



**Casa abierta al tiempo**

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**

**UNIDAD IZTAPALAPA**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

**La mayanización de los mestizos yucatecos.**

**La emergencia de la etnicidad maya en Yucatán**

**Rodrigo Alejandro Llanes Salazar**

**Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas**

**Director: Dr. Rodrigo Díaz Cruz**

**Asesores: Dr. Luis Reygadas Robles Gil**

**Dr. Ricardo López Santillán**



México, D.F.

Julio, 2011

## Agradecimientos

Agradezco al Dr. Rodrigo Díaz Cruz, director de esta tesina. En realidad, más que un director de tesis, ha sido un verdadero maestro. No sólo he intentado aprender un poco de sus muchos conocimientos, sino, sobre todo, de su pasión por la antropología y por el conocimiento mismo. Agradezco su asesoría, comentarios y crítica respetuosa y estimulante para seguir trabajando.

Agradezco a los dos asesores de esta tesina, el Dr. Luis Reygadas y el Dr. Ricardo López Santillán, por sus muy útiles observaciones, críticas, sugerencias y recomendaciones de bibliografía que sin duda han hecho de este trabajo un producto mejor.

Agradezco a todos mis profesores y condiscípulos del posgrado en Ciencias Antropológicas del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-I), de quienes también he aprendido mucho. Especialmente, agradezco al Mtro. Ricardo Falomir, quien comentó algunas partes de esta tesina, así como al Dr. Federico Besserer, por sus originales sugerencias. Asimismo, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por otorgarme una beca para poder realizar mis estudios de maestría.

Agradezco al Dr. Esteban Krotz, de la Universidad Autónoma de Yucatán y la UAM-I. En buena medida, el interés por desarrollar esta tesina surgió a partir de mi trabajo como su ayudante de investigación sobre el tema de los derechos indígenas en Yucatán. Sin embargo, mis agradecimientos van mucho más allá de esta inquietud original.

Agradezco al Dr. Luis Vázquez León, del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, cuyo trabajo ha sido de gran inspiración para el mío. Sin duda este trabajo nunca hubiera existido sin muchas de las estimulantes conversaciones mantenidas con él.

Agradezco a la Dra. Caroline Cunill, de la Université de Toulouse II-Le Mirail, por leer el manuscrito completo y por las útiles observaciones que hizo al mismo. Los diálogos mantenidos con ella también han sido muy importantes para el desarrollo de varios planteamientos de esta tesina.

Agradezco a la Dra. Eugenia Iturriaga por invitarme a trabajar con ella como profesor adjunto en la asignatura "Antropología Mexicana" en la licenciatura en

Antropología social en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán (FCA-UADY, mi *alma mater*), misma que ella coordina. Esta experiencia docente fue muy enriquecedora no sólo en términos profesionales y personales, sino también para la formulación de varios planteamientos de esta tesina. Desde luego, agradezco también a todos los estudiantes del curso, así como a los de la asignatura "Antropología del poder" (que también impartí en la FCA-UADY), ya que el diálogo con ellos fue muy estimulante para trabajar muchas de las ideas de esta tesina.

Agradezco a la Dra. Shannan Mattiace, del Allegheny College, con quien también pude colaborar en calidad de ayudante para realizar entrevistas en torno al tema de los derechos indígenas y la movilización étnica en Yucatán. Sus ideas han sido muy estimulantes e importantes para esta tesina.

Agradezco al Prof. Bartolomé Alonzo Caamal por todo el tiempo que me ha permitido conversar con él sobre muchos de los temas aquí tratados.

Agradezco a mis amigos y colegas antropólogos con quienes, en mayor o menor medida, he podido intercambiar y discutir algunas de las ideas aquí presentes: José Luis, Dahil, Jimena, Elena, May, David, Nayelli, Rodrigo, Emir y Daniela (seguro se me escapan nombres). Acaso la discusión del tema aquí presente no siempre haya sido una constante en nuestras charlas, pues siempre aparecen muchos temas más, pero su apoyo siempre lo ha sido.

Agradezco a Romina España y a toda su familia, extensa en cantidad pero aún más grande en calidad humana. No sólo muchas de las inquietantes ideas de Romina han sido muy importantes para el desarrollo de las mías, sino que su apoyo siempre ha sido incondicional. Desde luego, le agradezco también la lectura de las múltiples versiones de esta tesina y los comentarios que ha hecho a las mismas.

Por último, pero no menos importante, agradezco a mi familia. Justo a la mitad de mis estudios de la maestría tuvieron lugar dos sucesos indescritiblemente adversos: el injusto despido laboral de mi madre y el fallecimiento de mi padre. A pesar de las crisis, las tristezas y las distancias, el apoyo de mi familia siempre estuvo presente, incluso para seguir adelante con mis estudios. No tengo palabras para dar las gracias. A mi madre Ileana, mi padre Luis Jorge y mi hermana Erika dedico esta tesis, no sin antes asumir que todo lo aquí planteado es únicamente responsabilidad mía.

## Índice

<b>Introducción</b> .....	1
Una viñeta etnográfica .....	1
Planteamiento del problema .....	3
El proceso de mayanización como un proceso comunitarista.....	8
El proceso de mayanización como un proceso de etnogénesis.....	11
El proceso de mayanización en la discusión sobre la identidad de los mayas de Yucatán ..	17
Cuestiones metodológicas .....	23
<b>Capítulo I. Continuidades y discontinuidades entre mayas antiguos y contemporáneos.</b>	
<b>La disociación entre mayas y mestizos</b> .....	25
1.1. Sobre la tesis de la continuidad y la tesis de la discontinuidad .....	25
1.2. Del problema del origen al de la descendencia .....	27
1.3. Los mayas no tienen cultura maya .....	38
1.4. La tesis de la continuidad como recurso de reivindicación étnica .....	45
1.5. Continuidades, discontinuidades; asociaciones, disociaciones; peligros de las tesis ...	49
<b>Capítulo II. La mayanización de los mestizos yucatecos. Procesos de etnogénesis en Yucatán</b> .....	54
2.1. Introducción.....	54
2.2. Interludio teórico. Sobre el capital identitario y sus expresiones performativas .....	56
2.3. El cah y el chibal.....	64
Formas de identificación y estructuras políticas .....	64
Intermediarios, capital identitario y narrativas performativas .....	69
2.4. Procesos de modernización, variaciones regionales y categorías étnicas .....	73
Variaciones regionales y procesos étnicos .....	73
Región oriente. La guerra de castas y los procesos de etnogénesis .....	74
Región noroccidental: la hacienda henequenera y los procesos de desindianización .....	76
La celebración de lo maya, el sometimiento de lo mestizo .....	81

2.5. La mayanización de los mestizos yucatecos .....	85
Transformaciones de la política indigenista .....	86
Los escritores mayas .....	88
Los profesionistas mayas .....	93
Las organizaciones mayas .....	96
2.6. Recapitulación y el problema de los esquemas conceptuales.....	104
<b>Consideraciones finales</b> .....	108
<b>Bibliografía</b> .....	116

## Introducción

### *Una viñeta etnográfica*

30 de julio del 2010. Me encontraba sentado en una banca en la plaza de Santa Ana en Valladolid, ciudad ubicada en la región oriente de Yucatán, considerada la zona más “tradicional” y “maya” del estado. Eran cerca de las nueve de la mañana y estaba por comenzar un “Homenaje a los héroes mayas de la guerra social de 1847”, también conocida como “guerra de castas”, y que costó cientos de vidas en el Yucatán decimonónico. El homenaje se estaba realizando en el marco del Décimo Encuentro Lingüístico y Cultural del Pueblo Maya, organizado por alrededor de una docena de organizaciones indígenas y un tanto más de instituciones gubernamentales, educativas y asociaciones civiles.

Como primer acto del homenaje a los héroes de la guerra de castas, un grupo conformado por unas veinte niñas y niños vestidos con el traje regional (las niñas portando huipil, los niños camisa y pantalón blancos) entonó el himno nacional tanto en castellano como en maya. Entre los participantes del evento se encontraban una banda de música de jóvenes de secundaria, un grupo de policías municipales, un grupo de regidores, el profesor Bartolomé Alonzo (etnolingüista, miembro de Mayaon, una de las A.C. organizadoras del evento), Artemio Caamal (coordinador de la organización Kuxa'ano'on, A.C.), entre otros asistentes.

Una vez terminados los honores a la bandera, realizados tanto en castellano como en maya, el profesor Alonzo, uno de los anfitriones del evento, proclamó un discurso en el que reivindicaba a Manuel Antonio Ay, Jacinto Pat y Cecilio Chí, héroes de la guerra de castas, y proponía incluirlos, a manera de homenaje, en el calendario cívico mexicano. Por su parte, Artemio Caamal no sólo reivindicó a los héroes de la guerra de castas, sino también denunció la colocación de una estatua en homenaje a los conquistadores de Mérida, Francisco de Montejo “El adelantado” y su hijo “El Mozo”, en el Paseo de Montejo, la principal avenida de la ciudad de Mérida, inaugurada justo un mes antes, el 30 de junio. Como declaró el propio Caamal en otra ocasión, la colocación de la estatua “no deja de ser una vergüenza y una afrenta para la cultura maya. Ya se los dije, los mayas tenemos caudillos, tenemos héroes, no necesitamos héroes prestados”.<sup>1</sup> Se trataba de un claro

---

<sup>1</sup> Entrevista tomada de: <<http://www.noticiasmerida.org/2010/09/artemio-caamal-herandez-yo-voy.html>>

ejemplo de disputa simbólica sobre quiénes eran los “héroes” a los que había que rendir homenaje, si a los mayas rebeldes o a los conquistadores españoles. De hecho, la erección de la estatua de los Montejo suscitó toda una controversia en la que algunos sectores denunciaban el “genocidio y etnocidio contra el pueblo maya peninsular” (Iturriaga 2011:3).

Yo escuchaba con atención los discursos sentado desde la banca, tomando nota en mi libreta. Minutos antes había saludado al profesor Alonzo, quien amablemente me había invitado a participar en el evento. De repente, un anciano (que por su acento y apariencia física podría ser definido comúnmente como “maya”) se acercó a pedirme unas monedas. A pesar de que en un primer momento yo estaba más interesado en registrar el discurso etnopolítico del homenaje, escuché con atención las palabras del señor. Lo que llamó mi atención es que él no empleó, en lo más mínimo, el discurso de reivindicación étnica que estaba teniendo lugar en la explanada de la plaza, sino que me dijo: “Dios nos presta la vida, nos la da y nos la quita”, y a él le había tocado una vida de pobre. En su discurso no figuraba el conquistador Montejo, ni la opresión al pueblo maya. Más bien, sus palabras se ubicaban en el marco del mecanismo dominical que Gonzalo Aguirre Beltrán (1991b:49-50) denominó “acción evangelizadora”, la cual “promueve la conformidad y hace tolerables la subordinación y el abuso”. Dios, no la opresión de los blancos, le había dado esta vida de pobre. Finalmente, le di al señor unas monedas, nos deseamos los buenos días y nos despedimos. Yo permanecí sentado en la banca, él se retiró de la plaza.

De la “situación social” (Gluckman 2003) anterior se podrían analizar múltiples aspectos por lo demás interesantes. Desde la interpretación bilingüe de elementos nacionalistas como el himno nacional, el uso de “lo regional” (por ejemplo, los trajes que vestían los niños) como elemento identitario, los distintos actores que intervienen en el homenaje (desde los representantes de las organizaciones indígenas, del gobierno municipal, de las instituciones públicas), la reivindicación de héroes propios, entre otros asuntos. Ciertamente, a mí me interesaba el tema particular de la reivindicación étnica maya. Pero la plática con el señor de la plaza (de quien nunca supe su nombre) me hizo reparar en la falta de interés (demostrado al menos en esta situación social) por parte de unos actores hacia el discurso de la reivindicación étnica maya. ¿Por qué este señor empleaba un discurso religioso para explicar su condición de pobreza y no el discurso

etnicista en torno a la discriminación y racismo hacia el pueblo maya, toda vez que, en el mismo espacio en el que estábamos, se celebraba un homenaje a los héroes mayas que habían luchado por su pueblo?, ¿por qué el señor no se presentaba como *maya*, tal como lo hacían Alonzo y Caamal en sus discursos sobre los héroes de la guerra de castas? Lo que me quedaba claro de esta situación social es que no todos los maya hablantes, ni siquiera los habitantes de la región más “tradicional” y “maya” del estado, recurren al discurso etno-político maya.

El caso del señor que se me acercó en la plaza no es uno aislado. Por lo demás, es muy común escuchar testimonios de maya hablantes (no sólo en el oriente del estado, sino prácticamente en todo Yucatán), en los que éstos no se identifican como los descendientes de los *mayas*, aquel pueblo que construyó los monumentales edificios en Chichén Itzá, Uxmal, Tulum, entre otros sitios. Como ha observado el antropólogo español Manuel Gutiérrez-Estévez (1992), los *mayas* son vistos como *otros*. Y si los *mayas* antiguos son *otros*, muchos maya hablantes contemporáneos se consideran a sí mismos (y son considerados por otros) como *mestizos*, como *mayeros* (si hablan la lengua maya), como *masehuales*, como campesinos o como pobres (ver Quintal 2005). Uno de los argumentos centrales de esta tesina es que *mayas* y *mestizos* aparecen como dos categorías ideológicas e identitarias disociadas: la primera remite a un glorioso pueblo o civilización del pasado, mientras que la segunda a una población pobre del presente. Como veremos más adelante, la primera categoría es motivo de orgullo para muchos sectores, no sólo de Yucatán, sino del mundo entero, mientras que la segunda suele ser objeto de discriminación.

La viñeta etnográfica anterior sirve para ilustrar el objetivo de mi investigación: analizar el proceso de *mayanización* de los *mestizos* yucatecos. Es decir, cómo un sector de la población identificado (tanto por ellos mismos como por otros) con la categoría de *mestizo*, pasa a identificarse con la categoría *maya*.

### *Planteamiento del problema*

Como ha escrito la filósofa turca Seyla Benhabib (2006:7), “nuestra condición actual está marcada por el surgimiento de nuevas formas de política identitaria en todo el mundo”, formas que, como los intelectuales y líderes de organizaciones indígenas que reivindican sus héroes propios, ponen en “primer plano del discurso político el tema de la identidad



cultural” (Benhabib 2006:9). En efecto, nuestra condición actual —llámesele “posmoderna”, “postfordista”, “postindustrial”— parece ser una era de celebración de la diferencia cultural. Pero como anota Benhabib (2006:8), también nos enfrentamos a la desintegración sociocultural y a desigualdades persistentes y emergentes. De hecho, como ha observado el antropólogo Luis Reygadas en su libro *La apropiación*, los movimientos étnicos en América Latina, si bien han logrado cierta visibilidad a través del reconocimiento constitucional de la multiculturalidad y de la diversidad étnica así como traer temas de su interés (como el de la tierra) a la mesa de negociaciones, no han logrado reducir del todo las condiciones de desigualdad de carácter étnico en la región (Reygadas 2008:333-334). En América Latina la celebración de la diferencia cultural coexiste con las desigualdades persistentes y emergentes.

En el panorama anterior México no constituye una excepción. A propósito del caso de Michoacán, el antropólogo Luis Vázquez León (2010) ha propuesto diferenciar entre la categoría “pueblo”, para referirse a los intelectuales e *intelligentsia* étnica que celebran su diferencia cultural y reivindican su condición étnica, y la categoría “multitud”, para aludir a la población indígena que no sólo no celebra su condición étnica, sino que también padece de diversas formas de discriminación, exclusión, explotación laboral, entre otras condiciones precarias. ¿Cómo entender esta doble condición de celebración y condenación de las poblaciones indígenas en México? El objetivo de esta tesina es indagar este proceso a partir del estudio de un caso particular, el de la etnicidad maya en Yucatán, un proceso que caracterizo como el de la *mayanización* de los *mestizos* yucatecos.

Mi argumento central, compuesto de dos partes, es el siguiente. Primero, que para referirse a la población indígena de Yucatán —en la actualidad, cerca del cincuenta por ciento de la población total del estado— existen dos categorías generales empleadas tanto por indígenas como no indígenas: la de *maya* y la de *mestizo*. Como ha escrito el antropólogo danés Peter Hervik (1999:xxi)

los antropólogos, los folkloristas, la *National Geographic* y los turistas se refieren a la población de Yucatán como *Mayas*, mientras que el propio pueblo piensa a los mayas como sus ancestros muertos desde hace mucho tiempo y se piensan a sí mismos como *mestizos*. Maya es el nombre que es significativo en el campo de los estudios antropológicos. Mestizo es un nombre que es significativo en el campo de la práctica local.

La categoría *maya* alude principalmente a una gloriosa civilización antigua, constructora de magníficos edificios —como los de las ciudades de Chichén Itzá, Uxmal y Tulum— y que ha legado loables conocimientos en materia de astronomía, matemáticas y otros campos del saber. Es una categoría que remite a un referente que suele celebrarse y ser motivo de orgullo y reivindicación. En cambio, la categoría *mestizo* refiere a la población indígena contemporánea, una población que suele considerarse pobre, ignorante, perezosa, sumergida en vicios como el alcoholismo, que celebra rituales supersticiosos y otras prácticas consideradas atrasadas. Es una categoría que alude a una entidad que suele ser discriminada.<sup>2</sup>

La segunda parte de mi argumento intenta dar un paso más adelante que Hervik. En la actualidad, la categoría *maya* no sólo pertenece al campo de los estudios antropológicos, a un espacio social externo, sino que ya es parte importante del campo local de los *mestizos*. Así, sostengo que ciertos sectores que solían identificarse (por ellos mismos y por otros) como *mestizos* se están *mayanizando*, se están identificando como *mayas*.

Inmediatamente surge la pregunta. Tal como lo he planteado, ¿las categorías *maya* y *mestizo* son categorías emic o etic? En cierta medida, son categorías que antropólogos como Pike considerarían emic: remiten a la lógica interna de determinada cultura. Así, tanto indígenas como no indígenas de Yucatán emplean cotidianamente las categorías *maya* y *mestizo*. Pero no son las únicas. Como bien han documentado diversos antropólogos (Hervik 1999; Gabbert 2004; Quintal 2005), suelen emplearse otras categorías como *mayero*, *masehual*, *campesino*, *pobre*, *indio* e *indígena*.

Con todo, inmediatamente debo reparar en que mi uso de las categorías *maya* y *mestizo* no es emic. Más bien, responde a una problemática teórica más amplia: el de pensar a las poblaciones indígenas en su heterogeneidad y en sus desigualdades internas.

---

<sup>2</sup> Acaso lo anterior pueda provocar perplejidad a algunos lectores: ¿por qué se les denomina *mestizos* a los indígenas de Yucatán? Por lo general, encontramos dos interpretaciones: la primera es que se les reconoció esta categoría a los indios que no se rebelaron durante el conflicto conocido como “guerra de castas” en el siglo XIX. Lo cierto es que tras este conflicto, el gobierno yucateco sí concedió títulos de hidalguía a los indios que colaboraran con él. Ante esta interpretación hegemónica, Quintal (2005:329) ha argumentado que “el surgimiento y la generalización para gran parte de los estados de Yucatán y Campeche del etnónimo *mestizo(a)* para llamar a los mayas de algunas regiones de la Península viene de la época revolucionaria y quizá, de manera más concreta, de los gobiernos socialistas de Alvarado y Carrillo Puerto”. En este trabajo no me detengo en la causa de por qué se les denomina *mestizos* a los indígenas de Yucatán; me interesa, en cambio, que es un término que emplean tanto indígenas como no indígenas, y que suele aludir a un referente común: los indígenas contemporáneos que suelen ser conceptualizados como pobres, ignorantes, perezosos, entre otros atributos.

Heterogeneidades y desigualdades constituidas tanto por las dinámicas “internas” de las propias poblaciones indígenas como de las concepciones “externas” de los no indígenas con quienes conviven. Se trata de una crítica a (o al menos un distanciamiento de) las posiciones comunitaristas y culturalistas con respecto a las poblaciones indígenas, que las conciben como colectividades relativamente homogéneas, como “pueblos” con “una cultura”, “matriz cultural” o “núcleo duro cultural” (¿nuevas versiones del *volkgeist*?) compartidos. En este sentido, tomo distancia de posiciones comunitaristas para interesarme en la heterogeneidad de las poblaciones indígenas, y de las posiciones culturalistas, ciertamente hegemónicas en la antropología mexicana (Krotz 2003; Reygadas 2007), para centrarme en relaciones y estructuras de poder. De este modo, *maya* corresponde en cierta medida al concepto de “pueblo” arriba citado en tanto alude a la celebración de la cultura, así como *mestizo* equivale al de “multitud” en cuanto que refiere a una población indígena discriminada. Y, en términos más amplios, esta distinción es una forma particular de abordar la condición aludida al inicio de esta introducción de la coexistencia de la celebración de la diferencia cultural y la discriminación de segmentos poblacionales minoritarios como los indígenas.

Así que, en cierto sentido, las categorías *maya* y *mestizo* podrían considerarse *etic*, en tanto que son categorías del antropólogo, aunque inspiradas en categorías de los nativos. Sin embargo, en esta tesina evitaré emplear los términos *emic* y *etic*, toda vez que, si bien existe una versión canónica de la dicotomía (*emic* como categorías de los nativos, *etic* como la de los antropólogos), constituyen una oposición saturada de ambigüedades metodológicas, como ha señalado con agudeza la antropóloga española Aurora González Echevarría (2009). Del mismo modo, la oposición *emic-etic* puede hacernos pensar que los conceptos de los antropólogos y los conceptos de los nativos se encuentran separados por una barrera infranqueable cuando, en realidad, encontramos diversos préstamos conceptuales en ambas direcciones. Aún más, estos intercambios conceptuales —esta “doble hermenéutica” (Giddens 2006) o “efecto de teoría” (Bourdieu 1988)— resultan clave en el proceso de *mayanización*. Así las cosas, mi abordaje antropológico de las categorías *maya* y *mestizo* retoma y se alimenta de las lógicas “nativas”, de las creencias y opiniones (compartidas por mayas y no mayas) de que los indígenas contemporáneos no son descendientes de los antiguos constructores de pirámides, así como las reivindicaciones

de que los mayas actuales sí son descendientes de los mayas antiguos, y las insertas en una problemática teórica sobre la diferencia, la desigualdad y la emergencia de la etnicidad.<sup>3</sup>

De esta forma, *maya* y *mestizo* no son conceptos teóricos ni tipos ideales, sino categorías para referirme a dos entidades, éstas sí ideales, tales como las de “pueblo” y “multitud”. ¿Para qué emplear estas categorías?, ¿para qué hacer esta distinción? En primer lugar, insisto, para analizar las diferencias y disociaciones dentro de las poblaciones indígenas. Como quiero mostrar en el primer capítulo de esta tesina, en las diversas discusiones en torno a si los indígenas contemporáneos (comúnmente llamados “mestizos”) son o no descendientes de los antiguos constructores de pirámides (por lo general denominados “mayas”) se ha gestado una disociación entre lo que se entiende por lo que aquí llamo *mestizo* y *maya*: lo primero como objeto de discriminación, lo segundo como objeto de celebración. En esas discusiones estas categorías se han constituido como dos categorías distintas, pero no fijas y estables, sino que su sentido varía dependiendo de los contextos históricos y las tramas conceptuales en las cuales se enmarcan.

Por lo tanto, la distinción entre *maya* y *mestizo* tiene una historia de encuentros y desencuentros, de conflictos políticos, teóricos, interpretativos y disciplinarios, que se mueve en diversas tramas conceptuales, arenas políticas y relaciones de poder-saber (Foucault 1980; 2009), que ha ejercido un “efecto de teoría” (Bourdieu 1988) y que se ha visto envuelta en una “doble hermenéutica” (Giddens 2006). En breve, una historia que quiero reconstruir en el primer capítulo de esta tesina. Esta historia me servirá para responder a mi principal interés: cómo los individuos identificados en la primera categoría de *mestizo* pasan a identificarse y ser identificados como *mayas*: cómo se *mayanizan* los *mestizos* yucatecos. Éste es un proceso de etnogénesis que ha tenido lugar principalmente en los siglos XX y XXI, y que es objeto de análisis del segundo capítulo de esta tesina. Y, debo agregar, es un proceso que nos ayuda a comprender la actual condición de coexistencia de la celebración de la diferencia cultural y la discriminación de segmentos poblacionales minoritarios.

