que eram assinadas por “Señor Santíssima Cruz”.

¹² A respeito ver Careaga (1998 p.111).

A literatura sobre o tema apresenta diferenças interpretativas, entre historiadores e antropólogos. Tratando-se dos últimos, varia, ainda, dependendo da época em que a obra foi escrita, o que reflete mudanças nos paradigmas dominantes na antropologia ao longo do tempo.

Quanto aos historiadores, as obras consultadas consideram o desenvolvimento do culto à Santa Cruz em Yucatán, como feitos ardilosos, fruto da manipulação das lideranças nativas, como forma de manter a adesão indígena ao conflito e, assim, manter o poder dessas lideranças. Já os antropólogos Bartolomé e Barabas (1981) consideram as interpretações de cronistas e historiadores¹³ pouco confiáveis uma vez que carregadas de ideologia étnica depreciativa em relação aos indígenas. Para esses autores, o culto às *cruzes parlantes* foi um movimento messiânico, sustentado por ideologias religiosas que consolidaram a identidade comunal, com rejeição total aos estrangeiros, considerados todos inimigos. Guiados pela cruz que, segundo eles, encarnava um Jesus Cristo maya, considerado “o verdadeiro” em oposição ao cristo católico, eles teriam por meio dessa identificação coletiva criado uma nova identidade étnica. Há uma sutil diferença entre esta leitura e a de Bricker (1989) para quem o culto à cruz foi um movimento de revitalização étnica, mas o importante é que tais interpretações rejeitam as primeiras interpretações do fenômeno como e sincretismo religioso pautado nas noções de assimilação e aculturação; como hibridismo, adaptação e resistência (Florescano, 2000); ou, ainda, nas noções de readaptação e plasticidade (Freidel; Schele; Parker, 1999; Careaga, 1998)¹⁴.

Os argumentos mais vigorosos a favor da interpretação de explosão étnica, elencados por Bartolomé e Barabas (1981), podem ser assim sintetizados: i) que a ideologia profética, milenarista e messiânica que marca o fenômeno das *cruzes parlantes* tem seu fundamento nos Livros Sagrados dos Chilam Balam, sacerdotes e advinhos mayas do período pré-hispânico, e na religião que se desenvolveu no período colonial, que ele caracteriza como “sincrética”; ii) que a simbologia presente na origem do culto pertence à cosmologia maya – a árvore da ceiba, símbolo da vida; água e cenote como a ponte entre o céu e a terra, lugar de refúgio dos homens após a morte; iii) a cruz cristã e sua potência sagrada; iv) o poder da fala conferido à cruz, condizente com os cultos mayas pré-hispânicos, em especial o oráculo de Cozumel que era então um centro de peregrinação para os indígenas de toda a península de Yucatán, bem como a forma de manifestação das mensagens, por meio de um intérprete, um sacerdote que se postava dentro de um tronco de árvore, da mesma forma que o primeiro intérprete da cruz, Manuel Nahuat, ficava dentro de um barril, atrás da plataforma onde era colocada a *cruz parlante*.

Os pontos acima elencados fornecem indícios de uma sobreposição de temporalidades, crenças e simbologias, na medida em que tempo mítico e histórico se entrecruzam na manifestação de ideologias políticas e religiosas. Por outro lado, barreiras espaciais também são quebradas, uma vez que a *Fiesta de Santa Cruz de Sabán*, que se apresenta como um culto isolado, iniciado em Cozumel por um mestiço aparentemente católico e cuja marca seria preponderantemente branca e espanhola, parece ter mais confluências com a tradição indígena.

Mas ainda que Bartolomé e Barabas critiquem as interpretações correntes sobre o culto, e ainda que tragam propostas interpretativas novas, como a da conformação de uma nova identidade étnica, a base interpretativa ainda se vale da noção de sincretismo. Ora, esta noção, pouco poder explicativo tem com respeito à dinâmica cultural se não ultrapassar a ênfase à mescla, à junção, à justaposição ou hibridação, em oposição a uma suposta pureza, o que apenas manifestaria seus pendores ideológicos negativos, como bem ressalta Sanchis (1995) ao colocar em evidência o mal-estar causado nas ciências

¹³ Entre as principais referências citadas por todos os autores contemporâneos consultados para o presente artigo estão Serapio Baqueiro, Eligio Ancona, Alfonso Villa-Rojas e Nelson Reed.

¹⁴ O estudo antropológico clássico é o de Villa-Rojas (1978) e este autor embora considere as intersecções entre a cosmologia maya pré-hispânica e o culto católico, trata o culto à cruz parlante como um fenômeno pagão-cristão, narra os feitos da cruz como um truque, artimanha ou ardid dos chefes nativos, talvez porque baseado em referências de historiadores que assim o interpretavam.

sociais ao final do século passado, pelo uso indiscriminado do termo para designar uma multiplicidade de fenômenos distintos. Ao buscar ampliar o campo do conceito, deixando de lado o que o autor chama de “senso comum sociológico, que faz simplesmente do sincretismo a mistura, especialmente no campo “do outro”, de duas ou várias religiões” (p.2), Sanchis propõe um conceito de sincretismo não restrito ao campo religioso, referido a processos universais de estabelecimento de relações entre universos distintos, desencadeadores de transformações que constroem paralelismos, podem enfatizar semelhanças entre alguns elementos reforçando-os, enquanto outros podem se ver enfraquecidos, e que ele interpreta como processos constantes de redefinição de identidades. Ou seja, trata-se muito mais de processos de mudanças em condições de alteridade, referidos aos mais diversos âmbitos culturais.

A proposta aqui, de outra forma, é propor as noções de ressignificação cultural e criatividade, para a compreensão da situação em tela, com suporte teórico em Marshall Sahlins e Roy Wagner, uma vez que suas formulações permitem operar analiticamente em qualquer situação de alteridade para o entendimento de processos de mudança. Diz Sahlins que os homens repensam criativamente seus esquemas culturais e que, desta forma, a cultura é produzida e reproduzida na ação, sujeita às vicissitudes dos eventos (acontecimentos de grande significância coletiva) e das contingências históricas. Elementos novos não são meramente adaptados ou assimilados, mas incorporados aos esquemas culturais pré-existentes por aqueles que vivenciam os acontecimentos e que, sujeitos capazes e donos de seus conceitos, criativamente repensam e conferem novos significados aos mesmos elementos, transformando-os. Partindo dessas premissas, a interpretação do culto à Santa Cruz no contexto da guerra maya, tanto no continente como na ilha de Cozumel, levaria à conclusão de que tiveram sucesso como culto porque faziam sentido dentro do esquema explicativo maya, de sua cosmologia. Freidel, Schele e Parker (1993) mostram a incrível semelhança entre a representação maya da árvore do mundo e a cruz cristã. Diferentemente de sua interpretação, como persistência de símbolos e tradições, continuidade e adaptação, podemos entender que a força da cruz como símbolo religioso para os mayas vincula-se as suas próprias tradições e não a uma suposta adaptação às crenças católicas. As cruzes dos edifícios de palenque, as esculturas de árvores do mundo espalhadas por Yucatán, os desenhos em peças de jade, as cruzes adornadas de espelhos e vestidas como seres humanos, como relatam os autores, remetem à cosmogonia maya, à origem do mundo, porque a árvore do mundo se referia ao eixo central da criação e esta ocupava o centro da arte e da arquitetura maya.

Dizer que o culto de Chan Santa Cruz gerou uma nova organização social dos indígenas sublevados, de caráter político-militar, talvez também não seja a melhor conclusão, uma vez que dados apresentados por Reed (1964), Barabas e Bartolomé (1981), sobre a hierarquia social do período pré-hispânico, no período colonial e no império *cruzoob*, parecem indicar muito mais uma reafirmação da organização sócio-política tradicional. Se no período pré-hispânico a hierarquia maya tinha no topo duas figuras, uma religiosa, o sumo sacerdote, e outra política, o governador do território, figuras abolidas durante o período colonial, quando esses chefes nativos viram-se rebaixados a chefes de aldeia, enquanto a igreja católica de um lado e os governadores e chefes políticos de outro ocupavam o ápice da hierarquia, no império *cruzoob* esta estrutura foi retomada, ainda que com novos elementos. *El Tatich*, o patrão da cruz, detinha o máximo poder, tanto religioso como político; a *cruz parlante* e seu intérprete, por sua vez, passaram a ocupar o lugar dos antigos oráculos; o poder dos sacerdotes foi restaurado, de forma que se repetia praticamente a mesma configuração sócio-político-religiosa dos tempos pré-hispânicos, até mesmo com a reinserção da classe dos escravos. Se a cruz cristã era vista pelos *macehualob* como inimiga e a *cruz parlante* considerada a verdadeira, a santíssima, a própria representação de Jesus Cristo, mas de um Cristo indígena, como bem ressalta Bricker (1989), não se trata da

em que floresceu o culto a oportunidade mesma cruz e esta não tem o mesmo sentido para mayas e espanhóis.