---

<sup>3</sup> En este punto cabe traer a colación la inquietud del etnólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro (2010): “¿No será allí donde reside la originalidad de la antropología, en esa alianza, siempre equívoca, pero con frecuencia fecunda, entre las concepciones y prácticas provenientes de los mundos del ‘sujeto’ y del ‘objeto’?”.

Una vez esbozado mi argumento central (*maya* y *mestizo* como dos categorías distintas y cómo los *mestizos* se *mayanizan*), son necesarias tres series de consideraciones para desarrollarlo con mayor amplitud. La primera, de carácter más general, es sobre la discusión entre lo que en filosofía y teoría política se denomina comunitarismo y liberalismo. La segunda, de cuño más socioantropológico, es sobre el problema de la etnicidad y de los procesos de etnogénesis. La tercera, más particularista y local, es sobre la población maya de Yucatán. Son tres ejes de análisis a partir de los cuales entender el proceso de *mayanización* de los *mestizos* yucatecos.

#### *El proceso de mayanización como un proceso comunitarista*

Diversos estudiosos coinciden en que lo que puede considerarse la “crítica comunitarista” tuvo inicio en la crítica que el filósofo Michael Sandel (2000) hizo a la teoría de la justicia de John Rawls (1995), una teoría que conceptualiza a la justicia como “imparcialidad” y que recupera una larga tradición que viene desde Locke, Rousseau y, especialmente, Kant, sobre el contrato social. Esta teoría de la justicia, como el mismo Rawls ha escrito, es parte de una teoría de la elección racional, elección que tiene lugar en lo que él llama la “posición original”, una situación hipotética (no histórica) donde los individuos, cubiertos bajo el “velo de ignorancia”, no saben “cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o *status* social [...] su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza [...] sus concepciones acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales” (Rawls 1995:25). En otras palabras, desconocen su contexto sociocultural. Pero al hacerlo, sostiene Rawls, los individuos elegirían los principios de la justicia de acuerdo a un convenio justo.

Como han señalado Mullhall y Swift (1996), la crítica fundamental de Sandel a Rawls versa sobre la concepción de la persona que la teoría de la justicia de este último presupone: una persona individualizada anticipadamente [*antecedently individuated*], lo cual excluye las formas en que la comunidad de los individuos define sus concepciones del bien y su identidad. Así, mientras una teoría se centra en la individualidad, en un individuo

autónomo y libre, racional, en un individuo “exiliado de su cultura” (Gellner 2002), la otra postula la centralidad de la comunidad.<sup>4</sup>

Podemos advertir también que, como ha señalado el premio nobel de economía Amartya Sen, el pensamiento comunitarista, actualmente en ascenso en el ámbito de la teoría social, postula dos líneas de razonamiento estrechamente relacionadas. La primera es la tesis de la limitación perceptual, es decir, que la comunidad y la cultura “determina[n] los patrones factibles de razonamiento y ética” (Sen 2007:62). Se trata de una tesis emparentada con el relativismo lingüístico de la antropología cultural norteamericana y, como esta última, implica también el problema de los “esquemas conceptuales” (Davidson 1990), pues, como ha observado Rodrigo Díaz (2009:78): “el relativismo lingüístico [...] adaptó el distingio kantiano entre contenido y esquema: por un lado está lo que es dado a la mente a través de las sensaciones y experiencias, y por el otro están los esquemas conceptuales que son utilizados para organizar lo dado”. De esta forma, “si diferentes culturas tienen distintos esquemas conceptuales, entonces disponen de diversas formas de organizar lo dado por las sensaciones y experiencias”.

La segunda línea de argumentación del pensamiento comunitarista advertida por Sen es que la identidad “es una cuestión de descubrimiento” (Sen 2007:62). Esta línea se aprecia especialmente en la obra de Sandel quien, en su crítica comunitarista a Rawls, escribe que

La comunidad describe no sólo lo que *tienen* [los miembros de la sociedad] como ciudadanos, sino también lo que *son*; no una relación que eligen (como en la asociación voluntaria) sino un lazo que descubren; no meramente un atributo sino un componente de su identidad. Por oposición a las concepciones instrumental y sentimental de la comunidad, podemos describir esta perspectiva fuerte como la concepción constitutiva (Sandel 2000:189).

Me parece que esta segunda línea de argumentación implica cierto esencialismo. Poseo una identidad determinada por mi comunidad, puedo no ser consciente de ella, desconocerla por completo, pero en tanto que la poseo (¿o ella me posee?) también puedo descubrirla. Ya Charles Taylor (2009:57) ha mostrado cómo a partir de un desplazamiento de las fuentes de la moral, tal como se aprecia en el pensamiento de Jean-Jacques Rousseau, se gestó la idea de “una identidad *individualizada*, que es particularmente mía, que yo descubro en mí

---

<sup>4</sup> A propósito del dilema entre el individuo y la comunidad, puede verse el estudio de Gellner (2002) sobre el “dilema de los Habsburgo”, el cual también se encuentra presente en las obras de Wittgenstein y Malinowski.

mismo”. Es decir, lo importante ya no era entrar en contacto con Dios o la Idea de Dios, sino con nosotros mismos, con lo que “se encuentra en lo más profundo de nosotros” (Taylor 2009:58). De acuerdo con Taylor (2009:59), Rousseau presenta “la cuestión de la moral como la atención que le prestamos a una voz de la naturaleza que hay dentro de nosotros”. Nuestra autenticidad se encuentra en nuestra intimidad, en lo más profundo de nosotros. Con el romanticismo de Herder, la idea de autenticidad se aplicó ya no sólo a las personas individuales, “sino también a los pueblos que transmiten su cultura entre otros pueblos. Al igual que los individuos, un *Volk* debe ser fiel a sí mismo, es decir, a su propia cultura” (Taylor 2009:61). Y en tiempos más recientes, como han anotado los antropólogos Jean y John Comaroff (2009:40-42), la identidad cultural puede “descubrirse” en la genética y en la biología a través de empresas como GeneTree, GenBase Systems, DNA Solutions, DNA Tribes, Ethnoancestry y AncestrybyDNA. Se trata en buena medida de una autenticidad sustentada en los ancestros, en la *continuidad* con unos ancestros.

Llegados a este punto, puede apreciarse que buena parte de las reivindicaciones étnicas son de carácter comunitarista:

Las reivindicaciones de muchas colectividades —grupos étnicos o nacionales— son precisamente de este tipo —ha escrito Héctor Díaz-Polanco (2006:46)—: se originan en que tienen una concepción de la “vida buena” (enraizada en una cosmovisión propia), lo que se expresa en metas colectivas (fundamentalmente el sostenimiento de su forma de vida y la supervivencia de su sistema cultural) que son consideradas *un bien en sí mismo*.

Quisiera reformular las dos líneas de argumentación del comunitarismo señaladas por Sen en dos postulados que resultan fundamentales al proceso de *mayanización* como uno comunitarista: la tesis de la continuidad entre los mayas contemporáneos y los antiguos, y la postulación de un esquema conceptual o cosmovisión maya que es distinta (en ocasiones radicalmente distinta) a la cosmovisión occidental. Así, a la luz de la tesis de la continuidad, el proceso de *mayanización* es *vivido* por sus protagonistas como un descubrimiento de su identidad maya: son mayas, siempre han sido mayas, son los descendientes de los antiguos mayas constructores de pirámides, pero siglos de colonialismo les han negado dicha identidad, la cual recientemente han descubierto. En este sentido, la tesis de la continuidad está estrechamente vinculada con lo que denominaré el “argumento de la revitalización étnica”, que también parte de la línea de argumentación de

la identidad como cuestión de descubrimiento (un descubrimiento vivido como un “renacimiento”).

Por otro lado, la idea de un esquema conceptual o cosmovisión maya distinta a la cosmovisión occidental postula que, a la luz de la argumentación de la limitación perceptual, la cultura heredada de los mayas les ofrece un “sistema de pensamiento” de carácter temporal cíclico, comunitario, armónico con la naturaleza, un “sistema diametralmente diferenciado del pensamiento racionalista, occidental y moderno que es el dominante en la región maya yucateca desde el siglo XVIII” (Bracamonte 2010:9). Como se puede apreciar, tanto la tesis de la continuidad como el postulado de los esquemas conceptuales o cosmovisiones provienen de discusiones de intelectuales y académicos que han sido apropiadas por los *mayas* con distintos fines.

Quisiera terminar este apartado con dos consideraciones. La primera es que la discusión entre liberalismo y comunitarismo está presente en el problema planteado al inicio de esta introducción, que podría resumirse en la siguiente pregunta: ¿es suficiente el reconocimiento (la celebración) de la diferencia cultural para resolver los problemas de desigualdad socioeconómica? La segunda es que al argumentar que el proceso de *mayanización* es de carácter comunitarista quiero enfatizar que es *vivido* por sus protagonistas de tal forma. Es decir, quienes se identifican como *mayas* postulan la tesis de la continuidad con respecto a los mayas antiguos y que portan una visión del mundo distinta a la occidental. Todo ello basado en el postulado fundamental de la prioridad de la comunidad y la cultura maya. Pero también quiero señalar que tal comunitarismo está presente en otros actores, como son académicos, funcionarios y parte de la población en general. Más adelante me ocuparé de las interpretaciones comunitaristas sobre la identidad maya, por ahora introduciré mi interpretación socioantropológica del proceso de *mayanización* como un proceso sociocultural de emergencia de etnicidad o de etnogénesis.

#### *El proceso de mayanización como un proceso de etnogénesis*

Acabo de asentar que el proceso de *mayanización* es *vivido* por sus protagonistas como un proceso de carácter *comunitarista*. Sospecho que en la actualidad predomina cierta “antropología espontánea” (Bourdieu *dixit*), muy *ad hoc* con ciertos compromisos morales comunitaristas, que interpreta los fenómenos de etnicidad de acuerdo a las vivencias y



puntos de vista de sus principales actores. Es decir, asumen de manera poco problemática que las identidades étnicas son continuidades de identidades ancestrales, que actualmente son “descubiertas” (con un caprichoso “re” como prefijo) y que poseen visiones del mundo distintas a la “occidental”. En este punto, considero necesario introducir una “ruptura epistemológica”, romper con las “visiones espontáneas del mundo social” (Bourdieu 1988:133), con las *folk theories* de los actores étnicos muchas veces compartidas por los analistas sociales. Romper, en este caso, con el comunitarismo y el culturalismo hegemónicos. Comienzo entonces definiendo qué entiendo por “etnicidad”.

En un magnífico trabajo de revisión de las teorías hegemónicas sobre etnicidad, el sociólogo Sinisa Malešević (2004:4; cursivas de R.Ll.) se aventura a formular una definición de tan inestable y controvertido concepto que reza así: etnicidad es “la *diferencia cultural movilizadora por propósitos políticos*, cuando los actores sociales, a través de procesos de acciones sociales, (re)crean narrativas de descendencia común para responder al ambiente social cambiante”. Inmediatamente emerge a la superficie Weber: no es el pasado común *de facto* el que interesa, sino la “creencia en un pasado común”, “la creencia en el parentesco de origen, una creencia *subjetiva* en una procedencia común” (Weber 1996:322).<sup>5</sup> Añadiría: no sólo narrativas sobre descendencia común (la tesis de la continuidad que presenté más arriba), sino también de *diferenciación con otros* (y en esta diferenciación juega un papel importante el postulado de visiones del mundo distintas, que también señalé párrafos atrás). A partir de esta definición quiero detenerme en una serie de puntos que servirán de guía para la presente investigación.

El primero. La etnicidad no es un fenómeno *dado, natural, ahistórico*, una *propiedad o atributo* que los grupos simplemente, por el hecho de existir, poseen. Como han escrito los Comaroff, la etnicidad siempre tiene su origen en fuerzas históricas específicas, al mismo tiempo estructurales y culturales (Comaroff y Comaroff 1992:112). Pero “si bien la etnicidad es producto de procesos históricos específicos —continúan los Comaroff (1992:124)— tiende a adoptar el aspecto ‘natural’ de una fuerza autónoma, un ‘principio’ capaz de determinar el curso de la vida social”. En este sentido, como ha escrito J.L. Comaroff (1996:166), “nuestra tarea como científicos sociales, en consecuencia, es

---

<sup>5</sup> Y Weber continúa, con una vocación muy *à la the invention of tradition*, apreciando que esta creencia se basa “a menudo [en] antepasados comunes inventados” (Weber 1996:322).

establecer cómo se percibe la realidad de toda identidad, cómo se esencializa su esencia, cómo llegan a ser objetivadas sus cualidades objetivas”. Desde luego, este ejercicio intelectual no es privativo al análisis de las identidades étnicas, sino que se trata de una operación epistémica muy presente en la historia de la antropología sociocultural (ver J.L. Comaroff 2010). Y me parece que el análisis performativo, como expondré más adelante, constituye una ruta privilegiada para comprender cómo se “esencializan las esencias”.

El segundo punto está estrechamente relacionado con el primero. Los comunitaristas y los culturalistas podrán convenir fácilmente con el punto anterior, pero probablemente colocarán a la cultura (a la matriz cultural o al núcleo duro cultural) como un punto fijo sobre el cual se sostiene la etnicidad.<sup>6</sup> Vuelvo a Malesevic. Y también a Barth. La etnicidad no es lo mismo que la cultura o que la diferencia cultural. El reconocer que un determinado grupo sea culturalmente diferente a otro no implica en sí mismo la existencia de la etnicidad. Ésta sólo emergerá cuando la diferencia cultural sea “activa, movilizada y dinámica, no sólo mera diferencia” (Malesevic 2004:4). Recordemos, una vez más, a Barth: una cultura no constituye necesariamente un grupo étnico (1976:9). Nuestro análisis no debe dedicarse a demostrar el “hecho de compartir una cultura común” (1976:12) (vocación por lo demás presente en los estudios sobre identidad étnica maya), “no podemos suponer una simple relación de paridad entre unidades étnicas y las similitudes y diferencias culturales” (1976:15). Como ha escrito Luis Vázquez León (1992:13), “algunos grupos indígenas pueden ser también grupos étnicos, pero [...] no todos son necesariamente por el solo hecho de ser culturalmente diferentes”. En breve, el foco no es el contenido cultural.<sup>7</sup> Como argumentó Barth, los grupos étnicos son “una forma de organización social”, cuyo rasgo crítico es “la característica de autoadscripción y adscripción por otros” (1976:15), el foco es “el límite étnico que define al grupo y no el contenido cultural que encierra” (1976:17). Podríamos decir, con los Comaroff (1992), que lo primordial de la etnicidad no es el contenido cultural, sino los sistemas de clasificación que supone. Esto en virtud de que, como ha escrito Claude Lévi-Strauss, la exigencia de los órdenes clasificatorios “se

<sup>6</sup> Así ocurre, si no me equivoco, en la teoría del control cultural de Guillermo Bonfil (1987), teoría en base a la cual escribió su célebre libro *México profundo* (Bonfil 2005) y que ha ejercido un potente “efecto de teoría” en lo que toca al tema de la etnicidad.

<sup>7</sup> Soy insistente en este punto pues, como mostraré más adelante, muchas investigaciones sobre la identidad étnica de los mayas defienden la existencia de dicha identidad a partir del postulado de que los mayas comparten una cultura común. Una crítica al abordaje de los grupos étnicos como grupos culturales puede encontrarse también en A.L. Epstein (1978).

encuentra en la base del pensamiento primitivo, pero sólo en cuanto *se encuentra en la base de todo pensamiento*” (Lévi-Strauss 1972:25). Al igual que el totemismo, argumentan los Comaroff, la etnicidad es un sistema clasificatorio, sólo que, a diferencia del primero, la materia de clasificación son las diferencias culturales en contextos de relaciones de desigualdad (Comaroff y Comaroff 1992:116-118).

Como consecuencia del segundo punto, el tercero es que no me centro en el análisis de la cultura, sino en estructuras y relaciones de poder.<sup>8</sup> Como ha observado Malesevich, el solo contacto entre grupos culturalmente distintos no es condición *suficiente* (aunque sí *necesaria*) para la emergencia de la etnicidad. Por lo tanto hay que preguntarnos, ¿ante qué condiciones la diferencia cultural es movilizadora por distintos fines? Particularmente atiendo cómo a partir del control de recursos significativos (Adams 1983), que llegan a funcionar como capital identitario (Thies y Kaltmaier 2009), determinados actores reivindican de manera *performativa* su etnicidad.

Cuarto. Ante posturas como la presente, antropólogos como A.L. Epstein (1978) podrían criticar que conceptualizar la etnicidad en términos de poder puede ser un reduccionismo semejante al de concebir a los grupos étnicos como grupos culturales. En un caso, un reduccionismo culturalista, en otro, uno político. Desde luego, Epstein esgrime sus críticas en contra de quienes conciben lo político como una lucha por el poder que se pelea en términos de un frío cálculo racional, dejando de lado el componente afectivo del comportamiento étnico. Por mi parte, considero que no hay razón para sostener que la política, *lo político*, excluya elementos afectivos. Diversos estudios antropológicos sobre el poder (Kertzer 1988; Balandier 1994; Geertz 1994) han mostrado cómo lo simbólico, lo afectivo y lo comunicativo son elementos *constitutivos* del poder.

Un último punto, aunque no el menos importante. A partir de los elementos ya esbozados, tomo distancia de lo que aquí llamo el “argumento de la revitalización étnica”, el cual postula que las identidades étnicas actuales existen desde tiempos inmemorables, pero en determinado momento se opacaron, silenciaron o durmieron, y actualmente

---

<sup>8</sup> El análisis del antropólogo Roberto Varela (1984) sobre la participación política en comunidades campesinas de Morelos me ha resultado inspirador en este punto, pues la explica no en función de una determinada “cultura política”, sino de acuerdo a la evolución de estructuras de poder (ver también Varela 2005). Reconozco también que las sospechas hacia el análisis culturalista tienen larga data en la historia de la antropología, al menos desde los días de Radcliffe-Brown (1974), Leach (1976), hasta, más recientemente, Adam Kuper (2001).

resurgen, sobre todo como una respuesta a las pretensiones homogeneizadoras de la globalización. En algunos casos, como ha anotado Ernest Gellner (2008:125) con respecto al nacionalismo, las identidades étnicas aparecen como bellas durmientes o blancanieves que esperan algún príncipe azul para despertar. Podemos decir con respecto a las identidades étnicas lo que Gellner (2002:75) sostiene para las nacionales: “la idea de que habían permanecido “dormidas” y habían sido despertadas y, después, luchado por liberarse de sus cadenas es parte de la mitología [etnicista]”, es parte del postulado comunitarista de la continuidad.

Lo anterior no quiere decir que quienes no reivindicuen una etnicidad no sean portadores de cultura ni de tradiciones, ni que la cultura no importe. Pero una cosa es poseer una cultura y tradiciones, otra muy distinta es reivindicarlas políticamente.<sup>9</sup> Como ha escrito Gellner, al hombre medio de las sociedades agrarias le faltaba el *concepto* de “cultura”: “sí “conocía a los dioses de su cultura, pero no la cultura misma” (Gellner 1998:21). Del mismo modo,

El tradicional modo de vida orgánico es probablemente imperceptible para sí mismo. Se vive, se danza, se celebra en el ritual y se conmemora en la leyenda, difícilmente se articula teóricamente. Es sólo cuando la serpiente de la teoría abstracta aparece en el jardín, cuando éste es súbitamente percibido y nombrado como comunidad. Sólo entonces alguien comienza a entonar sus alabanzas. Un auténtico tradicionalista, como Al-Ghazzari observó, no se reconoce como tal. La comunidad es reivindicada y alabada por aquellos que la han perdido (Gellner 2002:66).

Entonces, me parece que detrás del argumento de la revitalización étnica se esconde cierto primordialismo o, como lo ha llamado J.L. Comaroff (1996:164-165), un “neo-primordialismo” que supone que “una identidad étnica debe invocar cierta sensibilidad compartida, alguna esencia cultural latente” que se activa “cuando sea necesario”. Pero he insistido en que la etnicidad no es un fenómeno simplemente dado o que permanece latente, sino que es producto de procesos históricos. Tres breves ejemplos pueden servir de ilustración.

Primer ejemplo, en el triste trópico al sur del Amazonas. El antropólogo Terence Turner (1991) ha mostrado cómo el encuentro entre los kayapo de Brasil con diversos agentes coloniales transformó de manera importante la conciencia social de los primeros.

---

<sup>9</sup> Desde luego, tampoco podemos suponer que las culturas existen como entidades naturales, simplemente dadas (Gupta y Ferguson 1992), al mismo tiempo que debemos considerar el componente político de muchas tradiciones “inventadas” (Hobsbawm y Ranger 1983).

En tiempos precoloniales, nos dice Turner, los kayapo se consideraban como el “paradigma supremo de la humanidad”. Eran, como se denominan muchos grupos étnicos, “los humanos”, los verdaderos humanos. Pero tras el proceso de colonización, los kayapo — mejor, algunos kayapo— se consideran ahora como un grupo étnico, como “indios” envueltos en una lucha en contra de un grupo étnico extranjero, “los blancos”. ¿Qué sucedió en este encuentro colonial? Tras el contacto con antropólogos, misioneros, trabajadores, fotógrafos, etnozoólogos, etnomusicólogos, coleccionistas de museo, periodistas, entre otros foráneos, los kayapo aprendieron que poseen una “cultura”, que sus instituciones sociales, prácticas y creencias tradicionales constituyen lo que los antropólogos llaman una “cultura” y que ésta es un recurso de gran valor e interés (Turner 1991:300-301).

Segundo ejemplo, en las revelaciones y revoluciones de la Sudáfrica colonial. Los Comaroff (1986; 1991) han estudiado con detalle cómo la presencia de los misioneros evangélicos en el proceso colonial en Sudáfrica transformó la conciencia de los tswana al haber implicado dos dimensiones diferentes del poder: por un lado, los procesos políticos formales, cuyos efectos fueron ambiguos entre la población; por otro, se estableció un dominio de signos y prácticas en donde se impuso el sello de la cultura capitalista occidental. Lo importante, argumentan los Comaroff, es que se produjo una contradicción entre estas dimensiones del poder: la misión evangélica “reveló”, introdujo una nueva visión del mundo (cristiana, capitalista y democrática), pero no pudo crear un mundo acorde con dicha visión. Así, a partir de esta contradicción se gestaron diversos discursos “revolucionarios” de protesta, resistencia y reivindicación entre “los tswana” (escrito entrecomillas).

Tercer ejemplo, la purepechización de los tarascos de la meseta serrana. En su investigación sobre la etnicidad purépecha en la meseta tarasca, Luis Vázquez León (1992) ha sostenido que ésta tuvo lugar gracias a un proceso moderno de reincorporativización de las comunidades agrarias para controlar los recursos locales. Así, la etnicidad purépecha no es un remanente cultural ancestral, sino producto de un proceso de modernización forestal, coyuntura ante la cual emergieron organizaciones que se reclaman como indígenas purépecha. Del mismo modo, Vázquez (2010) ha mostrado cómo el indigenismo, que

algunos considerarían una forma de “colonialismo interno” en México,<sup>10</sup> tuvo consecuencias inadvertidas al formar las bases de los intelectuales e *intelligentsia* étnica que reclaman su etnicidad purépecha. Acaso, en términos de los Comaroff, y como también ha sugerido Favre (2005), el indigenismo modernista y modernizador mexicano prometió condiciones de vida que no pudo cumplir. También “reveló” un poco y suscitó unas cuantas “revoluciones”.

Para finalizar este apartado, destaco que si bien en la sección anterior caractericé al proceso de mayanización, en su manifestación *vivida*, como un proceso de carácter comunitarista, en términos analíticos podemos considerar al proceso de mayanización como uno de emergencia de etnicidad de acuerdo a los puntos anteriormente esbozados. Puntos que se alejan de la visión comunitarista y culturalista que presenté al inicio de esta introducción. Presento ahora una dimensión más del proceso de mayanización, su lugar en la discusión sobre la identidad maya en Yucatán.

#### *El proceso de mayanización en la discusión sobre la identidad de los mayas de Yucatán*

De acuerdo con ciertos criterios, la población maya de Yucatán alcanza más del cincuenta por ciento del total de la población del estado. El censo del 2005 del INEGI nos informa que la población maya hablante de Yucatán es de un total de 527, 107 individuos de cinco años y más, lo que representa el 33.5% del total de la población del estado. Sin embargo, tomando otros criterios en cuenta, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas ha estimado un total de 981, 064 indígenas, es decir, el 59.2% de la población total (Krotz 2004a). Pero si los números culturales y lingüísticos parecen positivos, los socioeconómicos no lo son tanto. Algunos datos nos pueden ilustrar brevemente las condiciones en la que viven muchos de los *mestizos* yucatecos.

De acuerdo con los resultados de la Encuesta sobre marginalidad, pobreza e identidad del pueblo maya (EMPIMAYA) realizada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), los jefes de familia encuestados presentan una “dramática baja escolaridad”: el 25.2% no posee ninguna escolaridad, el 47.1% tiene la primaria incompleta y el 14.7% logró concluirla (Bracamonte y Lizama

<sup>10</sup> Por ejemplo, véase Warman *et al.* (1970). Una crítica a la concepción del indigenismo como una forma de colonialismo interno y, en realidad, al concepto mismo de colonialismo interno, puede verse en Aguirre Beltrán (1976a).

2006:42). En términos laborales, el 42.2% de los jefes de familia se dedica a actividades propias del sector primario de la economía (principalmente a la agricultura milpera), el 24.2% al sector secundario y el 33.4% a labores del sector terciario. Pero entre sectores más jóvenes (población de 15 años y más) se advierte una terciarización laboral: el 29.9% se dedica a labores del sector primario, el 29.2% al secundario y el 40.8% al terciario (Bracamonte y Lizama 2006:48). Como han advertido Bracamonte y Lizama (2006:49):

en este sector el mayor índice se concentra en los servicios generales [comerciales, de transporte, turísticos, entre otros] (12.2% de la población laboral de 15 años y más) y le siguen los servicios domésticos (9.1%), el comercio al menudeo (8.9%) y los servicios técnicos. Autoempleo, trabajo informal, bajos salarios y eventualidad son algunas de las características asociadas a ese tipo de actividades laborales.

En cuestión de salarios la situación no es más favorable, pues un 28.3% de los jefes de familia encuestados no reportó ingresos en la semana anterior a la encuesta, un 11.6% obtuvo el equivalente a medio salario mínimo, un 24.3% se ubicó en un rango entre medio y un salario mínimo, mientras que el 26.4% alcanzó entre uno y dos salarios mínimos (Bracamonte y Lizama 2006:50).

Por otra parte, como ha observado Bracamonte (2007), la población indígena de Yucatán también padece de una grave carencia de servicios. Nada más el 32.1% de las viviendas que se encuestaron dispone de agua entubada en el interior de la vivienda y el 7.1% de las viviendas mayas carece de servicio de electricidad (Bracamonte 2007:280). Las condiciones de salud tampoco son muy favorables, pues se registró un elevado índice de afecciones a las vías respiratorias (38.1%) y de enfermedades gastrointestinales (19.3%). En palabras de Bracamonte (2007:287), “la pobreza, que incluye una alimentación insuficiente, el hacinamiento y la insalubridad, son las causas primordiales de esa precaria condición de salud”.

Por último, también encontramos que en los últimos quince años han aumentado en Yucatán los municipios en la categoría de alta marginación. Especialmente, resulta evidente la estrecha relación entre marginación y condición étnica: “en la medida que el promedio de hablantes de lengua indígena aumenta, lo hace también el grado de marginación y viceversa” (Báez y Flores 2008:100). Así, el municipio con mayor monolingüismo en Yucatán, Tadhziú, es el que ocupa el primer lugar en marginación en el estado.

En los municipios indígenas y predominantemente indígenas la población de 6 a 14

años que no asiste a la escuela son de 6.4 y 5.5% respectivamente; en los municipios indígenas 20.7% de la población no sabe leer y escribir, y el 18.1% de la población de 15 años o más no tiene escolaridad. Asimismo, en los municipios indígenas y predominantemente indígenas el 62 y 66% de la población no tiene derechos a servicios de salud. Y “en municipios indígenas, 33.1% de la población ocupada no recibe ingresos; 37.2% recibe menos de un salario mínimo mensual, 22% recibe de uno a dos salarios mínimos y solamente 16.3% recibe más de dos salarios mínimos, en promedio” (Báez y Flores 2008:110).

¿Cómo interpretar estos datos en términos de la etnicidad maya? O ¿cómo han sido interpretados? La antropología sociocultural de Yucatán tuvo en sus orígenes (décadas de los treinta y cuarenta del siglo XX) una vocación temática decididamente mayista, tal como se puede apreciar en las obras de Robert Redfield, Alfonso Villa Rojas y Alfredo Barrera Vásquez. Sin embargo, durante las décadas de los setenta y ochenta de ese mismo siglo, la temática mayista se desdibujó en un paisaje en el que predominaba la economía política marxista y la temática campesina. Fue a partir de la década de los noventa que, en el marco del “giro cultural” de la antropología mexicana, la temática mayista cobró una nueva presencia en la discusión local, regional, nacional y mundial (Krotz y Llanes 2008).

En el marco anterior, una de las primeras líneas de análisis que rompió con el desdibujamiento de la temática mayista está constituida por una serie de investigaciones etnohistóricas que se han centrado en los procesos de resistencia y en los espacios de autonomía del “pueblo maya” a partir de la Conquista, procesos y espacios que, junto con el tema de la identidad maya, son analizados hasta la actualidad en contextos de marginación y pobreza.<sup>11</sup>

También encontramos un conjunto de estudios que se han ocupado de la temática mayista a partir del problema de la identidad étnica. Estos estudios<sup>12</sup> han constatado cómo diversos rasgos culturales (entre ellos la lengua, el vestido tradicional, la organización familiar, los apellidos, la celebración de santos patronos) de los maya hablantes persisten en la actualidad y funcionan como diacríticos que los distinguen de los no mayas. Han

<sup>11</sup> Véanse las diversas investigaciones realizadas en la Unidad Peninsular del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, por ejemplo, Bracamonte y Solís (1996), Bracamonte (2006), Lizama (2007).

<sup>12</sup> Por ejemplo, Negroe (1990), Lara (1996; 2004), Guzmán (2005).



argumentado, también, la continuidad de una matriz cultural o núcleo duro cultural a partir del cual se resignifican elementos externos a la cultura de origen. Sin embargo, me parece que estos estudios, los datos que revelan, apuntan más hacia el tema de la reproducción cultural que hacia el de las reivindicaciones étnicas y procesos de etnogénesis.

El vacío etnográfico sobre los mayas de Yucatán<sup>13</sup> está siendo salvado en cierta medida gracias al proyecto de largo aliento del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) “Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio”. En el marco de este proyecto, los investigadores del Centro Regional Yucatán del INAH han logrado recoger un material etnográfico de gran riqueza que cubre diversos temas (desde cosmovisión hasta organización social) y regiones de la península. Respecto al tema de la etnicidad e identidad étnica maya, han documentado distintos elementos que funcionan como diacríticos: la lengua, los apellidos, la indumentaria, la participación en prácticas culturales consideradas tradicionales, y cómo estos diacríticos, junto con los diversos etnónimos, varían regionalmente. De especial interés para esta investigación es uno de los hallazgos realizados por una de las investigadoras de este proyecto, relativo a la existencia de dos formas identitarias de la población maya hablante de la península a partir de la Revolución mexicana. Cito *in extenso*:

Una podría ser entendida como la de los *descendientes de los mayas* [es decir, lo que en esta tesina denomino *mayas*]. Es propia de hijos de los llamados *mestizos* en Yucatán y Campeche. Han concurrido a la escuela, son maestros, promotores, ingenieros, médicos. Admiran a sus ancestros, sobre todo a los del pasado remoto, y sobre dicho pasado y sus glorias construyen una identidad afirmativa que sin embargo busca la superación de las manifestaciones más atrasadas de la forma de vida actual de los mayas.

Otra forma de la identidad maya en esta región es la de los *mestizos*. Tienen por lengua materna el maya, son campesinos pobres y asalariados. Las mujeres visten de hipil y el hombre conserva algunos de los rasgos de la indumentaria de *mestizo* (alpargatas, sombrero). Apenas logran enviar a sus hijos a la escuela y por lo general piensan que son pobres porque siempre han sido pobres. Sus hijos, cuando logran un trabajo bien remunerado y entran en contacto cotidiano con la gente de la ciudad, suelen considerarse *wiños*, gente poco educada y sin conocimiento de las cosas importantes. En la ciudad hablan maya entre ellos pero también tienden a negar ante los no mayas su conocimiento de la lengua materna. Por lo general ignoran que sus antepasados son los mundialmente admirados mayas (Quintal 2005:365-366).

<sup>13</sup> Más de un especialista en la región considera que, después de la célebre etnografía de Villa Rojas sobre los mayas de Quintana Roo (los “elegidos de Dios”), no contamos con ninguna etnografía exhaustiva sobre tal población. Le debo esta apreciación al antropólogo y especialista mayista Mario Humberto Ruz (entrevista con M. Ruz, 2007).

Añadiría que si bien los términos “maya” y “mestizo” se volvieron comunes después de la Revolución, las formas identitarias a las que aluden son anteriores a dicho período, como quiero mostrar en el capítulo 1.

El tema de la cultura maya también ha cobrado mayor presencia en las investigaciones locales a partir de los distintos procesos legales que están teniendo lugar a nivel nacional, regional y estatal. En este sentido, encontramos ya algunos estudios sobre sistemas de normas, de resolución de conflictos, de derecho indígena y derechos humanos en la región, así como sobre el problema de la movilización étnica.<sup>14</sup> También comenzamos a contar con estudios sobre la etnicidad maya en el ámbito urbano, en donde los profesionistas de clase media son el tema central.<sup>15</sup>

A pesar de la heterogeneidad teórica y metodológica de los conjuntos de trabajos arriba señalados, me parece que, en términos generales, los atraviesa una concepción cultural (o neocultural [Krotz y Llanes 2008]) que los dirige a centrarse en el tema de la reproducción cultural (por ejemplo, en la persistencia de prácticas culturales o de una cosmovisión). Asimismo, a pesar de que constituyen un gran aporte para el conocimiento etnográfico y etnohistórico de la población maya hablante de la región, han problematizado poco la existencia del “pueblo maya” como una unidad identitaria: del hecho de compartir cultura (un núcleo duro cultural o una matriz cultural) y una historia no se sigue la existencia de una identidad étnica. Diversos estudiosos extranjeros, algunos de ellos identificándose bajo la categoría de “antropología histórica”, han cuestionado justo la idea de la existencia de una identidad étnica maya. Veamos.

El antropólogo alemán Harald Mossbrucker (1992) ha apuntado críticamente que una cultura compartida no significa poseer una identidad étnica, y ha concluido que los mayas de Yucatán no conforman una etnia ni poseen una identidad étnica. Si bien comparto sus postulados teóricos (su crítica al isomorfismo entre cultura y etnia), me parece que comete caros errores metodológicos. Mossbrucker estudió dos sectores poblacionales, ambos ubicados en la zona periurbana de Mérida, entre los que no se presenta forma alguna de identidad étnica (por ejemplo, los encuestados perciben la guerra de castas como un evento negativo, la conquista española como uno positivo). Pero al generalizar esta

---

<sup>14</sup> Al respecto, pueden verse los diversos trabajos incluidos en las obras colectivas coordinadas por Krotz (1997; 2001; 2008). Sobre el tema de movilización étnica puede verse Mattiace (2008; 2009).

<sup>15</sup> Véase, sobre todo, López Santillán (2006; 2007; 2011). Sobre estos trabajos me detendré en el capítulo 2.

situación a todos los maya hablantes de Yucatán, Mossbrucker sucumbió en un vértigo reduccionista en el que pasa por alto la diversidad de categorías y formas de identificación en Yucatán (que bien ha mostrado Quintal [2005]).

Ante este escenario, la “antropología histórica” sobre los mayas de Yucatán cuestiona la “presupuesta unidad, identidad y etnicidad de los mayas de Yucatán” (Castañeda 2004:3), ya sea la que postula la existencia de una identidad étnica para todos los maya hablantes o la que la niega, y se centra en cambio en los usos de categorías, en las relaciones de poder y de desigualdad, en los discursos y construcciones sobre lo maya. En pocas palabras, han demostrado que “la etnicidad de los mayas ya no es más un presupuesto dado y estable” (Castañeda 2004:4). Y han llegado a conclusiones provocadoras. Revisemos algunas de ellas.

El historiador Matthew Restall (1997) ha argumentado que en el período colonial no sólo no se usaba el término “maya” como categoría de auto-identidad, sino que no existía una conciencia étnica que aglutinara a todos los maya hablantes. Antes bien, la identidad de éstos estaba definida en términos del *cah* (comunidad) y el *chibal* (patronímico) y no en términos de una comunidad lingüística.<sup>16</sup> Esta tesis es clave para desafiar al argumento de la revitalización étnica y sobre ella volveré con mayor detalle en el segundo capítulo.

Por su parte, el antropólogo norteamericano Quetzil Castañeda (1996), desde un enfoque postestructural, ha estudiado cómo en la articulación entre cultura maya, antropología y turismo se ha gestado un “museo de la cultura maya”, un museo en el que se escribe e inscribe constantemente “lo maya” en complejas tramas de saber-poder. “El museo de la cultura maya es —nos dice Castañeda (1996:98)—, entonces, una orquestación estratégica tanto de conocimiento de los mayas como de la producción de este conocimiento, es un aparato a través del cual la cultura maya es inventada y continuamente reinventada en un texto”. El museo de la cultura maya está inscrito con tropos de misterio y regula la producción de conocimiento e imágenes sobre los mayas. En buena medida, retomo su estrategia de analizar relaciones entre diversos actores y sus distintas tramas conceptuales para apreciar cómo se constituye lo *maya* (ciertamente con tropos de misterio, de grandeza, etcétera). Pero también hay que atender a cómo se construye lo no maya, lo

<sup>16</sup> En términos de Evans-Pritchard (1997:152-153) diríamos que la “relatividad estructural” abarcaba los niveles de la unidad doméstica, la comunidad y el grupo patronímico pero no llegaba al nivel del grupo lingüístico.

*mestizo*, pues esta categoría también involucra tramas de saber-poder.

En años más recientes, el antropólogo alemán Wolfgang Gabbert (2004) ha cuestionado la idea de la existencia de dos grupos étnicos claramente delimitados en Yucatán (el maya y el no maya), aunque sí reconoce la existencia de un sistema de categorías étnicas que funciona de manera situacional. Al igual que Restall, postula que no existe una conciencia étnica que abarque a todos los maya hablantes. Un punto particularmente polémico de su investigación es que la etnicidad maya no fue un factor causal de la guerra de castas del siglo XIX. La etnogénesis fue entonces un resultado de la guerra de castas, pero privativa a un sector de la población.

Comparto muchos de los postulados que la antropología histórica ha formulado sobre los mayas de Yucatán. Pero los tomo como punto de partida. O mejor, como punto de ruptura epistemológica: cuestionan la existencia de una identidad étnica maya, de la etnicidad maya. Sin embargo, en tanto que en los últimos años encontramos algunos sectores poblacionales que se identifican y son identificados como *mayas*, e incluso como *maayas*, cabe preguntarnos ¿cómo se han *mayanizado* los *mestizos* yucatecos?

#### *Cuestiones metodológicas*

De acuerdo a las consideraciones teóricas y etnográficas ya expuestas sostengo que, metodológicamente, para el estudio de la etnicidad, no podemos asumir la homogeneidad de las poblaciones indígenas. Es importante evitar considerar que dicho segmento poblacional funciona como un “grupo”, en el sentido de Robert Merton (2002), ya que opera como una “categoría”. A pesar de que compartan elementos culturales y lingüísticos, en términos sociales no constituyen una unidad, y es justo la comprensión de su heterogeneidad y complejidad (desde indígenas mayas intelectuales hasta campesinos y empleados mestizos en la industria de construcción) la que nos ayuda a entender las diversas manifestaciones de la etnicidad maya en el estado.

Un segundo postulado metodológico que ha guiado esta tesina es que, para la comprensión de la etnicidad maya, resulta necesario evitar centrarme únicamente en dicho segmento poblacional o en su articulación con el Estado o con los “no mayas” en abstracto y general. Por lo tanto, es necesario analizar, sobre todo, un *campo* de relaciones de fuerza conformado por diversos actores: los distintos grupos indígenas (de acuerdo al supuesto

anterior), pero también su relación con actores gubernamentales, académicos, viajeros, organizaciones no gubernamentales, entre otros. La etnicidad maya es producto de este campo de fuerzas históricas y relaciones de poder.

De acuerdo a estos preceptos metodológicos, en esta tesina trabajé de acuerdo al siguiente procedimiento. En primer lugar, revisé material sobre la discusión en torno a si la población indígena actual es o no descendiente de los antiguos mayas constructores de pirámides. Ciertamente encontramos una amplia bibliografía, y sólo seleccioné las obras que han tenido una mayor importancia e impacto en la región. Asimismo, procedí a la identificación de dos tesis (la de la continuidad y la de la discontinuidad étnica), sus argumentos, las tramas conceptuales y de creencias en las que se insertan así como sus diversas implicaciones políticas. Este material también me sirvió para elaborar las categorías de *maya* y *mestizo*. En base a este material redacté el primer capítulo.

Para el segundo capítulo acudí a trabajos etnohistóricos y arqueológicos sobre los temas de categorías étnicas, organización sociopolítica e identidad entre los mayas de la Colonia y el momento inmediato a la Conquista. También consulté material sobre algunos de los principales procesos históricos que han tenido impacto en las formas de identificación étnica de los maya hablantes de la región, como el desarrollo de la industria henequenera y el conflicto conocido como la “guerra de castas”. Sin embargo, el período de mayor interés es el del siglo XX, sobre el cual revisé diversos estudios etnográficos sobre el paso del sistema de castas (o de categorías étnicas) a un sistema abierto de clases. Por último, consulté estudios sobre segmentos poblacionales específicos que se identifican como *mayas*, participé en diversos eventos (académicos y no académicos) con temática mayista, entrevisté a algunos actores clave en estos procesos y leí material producido por intelectuales y escritores mayas.

Una última nota a modo de advertencia. Debido a que uno de mis argumentos centrales es la existencia de dos categorías ideales, *maya* y *mestizo*, usaré las cursivas para referirme a cada uno de ellas. Es decir, cada vez que aparezca en esta tesina el término *maya* será para aludir a la categoría que refiere a la gloriosa civilización del pasado y a las características que se le atribuyen. Cuando el término maya aparezca sin cursivas, será para hacer referencia a otros discursos: el de otros antropólogos y estudiosos que se refieren a la población maya hablante del estado, los gubernamentales, artísticos y publicitarios.

## I. Continuidades y discontinuidades entre mayas antiguos y mayas contemporáneos.

### Disociaciones entre *mayas* y *mestizos*

#### 1.1. Sobre la tesis de la continuidad y la tesis de la discontinuidad

Si bien no hay un acuerdo sobre lo que es la etnicidad (sobre lo que se basa o lo que la define), un elemento crítico que suele aparecer en muchos estudios, al menos desde Max Weber (1996 [1922]), es el de la *descendencia*. Ya sea una descendencia real o imaginada, un grupo étnico suele definirse no sólo a partir de trazar fronteras con otros (Barth 1976), sino sobre todo reconociéndose como los descendientes de un grupo que habitaba el mismo territorio desde tiempos inmemoriales. Por lo tanto, un aspecto central en la cuestión de *ser o no ser maya*, es la de si los individuos que se definen como *mayas* son o no descendientes de los *antiguos mayas*, de aquellos “grandes arquitectos mayas” (Bartolomé 1988:30). Y este es un asunto por lo demás complejo, pues encontramos diversas posiciones, algunas de ellas ferozmente encontradas entre sí; distintas posturas no sólo en el interior de los grupos indígenas, sino también entre intelectuales, viajeros, antropólogos, foráneos y locales.

En este capítulo quiero explorar dos tesis presentes en la historia de la discusión sobre la descendencia entre los mayas antiguos y contemporáneos. Por un lado, lo que llamaré la *tesis de la continuidad*, que sostiene que los mayas contemporáneos *son* descendientes de los mayas antiguos. Por otro, la *tesis de la discontinuidad*, que afirma que los mayas contemporáneos *no son* descendientes de los mayas antiguos. Hay que advertir que, en un plano meramente *abstracto y teórico*, ninguna de las tesis implica por sí misma juicios de valor. No obstante, *históricamente*, ambas tesis han estado saturadas de valoraciones, tanto positivas como negativas, de distintas tramas conceptuales y de distintas relaciones de saber y poder.

Así, mi objetivo en este primer capítulo es mostrar cómo en las discusiones sobre la continuidad y discontinuidad entre mayas antiguos y contemporáneos se gestó una disociación entre dos categorías: la que caracterizaré como *maya*, que alude a la gloriosa civilización constructora de pirámides, y la de *mestizo*, que refiere a la población india contemporánea. En este sentido, no es mi interés decir si los actualmente reconocidos como

mayas de Yucatán son o no los descendientes de los antiguos constructores de pirámides. Lo que me interesa destacar es que no siempre se ha considerado que ambas entidades sean la misma. Incluso en la actualidad. Por lo tanto, expongo cómo se han constituido cada una de dichas categorías para terminar cómo en fechas más recientes se argumenta que los *mestizos* yucatecos son los descendientes de los *mayas* antiguos.

Ciertamente, resulta imposible analizar de manera exhaustiva todas las discusiones en las cuales las tesis de la continuidad y la discontinuidad han estado implicadas. Por lo tanto, quiero detenerme solamente en tres momentos. El primero es el de la discusión entre el viajero norteamericano John Lloyd Stephens, que visitó Yucatán a mediados del siglo XIX, y el intelectual y escritor local Justo Sierra O'Reilly. Esta discusión resulta particularmente importante, ya que fue Stephens quien dio a conocer a la civilización maya al mundo europeo y norteamericano, si bien todavía no se empleaba el término "maya" para referirse a dicha población. El segundo momento corresponde al del nacimiento de la antropología como ciencia en Yucatán. Específicamente me refiero al proyecto de antropología social dirigido por el antropólogo norteamericano Robert Redfield en el marco de un proyecto más amplio de la Carnegie Institution of Washington, así como al proyecto de antropología integral del antropólogo y filólogo yucateco Alfredo Barrera Vásquez. Ambos compartieron en mayor o menor medida la tesis de la discontinuidad y sostuvieron que los indígenas contemporáneos no tenían *cultura maya*. Ésta, desde luego, ya había sido "inventada" por los arqueólogos mayistas. Y de nuevo encontramos respuestas contrarias. Intelectuales como José Díaz-Bolio se esmeraron en defender la tesis de la continuidad. El tercer y último momento es el de ciertas posiciones hegemónicas en la antropología social contemporánea amén de ciertos movimientos de reivindicación étnica. Me detengo en el trabajo del antropólogo de origen argentino Miguel Alberto Bartolomé, quien ha defendido la tesis de la continuidad, argumentando que los indígenas mayas actuales portan una tradición milenaria que viene desde tiempos prehispánicos, una posición comúnmente aceptada por los antropólogos de finales del siglo XX e inicios del XXI y que también encontramos en instrumentos legales sobre poblaciones indígenas.

Quiero destacar por último dos cuestiones. La primera es que parto del supuesto de que estas discusiones han sido un marco de referencia para que diversos sectores poblacionales, entre ellos los indígenas, establezcan relaciones de continuidad o

discontinuidad entre los indígenas contemporáneos y los mayas antiguos. Las pruebas de continuidad o de discontinuidad no han sido las mismas a través del tiempo, y su variación nos puede ayudar a entender en qué términos se establece la continuidad étnica entre mayas contemporáneos y antiguos. Lo que nos lleva directamente a la segunda cuestión. En estas discusiones no sólo se ha abordado el tema de la continuidad o discontinuidad, sino también, ya sea de manera directa o indirecta, se toca el tema de *qué es lo maya*. Estas discusiones, por lo tanto, son cruciales en los procesos de *etno-génesis maya*. Mi interés no radica únicamente en cómo se ha *inventado* lo maya (ver Castañeda 1996), sino en cómo, a partir de la discusión sobre la continuidad y discontinuidad, se construye lo maya pero también lo no maya (particularmente lo que aquí llamaré *mestizo*), cuáles son las relaciones entre ambas entidades, cómo se interceptan, cómo se emplean, qué poderes y saberes implican, cómo se ha llegado al momento actual en que la tesis de la continuidad funciona como un recurso escaso y significativo a ser controlado por aquellos que reivindican la cultura maya.