Os *macehualob* (*cruzoob*), viveram, no período da guerra, mais plenamente suas tradições, acrescidas de elementos inteligíveis em seu esquema cultural, que construíam e reconstruíam há séculos, no transcurso de uma história indígena marcada pela constante mudança e pelo enriquecimento cultural, nos termos de Sahlins (1995). Para o autor, o encontro cultural, ao promover as trocas de elementos, saberes e simbologias, enriquece culturalmente cada parte envolvida. A cultura não é inerte, tampouco as estruturas, dirá Sahlins; mas a força motriz que impulsiona esse enriquecimento cultural talvez se valha daquela que Wagner (2010) considera definidora da própria cultura: a criatividade. O poder da invenção, para Wagner a “realização espontânea e criativa da cultura humana” (2010:77), construtora de significados mediante associações de coisas, gestos, palavras, pode transformar árvores em cruces e estas em oráculos; pode gerar poder, forjar identidades, dialogar com cosmologias, mitos cosmogônicos e interesses políticos e econômicos. Pode, inclusive, transformar o fenômeno religioso em evento turístico, como ocorre hoje em Cozumel com a *Fiesta de la Santa Cruz*, com as devidas repercussões políticas em favor das elites locais. E, numa inversão de posições que, de outra forma, apenas reproduz relações e classificações do mundo nativo para o contexto atual, é possível que a denominação *El tatich*, seja dada a um descendente de libaneses, D. Nassim Joaquim, quem, no presente, detém o poder econômico e político na ilha de Cozumel e em Quintana Roo.

Referências:

- ANTOCHIW, Michel y CÉSAR DACHARY, Alfredo (1991). *Historia de Cozumel*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- AYUNTAMIENTO COZUMEL. (2005) *Programa de Desarrollo Urbano del Centro de Población de Cozumel, Quintana-Roo (2005-2008)*
- AYUNTAMIENTO COZUMEL. (2011) *Propuesta de Desarrollo Urbano 2011-2013*.
- CÉSAR DACHARY, Alfredo y ARNAIZ B., Stella M. *Cozumel* (1998). *Los años de espera*. Cozumel, Mx: Fundación de Parques y Museos de Cozumel.
- BARTOLOMÉ, Miguel y BARABAS, Alicia (1981). *La resistencia maya: relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*. Colección Científica 53 – Etnología. México, DF: INAH.
- BARTOLOMÉ, Miguel. *La dinámica social de los mayas de Yucatán: pasado y presente de la situación colonial*. México, DF: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, 1992.
- BRACAMONTE y SOSA, Pedro (2004). *La encarnación de la profecía Canek en Cisteil*. Colección Peninsular. México, DF: CIESAS.
- BRICKER, Victoria (1989). *El cristo indígena, el rey nativo: el sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- CAREAGA VILIESID, Lorena (1998). *Hierofanía combatiente. Lucha, simbolismo y religiosidad en la Guerra de Castas*. Quintana Roo: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología-UQROO.
- CONFEDERACIÓN DE CÁMARAS NACIONALES DE COMERCIO, SERVICIOS Y TURISMO - CONCANACO. *Turismo. Boletín Informativo*, ano VI, nº 54, 2012.
- DUMOND, Don E (2005). *El machete y la cruz: la sublevación de campesinos en Yucatán*. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México. Departamento de Publicaciones del Instituto de Investigaciones filológicas.

- FLORESCANO, Enrique (2000). La visión del cosmos de los indígenas actuales. *Desacatos*, nº 005, México, DF.
- INEGI - Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Censo de población y vivienda 2010.
- REED, Nelson (1971). *La guerra de castas de Yucatán*. México, DF: Ediciones Era.
- SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da história: sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais – RBCS*, v.10 n.28, 1995.
- SEMANARP – Secretaria de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca (1998). *Programa de manejo Parque Marino Nacional Arrecifes de Cozumel*. México.
- SULLIVAN, Paul (1998). *¿Para qué lucharon los mayas rebeldes? Vida y muerte de Bernardino Cen. Chetumal*. Quintana Roo: UQROO.
- VILLA ROJAS, Alfonso (1978). *Los elegidos de Dios: etnografía de los mayas de Quintana Roo*. Serie de Antropología Social, nº 56. México, DF: Instituto Nacional Indigenista, 1978.
- VIVAS VALDÉS, Velio (2008). *Travesía por la historia de Cozumel. Breve monografía histórica*. QUINTANA ROO: Cancún, Editorial Veras.