### *1.2. Del problema del origen al problema de la descendencia*

Con un enfático marco conceptual que podríamos caracterizar de “naturalista”, los primeros en describir a las poblaciones naturales del Nuevo Mundo se preguntaron por el origen y estatuto ontológico de dichos pobladores (¿de dónde provenían?, ¿tenían alma?).<sup>17</sup> No se trataba solamente de una cuestión teológica, también implicaba una posición política: de acuerdo al estatuto ontológico de los indios se desplegaría una serie de acciones sobre ellos.<sup>18</sup>

El problema del origen de las poblaciones nativas de América fue transmutando con el correr de los siglos: de ser un problema fundamentalmente teológico, pasó a ser también uno de la curiosidad científica y romántica de los siglos XVIII y XIX, aunque no siempre perdió del todo su carácter teológico (Huddleston 1967:12). Por ejemplo, el primer francés en dar a conocer las ruinas de Uxmal a Europa y los Estados Unidos, Jean Frédéric Waldeck, siguió la tradición (marcadamente orientalista —Said [2004]) de considerar que

<sup>17</sup> Sobre la idea de naturalismo y la idea del alma como un elemento diferenciador entre actores humanos y no humanos, véase, desde distintos registros, Descola (2001), Viveiros de Castro (1998), Schaeffer (2009), Latour (2007).

<sup>18</sup> Véase sobre esta discusión los apasionantes libros de Gerbi (1982) y Keen (1984, particularmente, caps. IV y V).



los antiguos pobladores de Uxmal provenían de las tribus perdidas de Israel.<sup>19</sup>

Sin embargo, hacia mediados del siglo XIX, al problema del origen se sumó otra fascinante e ignota pregunta: ¿eran los constructores de pirámides los ancestros de los actuales habitantes de la América? No es que nunca se hubiera planteado la interrogante. En Yucatán, por ejemplo, fray Diego López de Cogolludo formuló la cuestión, pero escribió con franqueza que no había respuesta previsible: no hay “tradiciones ciertas entre los indios de los primeros pobladores de quien descienden” [...] “Quiénes fuesen [los constructores de los edificios en ruinas] se ignora, ni los indios tienen tradición de ello” (López Cogolludo 1954 [1658]:313, 325). Acaso la impresión dominante era que, como escribió el oidor de la Audiencia de Guatemala Diego García de Palacio (1983 [1576]:89) a propósito de las ruinas de Copán, sus contemporáneos naturales no pudieron haber edificado dichos remanentes: “están unas ruinas y vestigios de gran poblazón —escribió García de Palacio— y de soberbios edificios y tales, que parece que en ningún tiempo pudo haber en tan bárbaro ingenio, como tienen los naturales de aquella provincia, edificios de tanta arte y suntuosidad”. Imposible que los indios naturales de “bárbaro ingenio” hubieran edificado “soberbios” edificios como los de Copán.

Pero el problema del origen y el de la descendencia, si bien están estrechamente relacionados, son independientes entre sí. Al menos lo eran para John Stephens y Justo Sierra, a quienes el problema del origen les resultaba lo bastante oscuro, sin falta de pruebas analizables, como para ser estudiado científicamente.<sup>20</sup> En cambio, para la pregunta por la descendencia se contaba con “pruebas”, ya sea a favor o en contra, que se podían estudiar de manera “científica”. Esto justo en un momento en el que, como han argumentado Gordon Willey y Jeremy Sabloff (1974:64), comienza el periodo “clasificadorio-descriptivo” de la ciencia arqueológica, si bien desde los mismos albores de

<sup>19</sup> Ver el fascinante trabajo de Carolina Depetris (2009) sobre el orientalismo en Waldeck y su teoría sobre el origen de los mayas en las tribus perdidas de Israel; más sobre el argumento del origen judío y su amplia aceptación, puede verse en Huddleston (1967) y Von Hagen (1947: cap. VII).

<sup>20</sup> Como veremos más adelante en este trabajo, a lo largo de *Viaje a Yucatán*, Stephens ofrece pruebas de la continuidad entre los antiguos constructores de pirámides y los indios contemporáneos. Sin embargo, sobre el problema del origen escribe: “de dónde vinieron, o quiénes fueron sus progenitores, no me he atrevido, ni aun hoy me atrevo a decirlo” (Stephens 2003:54). Por su parte, Sierra O’Reilly (1994:83-84) escribe que “Cuál haya sido el *origen* y procedencia de las antiguas razas americanas, es cuestión que cualquiera puede examinar en los numerosos libros que al efecto se han escrito, y en donde aparece tal diversidad de opiniones, como lenguas se produjeron en la confusión de la torre de Babel. Todo eso es *independiente* de cuanto diremos, y no tiene conexión alguna con nuestro propósito”, a saber, mostrar que los indios actuales no son descendientes de los antiguos constructores de pirámides.

la modernidad, los principios de precisión, medida, exactitud y rigor ya eran exigencia común en otros ámbitos de la ciencia (ver Koyré 1982; Le Breton 1995). Me parece entonces que fue el norteamericano John Lloyd Stephens quien en sus voluminosos libros *Incidentes de viaje a América Central, Chiapas y Yucatán*, de 1841, e *Incidentes de Viaje a Yucatán*, de 1843, planteó como tal el acalorado debate en torno a si los indios del siglo XIX eran o no los descendientes de los constructores de los magníficos edificios en ruinas que sus libros bien dieron a conocer a la civilización noratlántica.<sup>21</sup> Stephens sostuvo la tesis de la continuidad, es decir, que los nativos de la América que él visitó eran los descendientes de los antiguos pobladores de la región, que en otros tiempos construyeron los edificios entonces en ruinas. Era una tesis que desafiaba buena parte del saber y sentido común de la época, pero provocó la particular molestia de uno de los intelectuales yucatecos más notables del momento, el distinguido Dr. don Justo Sierra O'Reilly, ferviente defensor de la tesis de la discontinuidad. ¿Cómo entender esta discusión?, ¿en qué términos se dio?, ¿cuáles fueron sus implicaciones? Veamos.

Ciertamente, John Lloyd Stephens era un hombre singular.<sup>22</sup> “Abogado de profesión, diplomático por comodidad, viajero por inclinación y arqueólogo por elección” (Von Hagen 1947:126), nació en Nueva Jersey en 1805 pero creció desde muy temprana edad en la cada vez más cosmopolita ciudad de Nueva York, donde recibió una formación clásica, latinista, para después estudiar derecho. A los 19 años leyó una carta de su tía Helena, la cual “estaba llena de detalles sobre la vida en el oeste [de los Estados Unidos]: indios, llanuras, búfalos, cabañas de troncos, las chontes flotantes en el oeste salvaje de entonces, cerca de Carmi, Illinois” (Von Hagen 1947:32). A decir del biógrafo del viajero norteamericano, Von Hagen (1947:32), esta carta “despertó los latentes instintos andarines de John Stephens”. Y esta “impresión” me parece doblemente importante: no sólo porque despertó la curiosidad viajera de Stephens, sino porque también es ilustrativa de la concepción que los norteamericanos de la primera mitad del siglo XIX tenían sobre los indios: eran básicamente los indios de las llanuras del Oeste, primitivos, bárbaros, involucrados en constantes guerras. Se ignoraba por completo la existencia de magníficos

<sup>21</sup> No hay que pasar por alto que, como ha señalado Enrique Florescano (1999:60), *Incidents of Travel* fue “uno de los libros más populares del siglo XIX”, reseñado incluso por Edgar Allan Poe, quien lo calificó como “el libro de viajes más interesante que se había publicado”.

<sup>22</sup> Para la breve semblanza que sigue me baso en Brunhouse (2002) y sobre todo el interesante libro de Von Hagen (1947).

edificios en otras partes de América, ni mencionar que algunos “indios” pudieran haberlos construido.

Después de su viaje por el Oeste norteamericano, Stephens emprendió un nuevo viaje hacia Europa, que prolongó hacia el Oriente. Además de las obligadas ciudades europeas en Francia, Italia e Inglaterra, visitó Grecia, entonces convulsionada por la guerra contra Turquía, exploró el Nilo, y fue el primer norteamericano en visitar Petra, antigua ciudad ante la cual quedó fascinado. De vuelta en Inglaterra, conoció al arquitecto inglés Mr. Frederick Catherwood, con quien compartía su pasión por las antigüedades. Entonces, comentaron una incipiente idea: la tesis de que las ruinas de Palenque eran de origen egipcio, cartaginés o fenicio, civilizaciones por cierto conocidas por Stephens y Catherwood, no era del todo convincente, ya que no había gran similitud entre sus vestigios arquitectónicos. Muchos anticuarios de gabinete creían en las semejanzas entre las muy poco conocidas ruinas de Copán y Palenque y los edificios griegos, romanos, egipcios, chinos, etc., pero Stephens y Catherwood sospechaban lo contrario. Esbozaban la tesis de la continuidad. Había que realizar entonces un viaje a América para conocer las hasta entonces “misteriosas” ciudades “perdidas” y arruinadas. Empezaron el viaje en 1839, y al mismo tiempo que “descubrieron” y conocieron dichas ruinas, con sus palabras e imágenes las construyeron como misteriosas ciudades perdidas (Castañeda 1996:131 y ss.).

Con todo, resulta llamativo que el propio Stephens declarara que llegó a América en 1839 sin ninguna teoría sobre el origen de los constructores de las pirámides y si estos eran o no ancestros de los actuales indios. Simplemente, Copán, Palenque y Uxmal le provocaban una fascinante curiosidad. Fue sólo cuando visitó Uxmal que formuló su versión de la tesis de la continuidad, que cito *in extenso*:

no había suficiente motivo para creer en la antigüedad que se atribuía a aquellas ruinas; que no necesitábamos acudir a ninguna nación del Antiguo Mundo para hallar a los que edificaron estas ciudades; que no eran ellas obras de un pueblo que hubiese desaparecido y cuya historia no existiese, sino que por el contrario había poderosas razones para creer que *habían sido edificadas por las mismas razas que habitaban el país al tiempo de la conquista española*, o por algunos progenitores suyos no muy remotos (Stephens 1969 [1841]:455. Cursivas de R.LI.).

A su regreso a Nueva York en 1840, Stephens conoció a otro apasionado viajero, el austriaco Emanuel von Friedrichsthal, a quien le recomendó visitar las ruinas de Yucatán procurándose llevar una cámara para hacer daguerrotipos (Taracena y Sellen 2006: 53-54).

Un año después, en abril de 1841, tras haber visitado las ruinas de Uxmal y Chichén Itzá, Friedrichsthal entabló correspondencia con Justo Sierra O'Reilly, publicando una nota titulada “Sobre los que construyeron los edificios de Yucatán, y su antigüedad” en el *Museo Yucateco*, periódico que dirigía Sierra O'Reilly. En este artículo, Friedrichsthal argumentó la tesis de la discontinuidad, es decir, que los indios contemporáneos no eran descendientes de los constructores de pirámides:

Pues aquí —escribió Friedrichsthal (1994 [1841]:443)— es precisamente en donde topamos con pruebas indubitables, de que entre sus habitantes primitivos se presentó una casta de hombres superiores, de la raza caucásica en apariencia.- Estas pruebas se hallaron entre las esculturas del Palenque, que son bastante consideradas y demostradas por el mundo sabio de Europa; y ahora últimamente, entre las soberbias ruinas, hasta hoy desconocidas, de Chichén Itzá y Uxmal.

Nada se ha hecho hasta ahora —continuó Friedrichsthal (1994:444. Cursivas en el original)— para resucitar el espíritu de la nación que desapareció, y de cuya existencia únicamente han quedado esos hermosos monumentos, mudos epitafios colocados sobre el sepulcro de un pueblo *que fue*. Estos testigos son, sin embargo, bastante válidos y hábiles para probar que Yucatán estuvo una vez en manos de hombres muy adelantados en todo respecto.

Friedrichsthal establecía entonces una discontinuidad: los constructores de pirámides eran una “casta de hombres *superiores*”, que construyeron “*soberbias ruinas*”, “*hermosos monumentos*”, un pueblo *que fue*, y que, nos diría páginas adelante el viajero austriaco, se caracterizó también por sus adelantados conocimientos en arquitectura, agricultura y escultura. En suma, “un pueblo avanzado en la civilización y el cultivo de las artes” (Friedrichsthal 2006 [1841]:73). Todo lo que los indios contemporáneos, evidentemente, no eran.

Justo Sierra O'Reilly abrazó con gusto la tesis de la discontinuidad. ¿Por qué? Sin ánimos de entrar en detalles de su biografía, este notable yucateco nació en Tixcaltuyú, Yucatán, en 1814, recibió formación teológica y en derecho, y en el año de 1840 comenzó a figurar en la política yucateca decimonónica. Era momento de un acentuado conflicto entre tendencias centralistas y federalistas (Quezada 2001:121 y ss.), y en el que la elite intelectual yucateca, en la que destacaba Sierra, buscaba construir una identidad regional propia basada en la historia de la región (Taracena 2010), en ideales políticos provenientes de los Estados Unidos (España 2011) así como en la negación, por lo demás racista, de la población india de Yucatán (Iturriaga 2011). En este proceso de construcción nacionalista,

de independencia de España y México así como de ascenso de liberalismo, los edificios en ruinas de la región se convirtieron en “ciudades perdidas” que podían ser “descubiertas” y “exploradas” (Castañeda 1996:108). En Yucatán, serían sobre todo los viajeros europeos y norteamericanos quienes llevarían a cabo estas tareas de “descubrimiento” y “exploración”, y sus relatos servirían para la construcción de la identidad regional yucateca (ver Florescano 2005). Pero los relatos no eran todos coincidentes entre sí, y los yucatecos no los recibieron sin darles otras interpretaciones.

Tan pronto como salió a la luz el primer libro de Stephens sobre América, *Incidentes de viaje en América Central, Chiapas y Yucatán*, Sierra tradujo y publicó en el *Museo Yucateco* los capítulos referentes a Yucatán, es decir, del 23 al 25. Pero, como observan Arturo Taracena y Adam Sellen (2006:59), resulta llamativo que Sierra no publicara el capítulo 26, en donde Stephens expuso su teoría sobre la continuidad entre los constructores de pirámides y los indios contemporáneos. De hecho, en 1841 Stephens y Catherwood se encontraban de nuevo en Yucatán para explorar más de cuarenta edificios en ruinas, en 1842 falleció Friedrichsthal, y en 1843 apareció el segundo libro de viajes de Stephens sobre América, *Incidentes de viaje a Yucatán*, que Sierra O'Reilly tradujo entre 1848 y 1850 con el título de *Viaje a Yucatán*, cuando ya había estallado el violento episodio conocido como “guerra de castas” en el estado. Y la labor de traducción de Sierra fue más que eso; la edición en castellano de *Viaje a Yucatán* puede leerse como una acalorada discusión entre Stephens y Sierra en torno a la continuidad o discontinuidad entre los constructores de pirámides y los indios contemporáneos, entre *mayas* y *mestizos*. Me detengo al respecto.

*De traducción y notas. Viaje a Yucatán: una discusión entre Stephens y Sierra*

Si en su libro de 1841, *Incidentes de viaje a América Central*, Stephens consideraba que no tenía pruebas contundentes para sostener su tesis sobre la continuidad entre los constructores de pirámides y los indios contemporáneos, en su libro de 1843, *Viaje a Yucatán*, declaró que ahora tenía pruebas suficientes, expuestas a lo largo de las páginas de sus dos volúmenes. Sierra O'Reilly, que al momento de traducir el libro escribía “Consideraciones sobre el origen, causas y tendencias de la sublevación de los indígenas, sus probables resultados y posible remedio”, no desaprovechó para agregar como notas al

pie críticas esgrimidas en contra de los argumentos de Stephens. Y en este apasionante diálogo, podemos encontrar una enfática disociación entre las categorías de constructores de pirámides y los indios contemporáneos, entre *mayas* y *mestizos*.

Así, en el capítulo IV, donde relata su estancia en Mérida y la situación política de Yucatán, Stephens ofrece como primera prueba de la continuidad el arco del convento de San Francisco:

el arco solitario hallado en este convento es una prueba muy fuerte, si no concluyente, de que todas las ruinas dispersas sobre Yucatán pertenecieron a los mismos indios que ocupaban el país al tiempo de la conquista española, o, para volver con mi antigua conclusión, fueron obra *de la misma raza, o de sus progenitores no muy lejanos*. (p. 54).<sup>23</sup>

Ante esta observación, Justo Sierra comienza la descalificación de las ideas de Stephens relativas al tema anotando al pie de página: “Sin embargo de la manera plausible e ingeniosa con que explica el autor su teoría, no solamente no parece concluyente, sino que es preciso calificarla de errónea” (p. 54, n. 5).

Otra de las pruebas que Stephens considera contundentes es la que ofrece en el capítulo VIII, donde describe las ruinas de Uxmal. Se trata del hallazgo de los “rastros de una mano roja” en los vestigios. Escribe Stephens:

Los lineamientos y contornos de la mano eran claros y distintos en la impresión. Había cierto sentimiento de vida en los pensamientos excitados por aquel fenómeno, que casi presentaba la imagen de los ya extinguidos habitantes vagando en aquellos edificios. Había una circunstancia muy notable en aquellas manos, a saber: que eran demasiado pequeñas. Las nuestras, cuando las extendíamos sobre la impresión, la ocultaban completamente; y esa circunstancia era tanto más interesante cuanto que, según observación propia y ajena, la pequeñez de manos y pies de los indios actuales es uno de los rasgos más característicos de su conformación física (p. 109).

Sierra, por supuesto, vuelve al ataque:

Y éste es uno de los datos que sirven de base al sistema de Mr. Stephens, atribuyendo a la raza actual la construcción de los edificios arruinados que hay en el país. Cuando las inducciones se forman sobre conjeturas, cada uno es dueño de darles el valor que cuadre más a sus ideas (pp. 109-110, n. 2).

En realidad, hasta el pasaje del capítulo arriba citado, Sierra no había argumentado de manera elaborada sus descalificaciones. No vaciló en anotar que la inducción de Stephens se basa en “conjeturas” y que su teoría no es “concluyente”. Pero no ofrece ningún

<sup>23</sup> De ahora en adelante, a menos que se indique lo contrario, sólo citaré las páginas de *Viaje a Yucatán*, en la edición del Fondo de Cultura Económica del 2003.

contraargumento. Estos aparecen con la siguiente afirmación de Stephens con respecto a un monumento esculpado encontrado en Uxmal, cuya colocación le parece un enigma. Anota Stephens:

En mi opinión, sólo puede explicarse de una manera. Acaso era uno de los principales ídolos a que daba culto el pueblo de Uxmal, y lo probable es que lo enterraron allí cuando los habitantes abandonaron la ciudad, para que no fuera profanado, o tal vez los españoles cuando arrojaron a los habitantes y despoblaron la ciudad, para destruir todos los sentimientos religiosos de los indios, siguiendo el ejemplo de Cortés en Cholula, destruirían y enterrarían los ídolos (p. 113).

Ahora Sierra contraargumenta recurriendo a la historia y sostiene que las ruinas no estaban habitadas por los indios al tiempo de la Conquista. Si los españoles encontraron algunos indios celebrando ritos, era porque éstos los tenían que festejar en lugares apartados para los españoles (p. 113, n. 8). De hecho, esta cuestión va a ser el punto de mayor discusión a lo largo del libro.<sup>24</sup>

De vuelta en Uxmal Stephens ofrece otra prueba relativa a la conformación física de los antiguos y su similitud con los indios actuales:

Si esta opinión es correcta, como yo lo creo, si este esqueleto presenta el mismo tipo de conformación física que todas las tribus de nuestro continente, entonces no hay duda de que esos descarnados huesos nos prohíben, con una voz que sale de la tumba, retroceder en busca de una nación antigua perteneciente al Viejo Mundo para hallar a los que construyeron esas ciudades arruinadas, y que ellas no son la obra de un pueblo que ha pasado ya y cuya historia está perdida, sino de la misma raza que, miserable, envilecida y degradada, se agrupa todavía alrededor de esas vastas ruinas (p. 177).

En su nota al pie, Sierra admite que en parte coincide con Stephens: efectivamente, para el primero, la raza india contemporánea es “miserable, envilecida y degradada”, pero, desde luego, no coincide con la tesis de la continuidad:

Pero es preciso convencerse de que si el autor presenta esa conclusión como un apoyo o prueba de la teoría que está empeñado en sostener, nada prueba ciertamente ni a nada conduce. Entre los individuos de una misma raza ha habido conquistadores y conquistados, señores y esclavos, y pueblos enteros han desaparecido, formándose otros nuevos con uno u otro resto disperso de los antiguos. Eso es lo que creemos que haya sucedido en Yucatán (p. 177, n. 8).

Así, a lo largo de *Viaje a Yucatán*, encontramos una discusión entre Stephens y Sierra en

---

<sup>24</sup> Véase por ejemplo el cap. XIV del tomo I en torno a la interpretación del relato de Diego López de Cogolludo y los “actos de superstición idólatrica” de los indios en las ruinas, así como el cap. XI del tomo II en torno al Petén, región que, por cierto, Stephens no pudo visitar.

torno al problema de la continuidad y discontinuidad entre los constructores de pirámides y los indios contemporáneos, entre lo que aquí manejo denomino *mayas y mestizos*. Desde luego no era una “discusión” realmente sostenida entre Stephens y Sierra. Este último sí criticaba los planteamientos del primero, pero si bien el viajero norteamericano no discutía las ideas del intelectual yucateco, sí criticaba enfáticamente las tesis de otros viajeros que suscribían implícitamente la tesis de la discontinuidad ya que, por lo general, su mayor preocupación era la del origen. En este orden de ideas, hacia el final del libro, Stephens destaca tres argumentos de la tesis de la discontinuidad: 1) que no existen tradiciones, 2) que el actual es un pueblo degenerado, y 3) la inexistencia de documentación histórica. A ellos Stephens responde que el hecho de que no existan tradiciones entre los indios actuales y que estos sean una raza degradada se debe principalmente a la “despiadada política” de la conquista española que borró tradiciones y causó la degeneración de los indios contemporáneos. Por último, añade que es falso que no existan documentos históricos, ejemplos de los cuales él revisó en Ticul y Maní.

No obstante, a pesar de que Stephens suscribe la tesis de la continuidad, sí establece una diferenciación entre los constructores de pirámides, quienes conformaron “un poderoso, antiguo y misterioso pueblo” (p. 410) y la actual raza india, a la cual consideró una “antigua pero degradada raza” (p. 323).<sup>25</sup> En esta diferenciación Sierra conviene con Stephens, aunque encontramos algunas diferencias.

Sobre lo anterior, Julio Alfonso Pérez Luna (2002:219) escribe que ante los ojos de Stephens, “el indígena, como persona, es depositario de todas aquellas características de tipo negativo que, en un momento dado, justifican una condición de sometimiento”. Sobre todo, Stephens describe a unos indios “dóciles”, que contrastan con los constructores de pirámides “fieros”, de “sangrienta resistencia”. Los indios contemporáneos son “tranquilos”, veneran dócilmente a sus amos. De hecho, Stephens (2003:127) diría que estas dos razas “caminan juntas en armonía”. Si bien los indios actuales ya no son esclavos, escribe Stephens (2003:128), han “quedado después como sirvientes”. Son “dóciles y apacibles, enemigos del trabajo” (2003: 128), caracterizados también por una “usual embriaguez” (2003:130). Aunque, a diferencia de los indios norteamericanos, cuando los

---

<sup>25</sup> Stephens incluso escribe, a propósito de la población india de la hacienda de Xcanchakán, que se trata de “una degradación de carácter que acaso no se ha encontrado en ningún otro pueblo” (Stephens 2003: 91).



indios de Yucatán se embriagan “se vuelven más dóciles y sumisos”, y a pesar de usar machete, “jamás hacen uso de él para causar daño” (2003: 212). Con descripciones como las anteriores, Pérez Luna argumenta que a partir de esta visión sobre los indios, se justifica su sometimiento e incluso el que puedan servirles a Stephens como bestias de carga en sus exploraciones.<sup>26</sup> En estas descripciones Stephens traza una imagen aún presente sobre los indios o *mestizos* yucatecos. Si, como ha observado Castañeda (1996), la obra de Stephens fue central en la construcción de lo *maya* como algo *misterioso* (una grandiosa civilización que misteriosamente apareció en una tierra como Yucatán y que, de modo también misterioso, colapsó), también lo fue en la constitución de la imagen de los *mestizos*, de los indios contemporáneos, como dóciles, sumisos y degenerados. Desde luego, no fue el único en defender esa imagen.

En este último punto Sierra coincide con Stephens: la raza india actual es una raza degradada, pero cuestiona la idea de docilidad. Tal vez algunos indios eran dóciles cuando el viajero norteamericano visitó Yucatán, pero “¡Qué diferencia en ocho años!”, escribe enfáticamente Sierra (en Stephens 2003:128, n. 7). Los indios que son objeto de preocupación de Sierra no son dóciles, sino bárbaros. A diferencia del contraste que establece Stephens, entre los antiguos constructores “fieros” de “sangrienta resistencia” y los actuales indios dóciles, Sierra consideraba que los fieros eran los indios contemporáneos. La docilidad atribuida por Stephens a estos indios, escribió Sierra (en Stephens 2003:324, n. 1), “hace más honor a su buen corazón que a sus conocimientos etnográficos sobre Yucatán”. En efecto, en *Los indios de Yucatán*, Sierra no sólo argumentó a favor de la tesis de la discontinuidad, sino también que desde el momento de la conquista, esta raza estaba conformada por “tribus belicosas” (Sierra 1994:28), las cuales guardaron un rencoroso odio a la raza conquistadora. “Su carácter era indómito y guerrero —escribe Sierra (1994:94)—. Hemos visto la prueba de eso, en la tenaz y fiera resistencia que opusieron hasta el fin a la invasión española”. Sorprende un tanto la asimetría en la argumentación de Sierra: los indios aparecen como belicosos, no así los conquistadores

---

<sup>26</sup> Sin embargo, el propio Stephens (2003:324) escribe “No es exacto que el indio sea apto solamente para los trabajos manuales, sino que es muy capaz de poseer lo que se necesita para dirigir los trabajos de otros”. Aún más, Pérez Luna (2002:216) se equivoca al sostener que “su convicción es que no existe ninguna relación entre los indios que él ve y los que habitaron y construyeron los grandes edificios que tiene frente a su mirada”. Como hemos visto en este trabajo, ¡Stephens argumenta a lo largo de su libro que dichos indios son los descendientes de los constructores de esos grandes edificios!

españoles. Y es este rencor histórico por parte de los indios el que, según Sierra, va a explicar en buena medida su levantamiento en 1847 y el que va a justificar la asimilación de esta raza, cuando no su pleno exterminio apoyado por las tropas estadounidenses.<sup>27</sup>

Ciertamente, la cuestión sobre quiénes eran los ancestros de los indios naturales de América precedió a la discusión entre Stephens y Sierra. Pero el saber producido por Stephens y sus contemporáneos gestó una diferenciación mucho más acentuada entre, por un lado, el pasado admirable y “misterioso” de los constructores de pirámides (del cual antes sólo se escuchaban algunos vagos rumores) y, por otro, la condición degenerada y miserable de los indios contemporáneos. Es esta disociación la que me sirve para distinguir entre las categorías *maya* y *mestizo*, que si bien no se dieron en el siglo XIX con esos términos, los referentes a los que aludían estuvieron bien presentes en esas décadas y en posteriores. Así, el célebre obispo e historiador de Yucatán Crescencio Carrillo y Ancona, consideró que los indios actuales y los antiguos constructores de pirámides constituían la “misma raza”.<sup>28</sup> Asumía también que los antiguos desarrollaron una grandiosa civilización, “la más avanzada entre la de otros pueblos del Nuevo Mundo” (Carrillo 1937 [1881]:34), pero de sus grandes logros sólo quedó la lengua, a la cual rescata como un elemento identitario regional. En contraste, si bien los indios actuales le parecían “menos feos y más limpios que el resto de los indios mexicanos” (Carrillo en Iturriaga 2010:143), no dejaba de considerarlos bárbaros. Nos encontramos entonces con dos categorías distintas que incluso son representadas en espacialidades diferentes. Por ejemplo, en los relatos de viaje de la inglesa Alice Dixon Le Plongeon, esposa del controvertido Augustus Le Plongeon, ambos amigos de Carrillo y Ancona, encontramos, de acuerdo al análisis literario realizado por Romina España (2009), un “espacio utópico” que es el del pasado: una “Edad de Oro”

<sup>27</sup> Un argumento muy similar lo encontramos en cuanto a la presunta “degeneración histórica” de los indígenas en Guatemala, muy aceptada no sólo en el siglo XIX sino también a lo largo del XX e inicios del XXI. Véase al respecto el crítico ensayo de Taracena (2006), quien escribe que “Actualmente la tesis de la desaparición de los mayas o de la degeneración de sus descendientes es muy común en los discursos académicos, políticos y cotidianos. A nivel de investigación hay arqueólogos, etnohistoriadores, antropólogos, e incluso literatos, que tratan de probarlo, haciendo énfasis en la desconexión de las sociedades prehispánicas y resaltando el 'vacío histórico' desde el siglo X al XVI, así como el peso determinante de las influencias mexicanas o, aun, el del mestizaje en los grupos indígenas del país, al mismo tiempo que se denuncia la utilización por parte de los intelectuales y líderes mayas actuales de una invención transhistórica para llenar tal vacío, o para encubrir tales procedencias” (Taracena 2006:52).

<sup>28</sup> “Más después de todas estas conjeturas históricas más o menos plausibles —escribe Carrillo y Ancona (1937:33)—, la verdad en el fondo es que no hay memoria de que Yucatán hubiese tenido en su seno otra raza que la maya; que ésta ha hablado siempre un mismo idioma; y que según la tradición y los monumentos”.

habitada por sabios mayas expertos en el conocimiento astronómico y teológico, donde reina el colectivismo y la ley natural y en cuyo paisaje encontramos la celebración de ceremonias y una notable grandeza arquitectónica.<sup>29</sup> Este espacio contrasta con la “Arcadia” de los indios “contemporáneos” a Dixon. Enfatizo “contemporáneos” porque en realidad son indios alocrónicos (Fabian 1983), a los cuales la viajera inglesa les niega la coevalencia: son indios primitivos y exóticos, “buenos salvajes” que se rigen por principios de igualitarismo, minimalismo y naturalismo. Son unos descendientes en decadencia de los sabios constructores de pirámides que, por lo tanto, habitan un espacio *diferente* al utópico de la gran civilización maya. *Mayas* y *mestizos* habitan espacios distintos.

### 1.3. *Los mayas actuales no tienen cultura maya*

*Hay que tener cuidado pues en el uso del término maya cuando se investiga la cultura de los grupos mayances actuales, que aún cuando lingüística y somáticamente son mayas, culturalmente son otra cosa.*

Alfredo Barrera Vásquez

Ya bien entrado el siglo XX, viajeros provenientes de diversos lugares continuaron arribando a Yucatán y siguieron discutiendo el tema de si los indios contemporáneos eran o no los descendientes de los constructores de pirámides, si eran o no *mayas*. Por ejemplo, la viajera norteamericana Maude Mason Austin (2005:90) escribió sobre su visita a Yucatán “es difícil creer que los indolentes y apáticos indios mayas que viven en la selva de Yucatán, sean descendientes directos de estos arquitectos mayas que concibieron y construyeron Chichén Itzá”. Pero exploradores como Stephens dejaron de ser las principales autoridades respecto a los mayas, y su lugar fue ocupado por las recientemente fundadas ciencias antropológicas, especialmente por dos de ellas: la arqueología y la antropología sociocultural. Entonces comenzó propiamente a hablarse de la “cultura maya” (ya no sólo de los antiguos y misteriosos constructores de edificios). Incluso ésta comenzó a ser definida científicamente. Así, el más destacado arqueólogo mayista de inicios de siglo XX, el norteamericano Sylvanus Morley, definió a la cultura maya de la manera siguiente:

<sup>29</sup> Como ha observado Florescano (1999:61), la imagen de los gobernantes mayas como “sabios, filósofos y hombres religiosos” se encuentra bien presente en las obras de los distinguidos arqueólogos mayistas del siglo XX Sylvanus Morley y Eric Thompson.

“la cultura maya, técnicamente es la que corresponde especialmente a la típica arquitectura [se refiere a la bóveda] y la singular escritura jeroglífica”.

En 1941, cien años después de la publicación del primer libro de viajes de Stephens sobre América, el antropólogo norteamericano Robert Redfield publicó otro influyente libro sobre la región, hoy un clásico en la antropología social, *The Folk Culture of Yucatan*, traducido al castellano como *Yucatán, una cultura en transición*. El libro constituye la síntesis de un gran proyecto de investigación auspiciado por la Carnegie Institution of Washington, de cerca de diez años de duración, con un equipo de cinco investigadores y que cubrió diversas localidades de la península de Yucatán. Dicho proyecto, cabe destacar, marca “el origen de la investigación propiamente antropológica sobre los mayas contemporáneos” (Guzmán 2005:94).

El *Yucatán* de Redfield no sólo se volvió famoso por su teoría del *continuum* folk-urbano. De acuerdo con Quetzil Castañeda, la etnografía de Redfield y su colaborador Alfonso Villa Rojas sobre la comunidad maya de Chan Kom se convirtió en canónica, una suerte de “ejemplar paradigmático” (Kuhn 2004), no sólo de los estudios de comunidad, sino de los mayas mismos: “*la representación etnográfica de Chan Kom* permanece en Yucatán como la cultura maya yucateca por excelencia” (Castañeda 1996:45. *Cursivas en el original*). Así, según Castañeda (1996:56), el estudio sociológico de Redfield fue un momento significativo en la invención de la cultura maya. Pero hay que advertir que lo que hoy denominamos *cultura maya* era para Redfield ante todo una *cultura folk* —no maya, ni hispana—, que se encontraba *progresando*. La imagen de los mayas folk modernos, argumenta Castañeda, se añade a la de los mayas misteriosos. Al respecto, me parece que en el enfoque de Redfield no sólo están imperando las perspectivas modernistas sobre el cambio social (desde Maine a Durkheim, pasando por Tönnies), sino también los postulados sobre la aculturación de la antropología cultural norteamericana. Recordemos que Redfield mismo fue uno de los autores del célebre *memorandum* sobre el estudio de la aculturación (Redfield, Linton y Herskovits 1936). Bajo esta perspectiva, el contacto entre culturas produce fenómenos nuevos, y este ha sido el caso de Yucatán. Según Redfield, en la península no encontramos una cultura maya pura, tampoco una cultura española libre de otras influencias culturales, sino el producto de la aculturación de éstas: la cultura folk de Yucatán. Como observa Castañeda, Chan Kom es justo el elemento representativo de esta

cultura folk, a diferencia de la más urbanizada ciudad de Mérida o la marcadamente tribal aldea de Tusik.

Pero como había asentado anteriormente, no me interesa únicamente la invención de la cultura maya. Sobre todo, me importa el planteamiento de la tesis de la discontinuidad en la obra de Redfield. Considero que no se puede decir que el antropólogo norteamericano la plantee de manera explícita y contundente, pero sí la sugiere. Asimismo, me parece que el trabajo socio-antropológico de Redfield y su equipo tiene varias implicaciones importantes para el tema aquí tratado. Destaco dos.

Primero, en sus reportes de investigación iniciales para la Carnegie, Redfield era enfático en que estaba tratando con una cultura contemporánea, con una cultura “viva”. Él era un verdadero pionero en la etnología y antropología social de la región, a la cual quería legitimar. En este sentido, no bastaba el conocimiento arqueológico sobre el pasado, ya que, de acuerdo con Redfield, “la cultura de los habitantes actuales de Yucatán no es maya, en el sentido de que no representa los modos de vida de los habitantes pre-colombinos de la península” (Redfield 2006 [1933]:290). En este sentido, “el arqueólogo, no el etnólogo, trata con esa cultura antigua y extinta. Entonces, no hay una etnología mayista [como sí hay una arqueología mayista, R.LI.]. La etnología trata con la cultura de los pueblos vivos, y en Yucatán esta cultura viva no es maya ni española” (Redfield 2006 [1933]:290). Estamos entonces frente a una disociación entre arqueología mayista y etnología de la cultura folk viva, así como entre mayas antiguos (lo que en este discurso es una suerte de tautología) e indígenas contemporáneos. Una discontinuidad que no es de carácter ontológico (los mayas antiguos y los folk contemporáneos son dos entidades completamente distintas), pero sí histórica-cultural con importantes implicaciones disciplinarias.

Segundo, como se ha mencionado arriba, encontramos en Yucatán una cultura folk compartida. Pero los indígenas de Chan Kom no eran iguales a los de Tusik en el oriente de la península. La diferencia para Redfield radicaba en el *temperamento*, no en la cultura. El temperamento de Chan Kom estaba orientado hacia el progreso y la modernidad. Tusik, en cambio, miraba hacia el pasado y a la tradición. Resulta un tanto “iluminador” cómo Chan Kom, el *topos* por excelencia de la cultura maya contemporánea (de acuerdo con Castañeda) concebía, según Redfield, a Chichén Itzá (el *topos* por excelencia de la cultura maya antigua): no como el pasado glorioso y misterioso de los mayas, sino justo como el

progreso y el futuro. El camino que llevaba de Chan Kom a Chichén Itzá era conocido por los habitantes de la primera comunidad como “el camino hacia la luz” (*the road to the light*). La “luz” era la presencia de los norteamericanos en la zona arqueológica, principalmente investigadores de la Carnegie de Washington. Chichén Itzá no era el símbolo de la continuidad entre mayas antiguos y modernos, “no era un símbolo de un pasado olvidado, sino una guía hacia el futuro” (Redfield y Villa Rojas 1934:30). Años más tarde, en su reestudio de Chan Kom, Redfield (1950) constataría que de hecho esta comunidad “eligió el progreso”. Los indígenas contemporáneos de Yucatán no poseían una cultura maya continuadora de la antigua civilización maya, sino una aculturada cultura *folk* en vías de progreso.

Si bien la obra de Redfield no plantea entonces la tesis de la discontinuidad de manera explícita, sí ha tenido impacto en posteriores formulaciones de esta tesis. De acuerdo con la antropóloga Violeta Guzmán, el trabajo del antropólogo norteamericano “construyó una imagen de la sociedad maya ideológicamente desfasada entre lo real y lo imaginario” (Guzmán 2005:98). Y más adelante escribe que los trabajos antropológicos que siguieron el modelo de Redfield produjeron “dos mundos diferenciados y hasta cierto punto antagónicos: el tradicional atrasado y por lo tanto lleno de costumbres y creencias ancestrales; y el moderno progresista donde el indígena es situado en *tránsito étnico* hacia la modernidad” (Guzmán 2005:98. Cursivas en el original). Así, Guzmán argumenta que es esta visión dicotómica la que ha producido una visión discontinuista entre mayas antiguos y contemporáneos:

Como resultado de esta visión dicotómica que se generó sobre los mayas modernos entre tradición/modernidad, los estudios sobre los mayas yucatecos del siglo XX nos muestran una imagen fragmentada del mundo de vida de este pueblo indio y sugiere una *falta de continuidad histórica y cultural* donde según estos trabajos, *los actuales mayas yucatecos poco o casi nada tienen que ver con sus antepasados prehispánicos y coloniales*. Así, parece existir *una ruptura entre el pasado y el presente*, donde el mundo de vida de estos mayas queda subsumido bajo la categoría de campesinos, *despojando* de este modo *a los mayas yucatecos y a otros grupos indígenas de su derecho a la diferencia* (Guzmán 2005:109. Cursivas de R.LI.).

Encontramos de nuevo la tesis de la discontinuidad. Su consecuencia política, para Guzmán, es clara: se niega el derecho a la diferencia de los mayas yucatecos. Al final del capítulo volveré sobre este punto.

Un episodio que resulta por lo demás ilustrativo de la discusión de la época de

Redfield y en donde encontramos formulaciones explícitas tanto de la tesis de la continuidad como de la de la discontinuidad es el que sostuvieron, si bien de manera poco desarrollada, el fundador de las ciencias antropológicas en Yucatán, Alfredo Barrera Vásquez, y el intelectual y escritor también yucateco José Díaz-Bolio. El primero sostuvo la tesis de la discontinuidad, el segundo la de la continuidad.

Barrera Vásquez llevó a cabo su formación antropológica en la Universidad de Chicago, donde estudió los *Libros de Chilam Balam*, un conjunto heterogéneo de textos religiosos, históricos, médicos, cronológicos, astronómicos, proféticos, rituales y literarios. Ya desde el siglo XIX, diversos estudiosos esperaban encontrar una suerte de “piedra de rosetta” maya en los jeroglíficos de los edificios arqueológicos. Muchos quedaron decepcionados: las inscripciones en las ruinas arqueológicas no relatan la historia política de los mayas, sino contienen sobre todo referencias a la religión y al futuro. En cambio, los libros de *Chilam Balam* sí cuentan la historia política de los mayas (o algunas versiones de ella), y Barrera Vásquez se dedicó a traducirla, editarla y estudiarla. Aquí sólo me interesa destacar un aspecto de esta historia: la tesis de la discontinuidad presente en la interpretación del filólogo y antropólogo mayista.

A partir del estudio de los *Chilam Balam*, Barrera Vásquez argumentó que los mayas contemporáneos no son los descendientes de ninguno de los tres grupos políticos que construyeron *la cultura maya* entre los siglos V y XV, definida por Morley a partir de la arquitectura y los jeroglíficos: los Itzáes, los Xiu que arribaron a Uxmal y los Cocom de Mayapán. De acuerdo con Barrera Vásquez, los indígenas contemporáneos eran los descendientes de una población que ocupaba la península previamente a los tres grupos mencionados, es decir, antes del siglo V, por lo que se trata de una población “pre-maya” (Barrera Vásquez 1949:121-122). Aquí, la tesis de la discontinuidad implica dos entidades distintas: una cultura es la de los mayas constructores de las pirámides, otra la de los mayas milperos.

Barrera Vásquez considera que, en términos lingüísticos y somáticos, los indígenas actuales de Yucatán son *mayas*, pero no poseen *cultura maya*. Son de “cultura milpera”, heredada de los pre-mayas del siglo V. Como figura pública que era, Barrera Vásquez publicó en la prensa una nota con estas ideas con un título provocador: “La cultura maya es patrimonio de los pueblos mayas, pero no todo pueblo maya ha tenido cultura maya”

(1942). En esta nota escribió que “la cultura maya cesó, pero el pueblo maya milpero continuó con su propia cultura y así continúa hasta hoy. La cultura maya es un incidente en la historia del pueblo maya de Yucatán” (Barrera Vásquez 1986:30). Aseveraciones polémicas. Y las respuestas no esperaron mucho tiempo. Una de ellas corrió a cargo del intelectual y escritor José Díaz-Bolio, defensor de la tesis de la continuidad.

Díaz-Bolio comienza su crítica declarando que “Da motivo a este breve estudio sobre la relación entre mayas antiguos y modernos, la opinión, bastante generalizada en el propio Yucatán, de que los actuales mayas no son los descendientes de aquellos que levantaron la cultura del Mayab” (Díaz-Bolio 1942:5). Por una parte, esta nota nos sugiere que la opinión generalizada en Yucatán era que no había continuidad entre mayas antiguos y modernos. Pero nos interesa particularmente que Díaz-Bolio atribuía a los escritos de Barrera Vásquez (a los que intenta refutar) parte de la responsabilidad de esta situación.

De acuerdo con Díaz-Bolio, el argumento de Barrera Vásquez era que la milpa de los mayas actuales constituye precisamente la razón por la que estos no son descendientes de los mayas antiguos. Ante una división del trabajo entre un sector agricultor, milpero, y una élite teocrática, había una gran diferencia cultural. La última clase pereció, y la primera, al seguir practicando la milpa, nunca pudo desarrollar la alta cultura maya. Había una oposición entre milpa y arte. Resulta interesante que Barrera Vásquez argumentara que, justo por la milpa, los mayas no pudieran desarrollar una elaborada vida espiritual ya que, como veremos más adelante, bajo concepciones contemporáneas, la milpa va a ser uno de los *topos* privilegiados de la reproducción de la vida espiritual, del núcleo duro, de la matriz cultural de los mayas desde tiempos prehispánicos; es decir, un *locus* predilecto de la tesis de la continuidad. En oposición a Barrera Vásquez, Díaz-Bolio (1942:7) argumentó que el maíz “produce, sucesivamente: vida agrícola, sedentaria, culta, artística y por ende, espiritual”.

A diferencia de la discusión entre Stephens y Sierra, la de Barrera y Díaz-Bolio sí fue en persona. Ante las críticas del segundo, el filólogo respondía en una plática: “Estos mayas de las casas de paja (no) son los mismos que levantaron estos monumentos. Estos, siempre han vivido así” (Barrera en Díaz-Bolio 1942:13). Junto a la oposición de milpa y arte encontramos otra: casas de paja y monumentos (arqueológicos). Para Díaz-Bolio, los actuales mayas sí son los descendientes de los antiguos Xiu, para lo cual se basa, entre otras



pruebas, precisamente en las profecías contenidas en los *Chilam Balam* estudiados por Barrera Vásquez.<sup>30</sup> Sin embargo, al igual que Stephens, Díaz-Bolio consideraba que los mayas actuales, descendientes de los antiguos sacerdotes mayas, *decayeron* a lo largo de la historia: “el sacerdocio como minoría se extinguió de hambre; o bien, los que quedaron, decayeron y ‘la casta sacerdotal se mezcló con la plebeya y al acontecer la conquista ya sólo quedaban unos cuantos exponentes de su existencia’” (Díaz-Bolio 1942:18). Nuevamente, la tesis de la continuidad no excluye decadencias ni degeneraciones. Y la prueba definitiva de la continuidad es, para Díaz-Bolio, que fray Diego de Landa “afirma que el pueblo conocido por él fue el mismo que levantó los monumentos mayas”; y “Landa es la autoridad, e interpretándolo, encontramos la más fuerte base para refutar a los que niegan —*motu proprio*— que los actuales mayas de Yucatán no descienden de aquellos que en la antigüedad levantaron la cultura del mismo nombre” (Díaz-Bolio 1942:20).

En estas discusiones encontramos varios elementos que me interesa destacar: primero, que la tesis de la discontinuidad no necesariamente implica juicios de valor negativos, ya que, a diferencia de Sierra O’Reilly, Redfield y Barrera Vásquez no demuestran desprecio hacia la población indígena contemporánea ni hablan de ella como una raza degenerada; segundo, que la discusión sobre la descendencia se inserta en nuevos contextos políticos, tales como la expansión (política y académica) de los Estados Unidos, los procesos de construcción de identidad regional y las políticas indigenista y programas de desarrollo dirigidos hacia la población indígena<sup>31</sup>; tercero, la discusión también se formula en nuevas tramas conceptuales, en este caso, de las ciencias antropológicas, a partir de las cuales a la categoría de *mayas* se le agregaron nuevas imágenes: además de la de los misteriosos antiguos constructores de pirámides, se le asocia con el arte, mientras que los indios contemporáneos, los *mestizos*, son conceptualizados como campesinos folk y milperos en vías de progreso, concepción que cobra sentido en el contexto político antes señalado.

<sup>30</sup> Otras de las pruebas de continuidad que Díaz-Bolio ofrecía para esgrimir su argumento en contra de Barrera Vásquez son: que el maíz y la milpa no contradicen el arte ya que, de hecho, el vestido y el aseo de los mayas milperos actuales constituyen para él una forma de arte heredada desde los antiguos mayas; la unidad lingüística; las casas de paja; la decoración; entre otros.

<sup>31</sup> Sobre la concepción de la antropología aplicada de Barrera Vásquez así como los diversos programas y proyectos dirigidos hacia la población indígena que desarrolló remito a Llanes (2009).

#### 1.4. La tesis de la continuidad como recurso de reivindicación étnica

Como ha observado la antropóloga yucateca Ella Fanny Quintal, hasta la década de los ochenta del siglo XX, la antropología sobre Yucatán estuvo marcada por “un enfoque que combina economía, sociología e historia y relativamente poca antropología” (Quintal 2002:228). Sin embargo, ya desde la década de los setenta —advierte Quintal (2002:228)—, los antropólogos Alicia Barabas y Miguel Alberto Bartolomé se interesaron “en la población indígena de la Península *qua* mayas y no como lo hacía la línea de investigación imperante, en tanto campesinos”. En efecto, fueron Barabas y Bartolomé quienes no solamente se interesaron en los *mayas* (ya no en indios o en campesinos *folk*), sino quienes también se preocuparon por “el derecho de los *descendientes* de las sociedades originales de América a la diferencia y a luchar y a resistir en contra de las imposiciones del colonialismo interno” (Quintal 2002:228). Es decir, plantearon también la tesis de la continuidad entre los mayas antiguos y los contemporáneos. Una obra que ilustra esta concepción es *La dinámica social de los mayas de Yucatán* de Miguel Bartolomé, publicada en 1988, en donde argumenta que los *jmeno'ob* (los chamanes mayas) son el principal elemento de continuidad y resistencia cultural e ideológica entre los mayas de Yucatán y los principales defensores de su conciencia social. De acuerdo con este antropólogo argentino, en Yucatán encontramos “una cultura cuya vida contemporánea se basa [...] en una tradición de milenios que hacía imposible olvidar su alta profundidad histórica” (Bartolomé 1988:15).

Al inicio de *La dinámica social*, Bartolomé revisa distintos trabajos antropológicos y sociológicos sobre Yucatán y reconoce y destaca el problema de la continuidad y discontinuidad entre los mayas antiguos y contemporáneos. Al respecto, escribe: “con pocas excepciones las monografías [sobre los mayas de Yucatán] brindan un panorama del cual se desprendería que los únicos mayas son los del pasado y no los del presente: ahora sólo hay ‘campesinos’” (Bartolomé 1988:29. N. 16). Al igual que Díaz-Bolio y otros antes que él, Bartolomé percibe que no se trata únicamente de un problema de las ciencias sociales, sino también de una cuestión política e ideológica más amplia:

en el ámbito social peninsular contemporáneo —escribe Bartolomé (1988:30-31)—, los grupos económica y socialmente privilegiados consideran a los nativos como una ‘raza degenerada’, cuya relación con los grandes arquitectos mayas se ha perdido totalmente. Esta ideología clasista, etnocéntrica y discriminatoria es la que ha llegado hasta el presente, buscando estigmatizar al colonizado, para lograr que éste vea en su propia identidad la

causa de su papel social subordinador.

Y para esta situación ofrece una explicación: los colonizadores y dominantes han intentado deshistorizar a los mayas colonizados, negándoles su historia, y esto ha impactado en la manera en que los mismos mayas se ven a sí mismos. La tesis de la discontinuidad, la disociación entre los antiguos constructores de pirámides y los indios contemporáneos, o entre mayas pretéritos y presentes, entre *mayas* y *mestizos*, es para Bartolomé un producto del colonialismo externo e interno. Por ejemplo, refiere a Justo Sierra O'Reilly: "A mediados del siglo XIX la voluntad de deshistorizar al colonizado llegaba a tales niveles, que uno de los más ilustres ensayistas yucatecos, Justo Sierra O'Reilly, negaba que la población maya fuera descendiente de los constructores de Uxmal, Chichén Itzá, Kabah, y de los cientos de monumentos que atestiguan el pasado de la cultura" (Bartolomé 1988:30).<sup>32</sup>

¿Qué pruebas de la tesis de la continuidad entre antiguos y contemporáneos ofrece Bartolomé? En realidad son diversas: "la vigencia del idioma, de ciertas pautas culturales, de algunos rasgos materiales y, fundamentalmente, de una conciencia social específica" (Bartolomé 1988:19). Pero todos estos elementos se alimentan de un factor fundamental, del "mantenimiento de una conciencia social" (Bartolomé 1988:20), de una "matriz cultural" que se expresa particularmente en la "institución chamánico-sacerdotal maya", es decir, los *jmeno'ob*. Este elemento del "sistema religioso prehispánico" es el que "expresa mejor la continuidad reestructurada y reelaborada de la cultura" (Bartolomé 1988:32-33). Así, los *jmeno'ob*, los rituales que conducen, como el *jetzmek*, devienen en "actos de resistencia" (Díaz 2002), en elementos constitutivos de una "cultura de la resistencia" que fortalecen la idea, marcadamente comunitarista, de una unidad cultural y social: *los mayas*.

En este orden de ideas, para Bartolomé, "los colonizados fueron forzados a dejar de ser *mayas* para pasar a ser "*indios*", a quienes su herencia cultural les estaba negada y para quienes la vida política y económica se articulaba principalmente en función de su condición de colonizados" (Bartolomé 1988:23. Cursivas de R.LI.). Sin duda, es innegable el impacto del colonialismo en la concepción que se tiene sobre los indígenas de Yucatán.

---

<sup>32</sup> Pero cabe advertir que el colonialismo, ya sea en su forma externa o interna, no implica necesariamente la tesis de la discontinuidad. Un ejemplo notable de ello es el colonialismo externo encarnado en Stephens, ferviente defensor de la tesis de la continuidad.

Sin embargo, tengamos cuidado con las palabras. A partir de lo presentado en este capítulo, resulta problemático decir que los colonizados *dejaron de ser mayas*, pues en términos estrictos no lo eran anteriormente. La antropología de Bartolomé (pero también diversos movimientos indianistas) naturaliza la categoría de *maya*, la vuelve ahistórica y poco problemática, *mayaniza* a los indígenas de la península para posteriormente denunciar una *desmayanización*.

La obra de Bartolomé, sus postulados sobre la continuidad entre mayas antiguos y contemporáneos, ha tenido un impacto considerable en la producción antropológica sobre los mayas de Yucatán de las últimas dos décadas así como, de manera directa o indirecta, en los movimientos de reivindicación de la cultura maya. Es decir, ha ejercido un “efecto de teoría” (Bourdieu 1988). Un elemento importante a destacar es que a diferencia de etapas anteriores, la tesis de la continuidad es formulada ahora sin elementos de degeneración o de decadencia: se trata ante todo de la continuidad de una tradición de valor positivo. La tesis de la continuidad se impregna ahora de juicios de valor positivos. Los actuales ya no son indios degenerados o campesinos folk que sólo ven hacia la modernidad y el progreso, sino también se interesan en mantener el valor de su tradición. En ocasiones, incluso, no se oponen ya tradición y modernidad. Un ejemplo de esta concepción lo encontramos en un libro reciente sobre identidad maya: “nosotros planteamos que no existe una ruptura entre tradición y modernidad sino una *continuidad* donde los elementos que integran la tradición son actualizados para enfrentar el cambio social y la modernidad” (Guzmán 2005:101. Cursivas de R.Ll.).

Con respecto a la antropología contemporánea en Yucatán, la antropóloga Violeta Guzmán sostiene que una de las dos tendencias dominantes de “la nueva antropología yucateca” es aquella que “ha privilegiado el análisis de la cultura maya actual (Terán y Rasmussen, Michel Antochuw, Pérez Taylor), presentándolos [sic, se refiere a los mayas actuales, R.Ll.] como los *herederos de los mayas prehispánicos* que han logrado, en este largo proceso histórico, refuncionalizar muchos de los elementos culturales propios que al combinarlos con los provenientes de la sociedad dominante, les ha permitido seguir existiendo como parte de la cultura maya” (Guzmán 2005:109-110. Cursivas de R.Ll.). Ahora, los *locus* privilegiados de la continuidad van a ser, a diferencia de lo postulado por Barrera Vásquez, la milpa y los rituales alrededor de ella, así como los *jmemo'ob* dirigentes

de rituales.

Entre los movimientos indios también encontramos la formulación y defensa de la tesis de la continuidad. Por ejemplo, uno de los intelectuales mayas más activos, el etnolingüista Bartolomé Alonzo (1993), sostiene la hipótesis de que

el pueblo maya tiene una historia propia, interferida y negada a partir de la dominación colonial, pero nunca cancelada. Su cultura, como producto de dicha historia, se ha mantenido viva a pesar de la dominación, y sigue siendo el fundamento de la vida individual y colectiva de sus miembros, sin negar que ha recibido serias influencias de la cultura occidental (Alonzo 1993:37).

Al igual que Miguel Bartolomé, Alonzo atribuye al colonialismo interno la persistencia de la tesis de la discontinuidad, ya que la historia nacional oficial ha desconsiderado la historia de las poblaciones indígenas del país. De ahí que resulte

preciso decir que la historia nacional se interpreta y enseña de manera fragmentaria y tendenciosa, pues en ella se soslaya una solución de continuidad entre el pasado prehispánico y la presencia de los pueblos indígenas, impidiendo una visión global y coherente de la misma, pues se tiene la impresión de que la historia de México se inicia con la llegada de los españoles, con la que supuestamente se cancela el pasado indígena, que se distorsiona y manipula, recurriendo a él sólo cuando es útil para justificar la historia de la dominación (Alonzo 1993:39).

Por lo tanto, propone Alonzo, una tarea clave del movimiento de resistencia maya a la dominación colonial es la *recuperación* de la historia de los mayas reinterpretada a partir de la tesis de la continuidad. Por lo tanto, en el texto aquí revisado, el etnolingüista escribe que “se pondrá énfasis en la historia particular del pueblo maya peninsular, abarcando desde el pasado prehispánico hasta la actualidad, con la finalidad de mostrar su *continuidad* y tener una visión amplia y coherente de sus luchas de resistencia ante el proceso de dominación colonial” (Alonzo 1993:43). Aquí, la tesis de la continuidad sirve para plantear un “proyecto histórico del pueblo maya”. Si la tesis de la discontinuidad de carácter colonialista negaba el derecho a la diferencia, la tesis de la continuidad va a ser un recurso precioso para afirmar dicho derecho.

Así, la tesis de la continuidad comienza a funcionar como un instrumento de lucha política, como un recurso a controlar para las reivindicaciones étnicas. Y, desde luego, no son sólo los movimientos indios los que plantean la tesis de la continuidad. Además de los antropólogos y otros científicos sociales simpatizantes de estos movimientos, la legislación internacional en torno a los derechos de los pueblos indígenas y tribales, como el célebre

Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, también descansa en la tesis de la continuidad. Si bien dicho convenio no define necesariamente a los pueblos indígenas, los criterios para describir a los pueblos que pretende proteger sí implican la tesis de la continuidad. Por ejemplo, uno de sus criterios es que son pueblos indígenas “por el hecho de *descender* de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, *conservan* todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas” (C169. Cursivas de R.LI.). Asimismo, la legislación en materia de derechos y cultura maya en Yucatán se basa en gran medida en el Convenio 169 y, por lo tanto, también se apoya en la tesis de la continuidad.

Podemos apreciar ahora por lo menos tres transformaciones importantes en la tesis de la continuidad: la primera es que se enmarca en nuevas tramas conceptuales de las ciencias sociales inspiradas por los movimientos anticoloniales así como en enfoques simbólicos sobre la cultura y los rituales; en segundo término se articula con proyectos políticos y demandas de los pueblos indígenas así como con posiciones filosóficas “comunitaristas” (ver Mulhall y Swift 1996), de reconocimiento (ver Taylor 2009) y de derecho a la diferencia (ver Wade 2000; Young 1989); por último, la tesis de la continuidad adquiere una positividad y se considera a la tesis de la discontinuidad como un producto del colonialismo, por lo que se le atribuyen valores negativos. A partir de la conjunción de estas tres transformaciones la tesis de la continuidad resulta un elemento constitutivo en el proceso de *mayanización* de los *mestizos* yucatecos.

Sin embargo, en años recientes, la tesis de la continuidad también ha sido desafiada por diversos actores, entre ellos etnohistoriadores, antropólogos y otros interesados en la cultura maya. No me detengo en los usos contemporáneos de la tesis de la continuidad ni tampoco en sus detractores, pues sobre esto versará el siguiente capítulo.

### *1.5. Continuidades, discontinuidades; asociaciones, disociaciones; peligros de las tesis*

A partir de las discusiones anteriores hemos visto cómo se han formulado las tesis de la continuidad y de la discontinuidad de distintas maneras y con diferentes implicaciones en diversos campos y arenas. Como mencioné al inicio de este capítulo, en un plano abstracto,

las tesis de la continuidad y de la discontinuidad no conllevan necesariamente juicios de valor, no son necesariamente de carácter normativo. Sin embargo, en su dimensión concreta e histórica, han estado saturadas de juicios de valor y enmarcadas en distintas tramas conceptuales y relaciones de saber y poder. En el caso de Stephens, la tesis de la continuidad no conllevaba necesariamente juicios de valor positivos en torno a la población india contemporánea, pues la consideraba una versión decaída de la antigua, como indios dóciles que bien servían a las tareas del explorador norteamericano. Por su parte, la tesis de la discontinuidad defendida por Sierra O'Reilly estaba cargada de fuertes juicios de valor negativos sobre la población india contemporánea; incluso, la tesis de la discontinuidad se articulaba con intereses de exterminio de la población india. En cambio, tanto en Redfield como en Barrera Vásquez, la tesis de la discontinuidad no implicaba juicios de valor negativos en torno a la población indígena contemporánea, mientras que para Díaz-Bolio, la tesis de la continuidad sí considera a la población maya moderna como una versión decaída de la antigua, si bien conserva atributos positivos como el arte de la limpieza. Es hasta fechas más recientes que la tesis de la continuidad ha sido formulada a partir de una valoración enfáticamente positiva y que se ha convertido en un recurso importante de reivindicación étnica, como en los trabajos de Bartolomé y Alonzo.

Podemos apreciar entonces diversos cambios en la discusión en torno al problema de la continuidad y discontinuidad entre mayas antiguos y contemporáneos. Los actores involucrados, así como los contextos políticos y las tramas conceptuales, han cambiado. De viajeros, exploradores y escritores e intelectuales, encontramos posteriormente antropólogos y otros científicos sociales así como intelectuales indígenas y órganos internacionales. No se trata de una historia de sustituciones: viejos actores permanecen, nuevos se suman. No obstante, las *autoridades* en el saber en torno al problema sí han mutado. La ciencia y los instrumentos legales comienzan a tener un mayor peso y a fungir como recursos a controlar por diversos actores. Las pruebas para "comprobar" las tesis también han cambiando. Desde el recurso en el siglo XIX a las semejanzas físicas y arquitectónicas entre los constructores de pirámides y los indios actuales, los relatos de libros como los *Chilam Balam*, hasta la comparación de la etnografía contemporánea con la etnohistoria y la arqueología en los siglos XX y XXI. Y, desde luego, los marcos políticos e ideológicos se han transformado: desde el expansionismo norteamericano, la construcción

de la identidad regional de Yucatán, el proyecto de conformación de la nación mexicana hasta el auge del multiculturalismo. Todas estas pruebas de continuidad o discontinuidad están inmersas en distintos saberes en torno a los *mayas* y *mestizos*.

Ahora, cabe preguntarnos una cuestión fundamental para terminar este capítulo. ¿Podemos sostener que estas representaciones sobre mayas antiguos y contemporáneos son todas, a decir de Guzmán (2005:111), “identidad[es] estereotipada[s] proclive[s] a la sumisión y la pasividad ante la dominación”? Me parece que no. En las discusiones y enfrentamientos entre las tesis de la continuidad y la discontinuidad nos encontramos también con disociaciones y asociaciones entre diversas imágenes sobre los *mayas*. Me explico.

Me parece que obras como las de Stephens y Redfield van más allá de ser eventos originarios en la “invención” de la civilización y la cultura maya, como ha señalado Quetzil Castañeda (1996:109 y ss.). Con sus obras no sólo se ha gestado el “museo de la cultura maya”, inscrito con tropos de “ciudades perdidas”, “misterio” (caso de Stephens) y “progreso” (caso de Redfield) y que ha guiado la *episteme* de los estudios sobre los mayas así como las imágenes turísticas e imaginarios de los turistas que visitan la región (Castañeda 1996). En las discusiones con sus interlocutores también se han producido disociaciones y asociaciones de diversa índole entre los mayas antiguos y los mayas contemporáneos, entre *mayas* y *mestizos*.

En el caso de la discusión entre Stephens y Sierra, encontramos una disociación entre los antiguos constructores de pirámides (que después representarían la categoría de *civilización maya* o la *cultura* técnicamente llamada *maya*) y los indios contemporáneos (que después serían representados como campesinos folk, mayas milperos y posteriormente como mestizos e indígenas). La imagen sobre la primera entidad, por lo general, ha sido positiva, epitomizada con adjetivos de grandeza. La segunda imagen es la que ha sido formulada, como observa Guzmán, a partir de imágenes de sumisión y pasividad ante la dominación, aunque no siempre (Stephens sí representaba a los indios como dóciles, pero Sierra O'Reilly como bárbaros belicosos). Así, junto con la invención de lo *maya*, también se reformuló la categoría de indios (o *mestizos*). El museo de la cultura maya continúa siendo una máquina productora de tropos de misterio sobre la primera entidad, pero sobre la segunda entidad, sobre lo *mestizo*, se siguen “citando” discursos racistas decimonónicos,



como ha observado Iturriaga (2010; 2011).

Y del mismo modo que Castañeda (1996) argumentó que el museo de la cultura maya funciona, en términos de Foucault, como un poder-saber, la otra categoría, la de indios, la de *mestizos*, también implica un poder-saber. Las categorías étnicas no son naturales, su carácter histórico está preñado de relaciones de saber-poder con efectos múltiples (Foucault 1980; 2009:120 y ss.). Por ejemplo, el argumento de Stephens de que los indios contemporáneos carecen de tradiciones sobre las ruinas e incluso son *indiferentes* a ellas, justifica la apropiación patrimonial por parte del viajero norteamericano.<sup>33</sup> Por otra parte, la caracterización de Sierra de los indios como bárbaros, no civilizados, justifica la asimilación de estos, una asimilación que, como diversos estudios sobre el indigenismo han mostrado, no buscaba realmente una “feliz fusión de razas” (a propósito de una desatinada frase de Manuel Gamio [1982:13] sobre la población de Yucatán), sino que los indios se desindianicen.<sup>34</sup> O bien, también podía justificar la reacción violenta hacia estos indios bárbaros como respuesta a su sublevación en la denominada “guerra de castas”.

Por otra parte, Redfield y Barrera Vásquez también produjeron disociaciones, entre los *mayas antiguos, arqueológicos, la cultura técnicamente llamada maya*, y los contemporáneos campesinos folk y mayas milperos. En este momento ya comienza a usarse con mayor frecuencia la categoría maya, prácticamente ausente en la discusión entre Stephens y Sierra. Resulta interesante constatar que en esta disociación intervenían intereses disciplinarios diferentes: Redfield legitimaba una antropología sociocultural del presente, distinta de la arqueología mayista, mientras que Barrera Vásquez trabajaba en una antropología integral, de marcada vocación boasiana. Como ha observado Castañeda, el progreso de los folk contemporáneos estudiados por Redfield iba muy acorde al discurso de la Carnegie. Por otro lado, la concepción sobre los mayas milperos que tenía Barrera Vásquez estaba articulada con sus políticas indigenistas. Díaz-Bolio, en cambio, asoció ambas categorías, como un primer elemento de reivindicación de la historia regional, no de

<sup>33</sup> Sobre el argumento de Stephens acerca de la indiferencia de los indios, véase el sugerente artículo de Jennifer Roberts (2000). Lo cierto es que Stephens compró algunas propiedades en América Central y también reunió artefactos que fueron exhibidos en Nueva York. Sobre la colección proporcionada por Stephens, véase Sellen y Lowe (2009:4-5). Asimismo, considérese la apreciación de Fernández (1959:123) sobre la apropiación de Stephens sobre el arte americano, de manera tal que “el pasado indígena maya comienza a ser planteado como pasado norteamericano”.

<sup>34</sup> Véase, desde luego, el *México profundo* de Guillermo Bonfil (2005) como uno de los análisis más lúcidos de este proceso.

la población maya en sí misma.

Es sólo en el tercer momento analizado que la tesis de la continuidad produce una asociación entre mayas antiguos y mayas contemporáneos, que los *mayas* y los *mestizos* resultan la misma entidad. La continuidad ya no es tanto una respuesta a la construcción de una historia regional, sino un instrumento de reivindicación étnica. Se enmarca en un nuevo campo político, en el de las luchas de reivindicación y de reconocimiento por la diferencia.

A manera de recapitulación, en este capítulo hemos visto: los cambios en las tesis de la continuidad y la discontinuidad, de los actores que las promulgan y defienden, de los saberes y poderes que las sostienen y desafían, así como sus diversas implicaciones. He sostenido también que la tesis de la continuidad se ha constituido en un recurso de reivindicación étnica. Por último, he argumentado también que en las discusiones revisadas se han gestado distintas categorías sobre la población indígena de Yucatán, unas objeto de valoración, otras de desprecio. Ahora cabe preguntarse, ¿cómo los indígenas yucatecos, conocidos en buena parte de la región como *mestizos*, se han convertido en *mayas*?, ¿qué sucede con los *mestizos* no *mayanizados*? Lo que sigue busca dar respuestas a dichas interrogantes.

## II. La mayanización de los mestizos yucatecos.

### Procesos de etnogénesis en Yucatán

#### 2.1. Introducción

En el capítulo anterior vimos que en las distintas discusiones sobre el problema de la continuidad y discontinuidad entre mayas antiguos y contemporáneos se gestó también una disociación entre dos categorías ideales: la de *maya*, que alude a lo antiguo, a hombres superiores, a soberbias ruinas, a hermosos monumentos, a un pueblo poderoso, antiguo y misterioso, a una grandiosa civilización, a un espacio utópico, a la ciencia arqueológica, al arte y al conocimiento; y la de *mestizo*, que refiere a los indios actuales, a una raza miserable, envilecida y degradada, a un pueblo degenerado, a indios tranquilos y dóciles (pero enemigos del trabajo y sumergidos en vicios como la ebriedad), a bárbaros y fieros, a una arcadía, a una cultura folk y milpera. También vimos que, en el marco de dichas discusiones, los indígenas de la península que hoy denominamos “mayas” no siempre han sido considerado tales; que las tesis de la continuidad y discontinuidad entre los mayas antiguos y contemporáneos han cambiado históricamente de acuerdo a las tramas conceptuales en las cuales se insertan, del mismo modo que la forma en que se establecen las pruebas de continuidad y de discontinuidad han variado históricamente; que ninguna de las tesis implica, por sí misma, juicios de valor, pero que en la actualidad la tesis de la continuidad funciona como un importante recurso de reivindicación étnica.

Con base en lo anterior, el objetivo de este capítulo es analizar el proceso por medio del cual determinados actores etiquetados (por ellos mismos y por otros) dentro de la categoría *mestizo* pasan a identificarse con la categoría *maya*. Es decir, indagar sobre el proceso de *mayanización* de los *mestizos* yucatecos. Pero antes de proceder, son necesarias algunas advertencias.

Diversos estudiosos han constatado etnográficamente que parte considerable de la población indígena en Yucatán no se identifica como “maya” sino como “mestizo”, o bien, como “campesino”, “mayero” (si habla la lengua maya) o como miembro de su comunidad de origen (Gabbert 2004; Gutiérrez-Estévez 1992; Hervik 1999; Mossbrucker 1992; Quintal 2005). Y no sólo los mestizos yucatecos no se reconocen a sí mismos como mayas,

sino que, acaso por influencia de las discusiones revisadas en el capítulo pasado, y como también ha apuntado particularmente Gutiérrez-Estévez (1992), ven a los mayas como “otros”. Ante esta constatación inmediatamente emerge un caudal de preguntas. ¿Acaso el término *mestizo* es el término impuesto por la sociedad dominante?, ¿el término *mestizo* desplazó al de *maya* como una forma de identificación de la población indígena?, ¿el proceso de *mayanización* de los *mestizos* puede entenderse como una reivindicación del nombre propio u original, así como los eskimales se reivindican como *inuit*, los bosquimanos como *san*, los tarahumaras como *rarámuri* y los tarascos como *purépechas*?, ¿se trata, para decirlo con palabras de Adam Kuper (2003), de un “retorno del nativo”? Me parece que no. Y que la lógica de argumentación que se encuentra detrás de este tipo de proposiciones podemos caracterizarla como el “argumento de la revitalización étnica”, un vértigo argumental ante el que propongo ofrecer una alternativa analítica.

¿En qué consiste el argumento de la revitalización étnica? Éste postula que las identidades étnicas actuales son el resurgimiento, renacimiento o el despertar de identidades que ya existían en tiempos pasados (en ocasiones tiempos muy remotos), pero que en determinado momento fueron negadas, ocultadas o reprimidas. Es sólo ante condiciones más recientes que, parafraseando a Ernest Gellner (2008:125), dichas identidades despiertan sobresaltadas por el precioso beso de un príncipe azul, dejando atrás el largo período de sueño. A la luz de este argumento, la identidad étnica maya contemporánea sería el despertar de una adormecida identidad preexistente en tiempos prehispánicos.

No niego que el argumento de la revitalización étnica nos pueda explicar algunos casos de etnicidad contemporánea, pero sí sostengo que no nos explica la etnicidad maya en Yucatán, es decir, el proceso de *mayanización* de los *mestizos* yucatecos. ¿Qué argumento ofrezco a cambio? Lo esbozo a continuación. En primer lugar, sostengo que el proceso de *mayanización* de los *mestizos* yucatecos es un fenómeno en esencia contemporáneo (especialmente de los siglos XX y XXI), no el despertar de un fenómeno antiguo. Segundo, que para dicho proceso de etnogénesis han sido necesarios tanto la conformación de un “capital identitario” (Thies y Kaltmeier 2009) como la manifestación *performativa* de éste. Y, como todo proceso de construcción de identidades, éste siempre ocurre en la relación con otros. En seguida abundaré sobre estas cuestiones.

De este modo, el presente capítulo está organizado de la siguiente manera. Primero me detengo en las ideas de capital identitario y de performance para explicar el proceso de mayanización. Mi argumento deberá entenderse siempre en diálogo y crítica con el de la revitalización étnica, por lo que, en un segundo apartado, abordo el tema de la falta de una conciencia e identidad étnica en el momento de la conquista española en el siglo XVI y de las formas de identificación de los locales. En la tercera sección planteo el problema de las categorías étnicas en Yucatán y su relación con procesos políticos y económicos que han tenido impacto en la región y en los procesos de construcción identitarios. En el último apartado analizo la emergencia de actores que, a partir de cierto capital identitario manifiestan de manera performativa su *mayanidad*. Es decir, cómo estos *mestizos* se convirtieron en *mayas*.

## 2.2. Interludio teórico. Sobre el capital identitario y sus expresiones performativas

En un trabajo reciente, Sebastian Thies y Olaf Kaltmeier (2009) han elaborado una sugerente propuesta a partir de la teoría de los campos de Pierre Bourdieu, así como de enfoques constructivistas, postestructurales y poscoloniales, para abordar las actuales y diversas manifestaciones identitarias, las políticas de identidad y sus vínculos con procesos de transnacionalización. Uno de los conceptos centrales de su propuesta es el de “capital identitario”, el cual fusiona los conceptos de Bourdieu de capital cultural, social y simbólico, de modo que incluye tanto educación, lenguaje, pertenencia emocional, hábitos, aptitudes, actitudes, bienes culturales y títulos (como elementos de capital cultural, tanto incorporado, objetivado e institucionalizado), redes sociales, pertenencia institucional, organización política (como constitutivos del capital social) y prestigio (en tanto capital simbólico) (ver también Bourdieu 1986). A diferencia del capital económico, el capital identitario —argumentan Thies y Kaltmeier (2009:5-6)—, no obedece a la *lógica de la escasez*, sino que funciona como una suerte de crédito por medio de los cuales ciertos actores reciben reconocimiento y poder de su entorno social, por lo que se asemeja más al capital simbólico.

Destaco tres aspectos más de la noción de capital identitario elaborada por Thies y Kaltmeier. Primero, de acuerdo con la teoría de Bourdieu, este capital identitario puede traducirse en capital económico, capital político y otros capitales. En este sentido, como un

segundo punto, el capital identitario puede ser empleado estratégicamente en las diversas luchas de los campos. Y tercero, que para que este capital sea visible, tiene que ser manifestado de manera performativa, ya que es a través de la dimensión performativa, de la dramatización en discursos, narraciones, ritualizaciones, canciones y símbolos, que mostramos a los demás quiénes somos, o al menos quiénes queremos ser (Thies y Kaltmeier 2009:6; ver también Díaz 2008). De esta forma, la etnicidad maya no es una reminiscencia (ni mucho menos una esencia) de un período antiguo, sino un producto moderno que se expresa de manera performativa. Acaso sea justo esta dimensión performativa que, a través de sus narrativas sobre la continuidad y la descendencia, provoquen la ilusión de que la identidad étnica maya es un fenómeno antiguo que actualmente resurge, tal como lo postula el argumento de la revitalización étnica.

Con todo, me parece que la noción de capital identitario, o su uso en esta investigación, requiere algunas precisiones teóricas. Para ello recurro a la teoría del poder social de Richard Adams y a la teoría del control cultural de Guillermo Bonfil. Después relacionaré con mayor detenimiento estas consideraciones con el tema del performance.

La teoría del poder social de Adams tiene como uno de sus puntos nodales la distinción entre “control” y “poder”. El control es una actividad física que se ejerce sobre recursos energéticos y elementos del ambiente, mientras que el poder es una relación social entre al menos dos actores que se basa en el control de recursos significativos. Por lo tanto, el poder:

es aquel aspecto de las relaciones sociales que indica la igualdad relativa de los actores o unidades de operación; deriva del control relativo ejercido por cada actor o unidad sobre los elementos del ambiente que interesa a los participantes. Por lo tanto, es un fenómeno sociopsicológico, mientras que el control es un fenómeno físico (Adams 1983:26).

Subrayo, como también lo hiciera Edmund Leach (en Adams 1983:21), que los recursos tienen que ser culturalmente significativos (“evaluados culturalmente”, decía Leach), tienen que ser “parte del ambiente significativo de otro actor” (Adams 1983:29).<sup>35</sup> Así, el control de una determinada arma como recurso sólo servirá para ejercer poder ahí donde dicha

---

<sup>35</sup> El propio Adams (1983:28. Cursivas de R.LI.) abunda: “*todo lo que existe en el ambiente es una forma de energía*, el control sobre los elementos del ambiente debe poderse medir teóricamente en términos de energía, o de flujos de energía. Por supuesto, *algunas formas de la energía son más importantes*: las relacionadas específicamente con la subsistencia de la sociedad, los recursos básicos, los medios de producción. Pero dado que *las sociedades definirán en forma diferente lo que sea importante en el ambiente*, no resulta fácil trazar una lista formal de elementos que tengan una importancia igual y común para todas las sociedades”.

arma tenga importancia en términos culturales. Lo mismo podemos decir del conocimiento, del dinero, del agua y de cualquier otro recurso.

Otro elemento heurístico de la teoría de Adams es que, a partir de la distinción que hace entre control y poder, es posible dilucidar diversas formas de ejercicio del poder: puede ser un poder independiente, cuando quien ejerce el poder también tiene el control sobre los recursos significativos, o formas de poder dependiente, cuando las tomas de decisiones se derivan, asignan o delegan de un actor a otro (Adams 1983:55-61).

La consideración de Adams sobre el aspecto cultural de los recursos, el que sean significativos en la interacción social, me parece sumamente sugerente, pero también nos plantea problemáticas, especialmente en contextos de interacciones marcadamente interculturales, ya que lo que puede ser un recurso significativo para un determinado actor, puede no serlo para el otro. Por ejemplo, en su magnífica etnografía sobre la segregación racial y la pobreza en Harlem, Philippe Bourgois (2010) muestra cómo los recursos significativos (en forma de capital cultural) controlados por los vendedores de crack, les sirven a éstos para ejercer poder en la “cultura de la calle”. Pero dichos recursos no son significativos ni sirven para ejercer poder en el ámbito de la economía legal de Nueva York. Es en este punto donde puede resultar útil la teoría del control cultural de Bonfil, teoría que, por lo demás, ha servido de inspiración a diversos estudios sobre identidades étnicas en México, incluyendo la maya (Leirana 2001; Iturriaga 2004).

Los dos elementos centrales de la teoría del control cultural de Bonfil son: 1) los elementos culturales (materiales, de organización, de conocimiento, simbólicos y emotivos) y 2) las decisiones que se toman sobre los elementos culturales. Tanto los elementos culturales como las decisiones pueden ser *propias* o *ajenas* al grupo.<sup>36</sup> De la combinación de estas cuatro variables resultan cuatro posibles formas culturales: cultura autónoma, cultura apropiada, cultura enajenada y cultura impuesta.<sup>37</sup> Este es el nivel sistémico de la

---

<sup>36</sup> Una advertencia con respecto a la noción de “grupo” en la teoría de Bonfil. Debemos ser precavidos en no sucumbir en el comunitarismo y asumir que todo grupo es homogéneo. Si bien Bonfil analizó con lucidez las relaciones de poder y dominación entre indios y no indios (y los desindianizados), no hizo lo mismo al interior de los propios pueblos indígenas. En este sentido, en esta investigación se toman en cuenta las relaciones y estructuras de poder en los grupos y los diversos actores que hablan en nombre de los grupos. Entre varias críticas al respecto, puede verse el trabajo de Benhabib (2006).

<sup>37</sup> A partir de las apreciaciones de Bonfil infero que “cultura” no es una entidad o un sustantivo (como la “cultura maya”), sino un aspecto de un determinado grupo. Por ello, un grupo, o una “cultura etnográfica” (para emplear los términos de Bonfil), se compondrá tanto de elementos culturales propios y ajenos, de elementos de cultura autónoma (por ejemplo, la preservación de prácticas curativas tradicionales) como de

teoría de Bonfil. En el nivel procesual encontramos tres procesos que provienen del grupo étnico, que son de resistencia, de apropiación y de innovación, y tres procesos procedentes del grupo dominante, los de imposición, supresión y enajenación. Por lo tanto, lo central es analizar si un determinado elemento cultural es propio o ajeno al grupo (si éste lo produjo o no) y cuál es la capacidad de decisión que tiene sobre él. En seguida se analizaría qué proceso ocurre a partir de la combinación de los dos elementos anteriores.

¿Cómo entender la teoría del control cultural de Bonfil en relación con la teoría del poder social de Adams? Advirtamos primero que, en una nota al pie, Bonfil marca su distancia con la teoría de Adams. Lo cito *in extenso*:

Es importante, al respecto, establecer la diferencia que existe entre la noción de “control social” que emplea Adams y la de “control cultural” tal como se propone aquí. Para Adams el control social se ejerce sobre flujos o formas de energía que existen en el entorno y que son culturalmente significativas; es, en esencia, una acción física que se traduce en relaciones sociales entre los actores que pueden ser de superordinación/subordinación, o de coordinación. El ejercicio, real o potencial, del control social sobre determinadas porciones de energía del ambiente, es la base del poder. El esquema de análisis que propone Adams se aplica tanto a las relaciones interpersonales como a las que se establecen entre grupos o unidades sociales de cualquier tipo. La cultura se presenta como un marco simbólico que da sentido al control social y a las relaciones de poder, sin embargo, los elementos sobre los que se ejerce el poder son entendidos siempre en términos de energía: se proponen como elementos físicos, materiales (formas de energía) y se distinguen de la cultura en tanto ésta sólo les da significado, esto es, los convierte en “culturalmente significativos”. En el esquema de control cultural, tal como aquí se plantea, los elementos o recursos materiales se entienden, en cambio, como componentes de la cultura, como elementos culturales en sí mismos, al margen de su condición de manifestaciones de energía —lo que, en última instancia y dado el carácter universal de la premisa según la cual todo es energía, poco ayuda para definir cierto tipo de elementos específicos, en este caso los elementos culturales. Por otra parte, la estructura de poder al interior de cada grupo es, según Adams, un objeto de análisis privilegiado cuando se pretende comprender la estructura social del grupo en cuestión; en el estudio de las relaciones interétnicas, las unidades que interactúan son los grupos étnicamente diferenciados y, por tanto, el análisis de las decisiones y del control cultural se debe situar a nivel de esas unidades y no de los individuos. Cf. Adams, 1975 (Bonfil 1988:14, n.8).

Lo primero que podemos proponer es que la cultura, en tanto que marco simbólico, no da sentido únicamente al control social y a las relaciones de poder, sino a los recursos energéticos mismos. Segundo, me parece que, sobre todo a partir de la obra de Leslie White, no hay razón para considerar a los elementos energéticos como no culturales. De hecho, argumenta White, son la base de la cultura. Pero, sobre todo, Adams no sólo

---

cultura impuesta (por ejemplo, el sistema de enseñanza escolar). Véase también, para una crítica al concepto de cultura como sustantivo y una propuesta de “lo cultural” como adjetivo, Appadurai (2001).



considera elementos “materiales”, sino también elementos que en el esquema de Bonfil podrían considerarse “simbólicos”, desde los símbolos mismos hasta los rituales (Adams 1983:41).

Así, teniendo en mente ambas teorías, me parece que debemos considerar tres aspectos más. Primero. Queda claro que lo central no es que un determinado elemento cultural sea propio o no, pero tampoco es suficiente analizar que el grupo en cuestión tenga capacidad de decisión sobre dicho elemento cultural, sino que ante todo que el elemento cultural o recurso sea *significativo* en la interacción intercultural. Es decir, siguiendo a Adams, debemos preguntarnos hasta qué punto un recurso energético es útil para la supervivencia de un grupo. Por ejemplo, una lengua indígena, como la maya, puede ser un elemento cultural propio de un determinado grupo y que éste tome las decisiones sobre dicho elemento. Pero será un elemento (capital) de reivindicación étnica no por el control (capacidad de decisión) que tenga de él el grupo, sino porque sea *significativo* para ambas partes de la interacción cultural, por ejemplo, en un contexto en el que se busque preservar y difundir las lenguas indígenas y se destine recursos para ello. En este sentido, también debe existir una estructura de oportunidades (como la destinación de recursos y financiamientos a los hablantes de lengua maya) para que la movilización sea posible.

El segundo aspecto es que la capacidad de decisión, propia o ajena, de la teoría de Bonfil, puede tener mayores capacidades heurísticas si se entiende en relación con estructuras de poder provenientes de la teoría de Adams. Es decir, no sólo importa la capacidad de decisión sobre un determinado elemento cultural, sino que dicha decisión se entienda en el marco del ejercicio independiente o dependiente (derivado, asignado o delegado) del poder. Se plantea entonces un problema, que abordaré más adelante: el ejercicio de poder dependiente, ¿puede considerarse como una decisión “propia”?

En este sentido, debemos advertir que si bien la teoría del control cultural de Bonfil implica tanto un análisis cultural (los elementos culturales) como social (la capacidad de decisión), me parece que los usos de la teoría se han orientado más hacia el análisis cultural, poniendo el énfasis, por ejemplo, en la persistencia de una matriz cultural de carácter prehispánico.<sup>38</sup> Lo anterior no resulta extraño en el ambiente académico

---

<sup>38</sup> Si bien el propio Bonfil considera que la cultura de los grupos indígenas no es inmutable, el uso del concepto de matriz cultural no deja de tener ciertos sesgos esencialistas. Atiéndase por ejemplo a la siguiente cita: “El patrimonio cultural heredado hoy por los mayas de la península de Yucatán tiene seguramente muy

antropológico en México, en donde la interpretación culturalista es la hegemónica (ver Krotz 2003; Pitarch 2007; Reygadas 2007). Considero que el énfasis en el análisis de las estructuras de poder pone el acento de nuevo en el análisis social a la par del cultural.

Un tercer aspecto a considerar es un elemento cultural de la teoría de Bonfil: el de organización, especialmente, el de las relaciones sociales de intermediación. El concepto de “intermediario” (*broker*) de Eric Wolf (1956) resulta a propósito útil. Wolf (1956) tenía como uno de sus principales intereses el estudio de las sociedades complejas. Para él, una nación no podía entenderse como la suma de sus comunidades locales, sino que había que entender los lazos que unen a los grupos sociales que operan en los distintos niveles de integración de un sistema. Por lo tanto, un actor privilegiado para el análisis es el “intermediario”, cuya función básica es relacionar a los actores orientados hacia la comunidad con los actores orientados hacia el nivel nacional. Es decir, media entre diferentes niveles de integración (Wolf 1956:1075-6). La posición de los intermediarios, nos dice Wolf (1956:1076), es como la de Jano: mira hacia dos direcciones al mismo tiempo y debe responder a los intereses de los dos grupos que media, lidiando con los conflictos que surgen de dichos intereses, pero nunca solucionándolos, ya que, al hacerlo, perdería sentido su existencia misma.

En el caso de México, la Revolución de 1910 rompió con la Hacienda como forma cultural y social y permitió una mayor movilidad geográfica y social, abriendo canales de relaciones entre las comunidades y el nivel nacional y permitiendo una nueva circulación de individuos y grupos en varios niveles (Wolf 1956:1071). Es en este marco que debemos entender la emergencia de distintos intermediarios, desde los líderes de sindicatos y de ejidos (ambos considerados por Wolf), pero también de indígenas que a través de la

---

pocos elementos concretos que hayan formado parte de la cultura maya en el momento de su cristalización como cultura autónoma, o más adelante, en la época de su esplendor precolonial. Muchos elementos culturales del patrimonio heredado actual no son de origen maya: han sido incorporados a lo largo del devenir histórico mediante el proceso de apropiación que definiremos más adelante. Con ese abigarrado conjunto de elementos culturales de diversos orígenes, articulados por la matriz cultural maya en diferentes momentos, se ha constituido un núcleo de cultura autónoma que es el contexto gracias al cual cada uno de esos elementos, independientemente de su historia particular, adquiere su especificidad como elemento cultural propio de los mayas” (Bonfil 1991:179). Bonfil reconoce cambios culturales, pero, ¿qué es la “matriz cultural maya” que articula los cambios culturales?, ¿acaso es la cultura de la elite maya prehispánica?, ¿la de los comuneros?, ¿la de los esclavos? Sin duda, el concepto de matriz cultural pasa por alto la heterogeneidad cultural así como las relaciones de poder en la sociedad.

educación y la movilidad geográfica han logrado ascender socialmente y fungir como intermediarios (López Santillán 2006; González Apodaca 2008).

Para sintetizar. El capital identitario se conforma a partir del control de recursos significativos, de elementos culturales que, ya sean propios o ajenos, son ante todo significativos en la interacción intercultural. Podemos pensar de nuevo en el ejemplo de la lengua. En el esquema de Bonfil, la lengua maya es un elemento cultural propio, pero será capitalizable en tanto sea un recurso significativo para los mismos actores y para actores que no hablen dicha lengua. Ahora podemos dar otro paso. Para que dicho capital pueda funcionar, necesita expresarse de manera performativa. Veamos.

Como ha observado Rodrigo Díaz Cruz (2008), la antropología de la performance, lejos de ser un tema completamente novedoso, cuenta con diversas fuentes de inspiración teórica que se remontan varias décadas atrás.<sup>39</sup> Una de ellas es la obra del filósofo de Oxford John L. Austin (1990), quien distinguió los enunciados performativos de los constataivos. A diferencia de estos últimos, los performativos no describen una acción, ellos mismos son acciones, *hacen cosas*. Por lo tanto, no se evalúan de acuerdo a un criterio de verdad, sino en términos de felicidad o infelicidad: es ante ciertas circunstancias que los enunciados performativos resultan felices y producen efectos.<sup>40</sup> Por su parte, el antropólogo Milton Singer (1959) empleó el término de “performances culturales” para referirse a cómo los contenidos de las tradiciones culturales se organizan y se transmiten a través de *media* específicos. Refiriéndose particularmente al caso de la India, Singer (1959:XIII) escribió que “los indios, y tal vez todos los pueblos, piensan a su cultura como encapsulada en tales *performances* discretas, que pueden ser exhibidas tanto para los extraños como a sí

---

<sup>39</sup> Del mismo modo, como han observado diversos especialistas, se trata de un término sumamente inestable y controvertido, que se ubica y desplaza en varias tramas conceptuales científicas, humanísticas y artísticas (ver Bell 1998; Madison y Hamera 2006).

<sup>40</sup> Bourdieu (2001) ha criticado a Austin el atribuir el poder de las palabras a “las propias palabras, es decir, allí donde este poder no está” (Bourdieu 2001:67). No obstante, Austin señala enfáticamente que no son las palabras en sí las que tienen poder performativo, sino que las circunstancias son constitutivas de su poder. Bourdieu repara luego en esto y contra-argumenta que “el análisis austiniano de las condiciones de validez y eficacia de los enunciados performativos resulta muy gris y pobre, sólo formalmente ingenioso” (Bourdieu 2001:73). En cambio, Bourdieu atribuye la eficacia de los performativos al poder simbólico: “El poder de las palabras reside en el hecho de que quien pronuncia no lo hace a título personal, ya que es sólo su ‘portador’: el portavoz autorizado sólo puede actuar por las palabras sobre otros agentes y, a través de su trabajo, sobre las cosas mismas, en la medida en que su palabra concentra el capital simbólico acumulado por el grupo que le ha otorgado ese mandato *y de cuyo poder está investido*” (Bourdieu 2001:69. *Cursivas en el original*).

mismos?”. ¿Acaso las performances encapsulan los contenidos del capital identitario? Me parece que no. Más bien, como observa Díaz (2008:38-39):

Una cosa es que las colectividades consideren que las *performances* culturales que despliegan exhiban su cultura encapsulada, o bien que otros piensen que sean “las unidades observables más concretas de la estructura cultural”, y otra cosa es que realmente así sea, o así pueda ser. Se trata, en suma, de actos y juegos de espejos de dramatización; de una exhibición de cómo nos representamos a nosotros mismos, cómo deseamos ser y cómo queremos que los demás nos definan. De este modo los contenidos culturales, presumiblemente tradicionales, que tales *performances* dramatizan no tienen una reificada existencia *a priori*, no están fijados de una vez por todas, son creados, negociados, influidos y entremezclados por diversas ideologías.

Quiero enfatizar una nota constitutiva de la performance: su carácter productivo, de producir realidad. En este sentido, puede tomarse en consideración el análisis de Judith Butler sobre la performatividad del género, es decir, en donde sostiene que los actos *performativos* son tales en tanto que “la esencia o la identidad que pretenden expresar son *inventos* fabricados y mantenidos mediante signos corpóreos y otros medios discursivos” (Butler 2001:167). Así, podemos argumentar que la performatividad de la etnicidad produce la idea de *continuidad*, de una visión del mundo *distinta*, de *autenticidad*, de *tradicionalismo*, etc.

De este modo, el capital identitario se expresa a través de performances, a través de historias, conmemoraciones, discursos, rituales y mitos que “crean la posibilidad —a veces la ilusión— de compartir la cultura” (Díaz 2008:39). Estos performances *crean presencia*. En este caso, no constituyen “máscaras” de la identidad maya, sino son constitutivos de ésta (véase Geertz 1980 y 1994; Balandier 1994). Por lo tanto, podemos preguntarnos: ¿en qué contextos o situaciones sociales los recursos que controlan quienes se identifican como mayas son *significativos*?, ¿bajo qué circunstancias o situaciones sociales se puede decir que la dimensión *performativa* del capital identitario resulta feliz?, ¿acaso será lo mismo reivindicar la lengua maya y aludir a una historia de etnocidio en una celebración del día de las lenguas maternas que en una reunión con la élite dirigente?, ¿serán significativos y felices los recursos y su ejecución como actos performativos? Bajo estas consideraciones teóricas, exploremos el proceso de conformación del capital identitario entre los mestizos de Yucatán.

### 2.3. *El cah y el chibal*

En este apartado me remonto a los primeros años posteriores a la conquista de Yucatán. Mi objetivo no es propiamente el presentar una historia de las relaciones interétnicas durante los primeros años de la colonia en Yucatán, sino desarrollar mi crítica al argumento de la revitalización étnica así como analizar ciertos procesos étnicos de la época a la luz de las consideraciones teóricas sobre el capital identitario, su expresión performativa, las estructuras de poder y los intermediarios. Mi pregunta central es: ¿existía en el momento de la conquista una identidad étnica maya o una conciencia étnica que abarcara a todos los maya hablantes de la península? De esta pregunta se deriva otra: ¿resulta adecuado hablar de un “resurgimiento” de la identidad étnica maya en la actualidad? A partir de estas preguntas esbozaré la siguiente hipótesis: en el período colonial surgieron diversos intermediarios entre la Corona española y las comunidades indias, algunos de ellos conformaron un capital identitario el cual se expresó de manera performativa, pero no como una reivindicación del pueblo maya, sino como una reivindicación de sus comunidades (*cah*) y sus linajes (*chibal*).

#### *Formas de identificación y estructuras políticas*

La conquista de Yucatán, iniciada en 1527, ha sido caracterizada por los estudiosos del tema como una “conquista ambivalente” (Clendinnen 2003), una “conquista inconclusa” (Bracamonte 2001) e, incluso, no como una conquista, sino como una “invasión” (Alonso 1982), para manifestar que el proceso étnico de imposición española no es uno acabado. En este sentido, podemos apreciar que en el momento de la conquista española no sólo tuvieron lugar procesos étnicos de imposición o de supresión, sino también de resistencia, apropiación e innovación (e incluso de “mayización”), como bien lo ha documentado la historiadora Nancy Farriss (1992) en su notable trabajo *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. Pero para comprender mejor estos procesos, hay que hacer referencia a las estructuras de poder entonces imperantes. Me permito una breve digresión.

En la actualidad solemos hablar sin mayor dificultad de los “pueblos indígenas” e incluso referirnos a ellos como unidades sociopolíticas. En este punto bien valdría la pena recordar algunas de las enseñanzas de los antropólogos mexicanos indigenistas de mediados del siglo XX. Por ejemplo, a partir de su investigación entre comunidades

zapotecas, Julio de la Fuente fue de los primeros en advertir que “la unidad étnica, social, religiosa y política entre los indígenas es el grupo municipal, en tanto que entre los ladinos la unidad está constituida por el grupo regional. Una unidad mayor que la comunidad, que pudiera abarcar los componentes de un grupo lingüístico o tribal, no se da en Mesoamérica” (Aguirre Beltrán 1989:12). Los individuos indígenas, observaba De la Fuente, se identificaban con su comunidad a partir de un marcado sentimiento de etnocentrismo, en vez de sentirse parte de un grupo étnico-lingüístico más amplio o de la nación (De la Fuente 1989a; 1989b). En *Formas de gobierno indígena*, una de las obras pioneras de la antropología política en México, Gonzalo Aguirre Beltrán se sirvió de las observaciones etnográficas de De la Fuente, además de las suyas en los Altos de Chiapas, Michoacán y la sierra Tarahumara en Chihuahua, para postular que, lo cito *in extenso*:

En el país no existen en la actualidad una o dos centenas de grupos étnicos organizados, como pudiera suponer la recopilación censal de un número igual de idiomas diferentes; lo que realmente se encuentra es la presencia de una o dos decenas de millar de comunidades indígenas independientes. *Pueden muchas participar, y de hecho participan, de una cultura común y de una lengua con variaciones dialectales de poca monta; mas no obstante ello cada comunidad, místicamente ligada a su territorio, a la tierra comunal, constituye una unidad*, un pequeño núcleo, una sociedad cerrada que a menudo se halla en pugna y feudo ancestral con las comunidades vecinas de las que, siempre, se considera diferente.

El individuo que forma parte de tal comunidad no siente que pertenece a la comunidad, sino a su linaje y a la tierra del linaje. No tiene conciencia de ser sólo fragmento de un grupo étnico (Aguirre Beltrán 1991a:16).

Lo mismo vale para la época precortesiana, advierte Aguirre (1991a:17):

Las denominaciones de nación mexicana, imperio maya, reino mixteco, impuestas a las estables e inestables agrupaciones de comunidades indígenas fueron francamente equivocadas, porque suponían un sentimiento cuya existencia quedó desmentida en el momento mismo de la Conquista, realizada con una facilidad extraordinaria. Las resistencias que encontraron los españoles, a lo largo del país y de norte a sur, provinieron de comunidades aisladas, nunca de la totalidad de los grandes grupos étnicos.

¿Por qué detenerse en textos y postulados indigenistas de mediados del siglo XX? Si bien diversos movimientos indios así como planteamientos antropológicos más recientes (al menos desde Bonfil 1972) nos han mostrado algunas limitaciones de las formulaciones indigenistas de De la Fuente y Aguirre (por ejemplo, al demostrar que los indios pueden identificarse con ámbitos que van más allá de sus comunidades de origen sin por ello dejar de sentirse indios), me parece que, como muchos textos clásicos, pueden ofrecernos valiosas lecciones para el presente. Nos ayudan a cuestionar la idea, por lo general dada por

sentada, de que existe y ha existido el “pueblo maya” como una *unidad sociopolítica y referente identitario*. Sin embargo, en la actualidad el “pueblo maya” existe como categoría ideal y simbólica y, como tal —como un “símbolo dominante” podríamos decir—, sirve de referente para la acción y es eficaz en términos de acción política. Con esto en mente, pasemos a las estructuras políticas en Yucatán en la Colonia.

Con respecto a lo anterior, la investigación etnohistórica de Matthew Restall (1997), inspirada en la “nueva filología”, resulta reveladora. El principal argumento de Restall es que entre los mayas de la colonia la identificación y pertenencia se daba principalmente a nivel del *Cah* (comunidad) y el *Chibal* (grupo patronímico exógamo); no había una unidad sociopolítica e identitaria, algo así como “el pueblo maya”.<sup>41</sup> Estas formas de organización sociopolítica son claves para que podamos entender el proceso de conquista y colonización de Yucatán, pues no actuó un grupo étnico (el maya) en contra de otro (el hispano), sino que algunas entidades políticas se aliaron con los conquistadores, mientras que otras opusieron resistencia. Del mismo modo, las entidades políticas mayas se encontraban jerarquizadas en clases: por un lado, la elite *almehenob*, por otro, los comuneros *macehualob*, amén de una proporción de población esclava.

Por su parte, el historiador Sergio Quezada (1993) se ha detenido en el estudio de la organización política en Yucatán en el momento de la conquista, mostrando que después de la hegemonía de los Itzáes en Chichén Itzá y de la hegemonía de la confederación de Mayapán (sitio gobernado por los Cocom), en la península gobernaban diversos *cuchcabaloob* y *bataboob*. El *cuchcabaal* era una entidad político-territorial gobernada por un gran señor (el *halach uinic*) compuesta por tres niveles: primero, el *cuchteel*, la unidad básica conformada por grupos de familias extensas; el segundo era el *batabil*, usualmente integrada por tres o cinco *cuchteel*, y en donde el poder era ejercido por el *batab* o cacique;

<sup>41</sup> Restall no sólo apunta que no existía el “pueblo maya” como unidad sociopolítica, sino que el mismo término “maya” no se empleaba para designar personas. A partir de la revisión de actas notariales, señala que el término se usaba siempre en referencia a la lengua, en la forma de *maya than* (habla maya), aunque también era común referirse a la “lengua yucateca”. Ocasionalmente aparecía como un adjetivo de un objeto material. El punto clave, continúa Restall (1997:14), es que el uso del término no sólo fue raro como una designación étnica, sino que era aún más raro que fuera empleado como término de auto-adscripción. Por su parte, Gabbert también advierte que el término maya se empleaba principalmente para referirse a la lengua. Ni siquiera se refería a la lengua de toda la península, ya que encontramos algunas variaciones lingüísticas regionales: en el norte, la *maya t'an*, en los alrededores de Campeche la *kampech t'an*, en el sur extremo la *putun t'an* y en el sudeste la *lengua de uaymil* (Gabbert 2004:29). El término “maya” hacía referencia a la variación lingüística del norte de la península, donde gobernaba Mayapán. Así, los habitantes de Chikinchel (Emal), así como quienes pertenecían al linaje Ah Canul, por ejemplo, no eran mayas (Gabbert 2004:30).

y el tercero era propiamente el del *cuchcabaal*, en donde el poder lo ejercía el *halach uinic*. Tanto el *halach uinic* como el *batab* formaban parte de la clase noble *almehenob*, y podían pertenecer a *chibaloob* (linajes) distintos. Así, en el momento de la conquista, los españoles se encontraron con cerca de dieciocho *cuchcabaloob*, amén de un buen número de *batabiloob*.

Por lo tanto, el proceso de contacto español-maya hay que entenderlo no como el contacto entre dos grupos étnicos, sino como la interacción entre un grupo colonizador con diversas entidades políticas, linajes y comunidades, todas ellas jerarquizadas a su interior. Así, por ejemplo, algunos miembros del *chibal* Xiu, uno de los más poderosos de la región, establecieron alianzas con los españoles; algo semejante sucedió con el *chibal* Pech en el sur de la región. Por otro lado, los Cocom de Sotuta opusieron una acentuada resistencia hacia los españoles. De este modo, para algunos linajes y comunidades, el dominio colonial continuó y reforzó relaciones de desigualdad social antes imperantes, pero para otros ofreció las oportunidades de perpetuar y obtener nuevos privilegios sociales, políticos y económicos (Restall 1997:5; Gabbert 2004:8-9).<sup>42</sup>

¿Cómo entender, a la luz de los argumentos de Restall y de Quezada, los procesos étnicos imperantes durante la Colonia? Restall argumenta que la población hispana, en tanto en condición de minoría, pudo haber desarrollado cierta conciencia étnica y emplear categorías étnicas o raciales para clasificar a la población (plasmadas en el sistema administrativo de repúblicas de indios). Es decir, los españoles pudieron haber *visto* al conjunto de *cahob* y *chibalob* de la región como un solo grupo: los indios.<sup>43</sup> Por otro lado, como ha documentado Bracamonte (2001), algunos mayas que escaparon del control colonial sí desarrollaron una conciencia étnica e identitaria que expresaron de manera performativa en su discurso político. Pero eso no significa que todos los nativos de Yucatán compartieran las mismas categorías, o que éstas tuvieran connotaciones étnicas.<sup>44</sup> Una

<sup>42</sup> Entre los privilegios que la nobleza india pudo gozar gracias a sus alianzas con los españoles se encuentran: estar exentos del tributo, trabajo forzado y de las prohibiciones legales impuestas a los indios comuneros, podían portar una espada y daga y usar vestido europeo, emplear el título de don e incluso montar caballos (Gabbert 2004:19).

<sup>43</sup> Recuérdese en este punto el célebre artículo de Guillermo Bonfil (1972) donde argumenta que la categoría "indio" es producto del sistema colonial y, en tanto tal, pasó por alto la diversidad étnica.

<sup>44</sup> Así, por ejemplo, para los mayas, un conjunto de *cah*, de comunidades, conformaban un *cahob*, mientras que para los españoles tal conjunto conformaba una república de indios (Restall 1997:24). El énfasis español en las categorías étnicas fue fuertemente resistido por los mayas, evidenciado en el uso limitado de Maya como un término étnico así como en la importancia de las profundamente enraizadas categorías no étnicas de



categoría que hoy es considerada étnica, la de *dzul*, refería a los españoles pero también para aludir a los habitantes del centro de México. Para Restall, la auto-definición de los nativos de Yucatán no era en términos étnicos sino de clase: de una sociedad dividida entre los *almehenob* (los nobles) y los *macehualob* (los comuneros) (Restall 1997:16). Así, el “mundo maya”, la concepción de los nativos de Yucatán, estaba determinada principalmente por el *cah*, el *chibal* y la clase. No existía una identidad étnica maya. Restall concluye que:

The *cah* was the Maya community. More than just a pueblo or town, it was the primary sociopolitical unit of the Maya, consisting of both a residential core and dispersed parcels of land held by the community and its members. More than just a geographical or organizational unit, it was the focus of Maya self-identity. A Maya who was to the Spaniards a mere “indio” was to his own people a “cahal”, a resident and member of a particular *cah*. He or she was also a member of a particular patronym group or *chibal*, but the importance of each *chibal* was localized, determined not regionally but by *cah*. In spite of the existence of *cahob* tied to neighboring units or to Spanish municipalities —what I have termed complex *cahob*— and in spite of the existence of the *cah*-to-*cah* variations that are in evidence in almost every chapter, the centrality of the *cah* and its common characteristics throughout the province of Yucatan helped allow this study to embrace most of the region for a time period roughly corresponding to the colonial era (Restall 1997: 315).

Algunos estudiosos de las formas identitarias de los mayas de Yucatán han cuestionado las tesis de Restall. Por ejemplo, el antropólogo Jesús Lizama (2010:120) ha señalado que poco importa si el término “maya” se usaba o no en los primeros momentos de la Colonia, ya que “necesariamente había una identidad y una forma de ser conocidos y referidos por los otros”, esto debido a que los mayas compartían desde entonces “un conjunto de elementos culturales diferenciados respecto de la sociedad dominante de la época”. Por mi parte, no niego la existencia de un conjunto de elementos culturales compartidos. Convengo con Lizama en la existencia de una identidad cultural, pero de ella, insisto, no se sigue necesariamente la existencia de una identidad étnica. Aún más, mi análisis apunta hacia las estructuras y relaciones de poder y su relación con las expresiones étnicas e identitarias. En este punto, cabe recordar el argumento de Roberto Varela (1984; 2005) sobre la participación política de los campesinos de Morelos: su comportamiento político no

---

identidad y descripción. De acuerdo con Restall (1997:15), el hecho de que esas categorías —*cah* y *chibal*— tuvieran connotaciones étnicas después de la conquista no refleja una continuidad o profundidad de la conciencia étnica maya sino las limitaciones racistas de un sistema colonial que impuso dicha conciencia mientras paradójicamente fomentaba su debilidad ofreciendo movilidad social parcial a aquellos que colaboraban económica o biológicamente con los colonizadores.

responde necesariamente a la cultura, sino a distintas estructuras de poder. En este sentido, argumento que las reivindicaciones étnicas de los mayas no se explican únicamente por una cultura compartida, sino por relaciones de poder (los recursos que se controlan y la forma en que éstos se expresan).

### *Intermediarios, capital identitario y narrativas performativas*

Fue a este “mundo maya”, definido por los *cahob* y los *chibalob*, al que se enfrentaron los españoles y sobre el que establecieron la administración colonial, cuya economía se basaba en la tributación, los repartimientos y los servicios personales que impusieron, por lo demás de manera diferenciada, a los indígenas (Bracamonte 1994). Como ha observado Quezada (1993), tras la supresión de los *cuchtabaloob* por parte de los españoles, los *bataboob* funcionaron como un actor central, de hecho, como un intermediario entre el gobierno español y la comunidad indígena. Pero no fueron los únicos intermediarios.

Hay que recordar que en Yucatán, el suelo, dada su pobreza, no funcionó como un recurso significativo a controlar. No así la energía humana. Las élites *almehenoob* ejercieron poder a partir del control de la energía humana, amén de otros recursos como los conocimientos sagrados, las fuentes de agua, entre otros. Pero, como han observado diversos estudiosos, tras la implementación del sistema colonial, los frailes franciscanos conformaron el grupo más poderoso de Yucatán durante los primeros años posteriores a la conquista (Lentz 2008:143). Y en este marco podemos entender el surgimiento de diversos intermediarios entre la Corona y las comunidades indígenas. Por ejemplo, para limitar el poder de los frailes, la monarquía española creó el Juzgado Privado de los Indios de Yucatán, en donde los intérpretes generales ocuparon un puesto muy destacado como intermediarios, limitando el poder de los frailes y ofreciendo a los indígenas nuevos recursos (Lentz 2008:143). Como ha observado Lentz (2010), contar con intérprete es un “privilegio legal observado con más regularidad en el siglo XVIII que en el XXI” (Lentz 2010:2).<sup>45</sup> Otro grupo de intermediarios fueron los indígenas educados por los frailes franciscanos, sobre los cuales deseo detenerme ahora.

---

<sup>45</sup> A partir de la figura de los intérpretes, Lentz cuestiona una idea predominante en la historiografía del Yucatán colonial, la de una “segregación rígida entre la mayoría indígena y la minoría española” (Lentz 2008:137).

Atendamos a un proceso étnico colonial que podría caracterizarse como de “imposición”: la alfabetización con fines de evangelización. La investigación etnohistórica de Caroline Cunill (2008) nos muestra que la alfabetización de los franciscanos en Yucatán no debe entenderse únicamente como un proceso de imposición, pues la población local estuvo interesada en la adquisición de la alfabetización para poder preservar su propia cultura. La escritura de los mayas, de tipo “grafemática-logográfica” (compuesta de glifos), era considerada sagrada, pues era una forma de conservar la memoria de los acontecimientos, así como un sinónimo de poder y de prestigio: eran sobre todo los *ah k'ines* (los sacerdotes) quienes escribían (Cunill 2008:166). Así que junto al proceso de imposición se gestaron unos de resistencia, innovación y sobre todo de apropiación, fenómenos que deben entenderse a la luz de estructuras de poder.

Debido a la escasez de religiosos en América, los franciscanos tuvieron que *delegar* el ejercicio del poder a algunos actores indígenas, por ejemplo, en las tareas en torno a la evangelización. Así, los franciscanos y los sacerdotes mayas llegaron a acuerdos para la enseñanza en las comunidades indias.<sup>46</sup> A quienes se les impartiría instrucción religiosa sería a los hijos de los *bataboob* (caciques) y principales indios, quienes a su vez seguían dirigiendo a los *macehualoob*. Se trataba de formar a “maestros de escuela”.<sup>47</sup> A partir de esta delegación de poder, los indios pudieron ejercer el control sobre un recurso o elemento cultural: la escritura.<sup>48</sup>

Gracias a los procesos de alfabetización, las elites indias no sólo ejercieron control sobre nuevos recursos, como el de la escritura (tanto la jeroglífica tradicional como la novedosa alfabética, Chuchiak 2010), sino que su posición también estructural cambió, ya no se ubicaban en la posición dominante dentro de la estructura social, sino que los caciques y *ahkines* ejercían relaciones de intermediación entre los frailes y los indios de los pueblos de indios (Cunill 2008:177, 180; Quezada 1993). Aún más, el control del recurso de la escritura tuvo efectos no deseados para los evangelizadores. Por ejemplo, por medio de la redacción y envío de cartas, los maestros de escuela jugaron un gran papel en la

<sup>46</sup> Pero el proceso no fue del todo armónico. Como observa Cunill (2008:176), los juicios inquisitoriales de Maní de 1562 pusieron de relieve la participación masiva de los maestros de escuela en las ceremonias de corte prehispánico.

<sup>47</sup> Quienes, como una consecuencia no planeada ni deseada de los franciscanos, resultaron en una especie de *ahkines* modernos (Cunill 2008).

<sup>48</sup> Recuérdese que, como ha argumentado Walter Ong (1987), la escritura es una forma de tecnología.

comunicación y mantenimiento de lazos sociopolíticos entre los pueblos de indios, es decir, comenzaron a usar de manera autónoma la escritura alfabética (Cunill 2008:179).<sup>49</sup> Si bien en un principio fueron principalmente los maestros de escuela los que aprendieron a leer y escribir, con el paso del tiempo, cada vez más caciques se alfabetizaron (Cunill 2008:185).

Como ha documentado el historiador John Chuchiak (2010), la elite maya colonial empleó la escritura (un “pluralismo gráfico”) para defender sus intereses como elites. Por ejemplo, a partir de ella relataron las historias de sus grupos de origen. ¿Se trataba de una reivindicación del “pueblo maya”? Parece que no. Era, ante todo, la reivindicación de sus propios linajes.<sup>50</sup> Como ha observado el historiador Tsubasa Okoshi (2001), la nobleza maya yucateca empleó los caracteres latinos para escribir documentos legales con el fin de obtener el reconocimiento de la hidalguía de su filiación prehispánica, así como textos de carácter histórico, como los *Libros de Chilam Balam*, en donde, sobre todo, alaban “su propio linaje ante los europeos para gozar de ciertos privilegios en el nuevo régimen” (Okoshi 2001:213). Dichas historias, siguiendo con Okoshi, pueden considerarse mitos de origen en donde las elites alfabetizadas narran, de manera ciertamente dramática (es decir, *performativa*), la historia de sus linajes, historias por lo demás llenas de episodios de migraciones y gloriosas batallas; historias presentadas de acuerdo a un patrón cíclico, en donde se enfatiza la importancia simbólica de los lugares de origen, ubicados en el poniente, en donde se pone el Sol, es decir, la entrada al inframundo, un lugar donde, como centro simbólico (Geertz 1994), se “obtiene el poder, la energía y la sabiduría” (Okoshi 2001:220), en donde se transita por el inframundo. Así, miembros educados de linajes como los Xiu, los Canul y los Itzáes

hablaban simbólicamente de lo que experimentaron en el inframundo: una muerte, varias pruebas a vencer, la obtención de sabiduría y el posterior renacimiento con el poder legítimo. La intención de los escribas mayas que registraron tal historia, por ende, era demostrar tanto a sus contemporáneos como a sus sucesores la legitimidad cósmica del poder que ejercían los sitios elegidos como su sede político-ceremonial” (Okoshi 2001:221).

---

<sup>49</sup> También se dieron otros efectos imprevistos, ya que algunos caciques no enviaron a sus hijos, sino a criados o a esclavos, quienes recibieron la enseñanza de los frailes, y llegaron a obtener puestos de responsabilidad que no hubieran tenido en la anterior estructura social (Cunill 2008:180).

<sup>50</sup> En este punto cabe recordar el clásico trabajo de Leach (1977) sobre los sistemas políticos de alta Birmania, en donde mostró cómo los kachin emplean estratégicamente los mitos para legitimar sus posiciones y linajes.

De este modo, a través de sus historias, los Xiu, los Canul y los Itzáes se presentan “como creadores del mundo”, como “representantes del orden cósmico, con la finalidad de legitimar su poder ubicándolo dentro de la cosmovisión y cosmogonía mayas” (Okoshi 2001:222). Y tenían que legitimarse de tal forma ya que estos tres linajes eran considerados “‘extranjeros’ para los mayas yucatecos, razón por la cual tuvieron que describir concreta y enfáticamente cómo llegaron a obtener el poder político y religioso en tierras ajenas a ellos” (Okoshi 2001:223). Resulta por lo demás interesante que algunos de los grupos que hoy consideramos sin mayor vacilación como “mayas”, tales como los Itzá o los Xiu,<sup>51</sup> fueron considerados *ts'uloob* (foráneos) por sus rivales políticos, como los Cocom (Gabbert 2004:32; ver también Barrera Vásquez y Rendón 1985).

Así las cosas, podemos convenir con Gabbert (2004:27), quien sostiene que los *Libros de Chilam Balam* no cuentan la historia “nacional” de “los mayas”, sino que son intentos de diferentes linajes nobles de legitimar sus posiciones de prestigio y poder. La referencia no es el grupo étnico, sino los grupos de parentesco gobernantes. Y, de hecho, los *masehualoob* casi no aparecen en los textos.

En síntesis. Hemos visto que en el momento de la conquista y durante los primeros años de la colonia no existía el pueblo maya como una unidad sociopolítica ni una conciencia étnica que abarcara a todos los hablantes del maya yucateco. La estructura política estaba conformada por entidades políticas gobernadas por linajes (*chibalob*) nobles, y las principales unidades sociopolíticas eran las comunidades (*cahob*). Ante tal estructura política, y ante la falta de religiosos españoles que pudieran evangelizar, los frailes franciscanos tuvieron que delegar poder a las elites mayas, con lo que éstas ejercieron el control de un recurso significativo: la escritura. El control de este recurso se manifestó de diversas formas, y una de ellas fue particularmente *performativa*: la narración de mitos de origen e historias de bronce de los linajes de las elites, de formas de presentarse ante los españoles con el fin de legitimar su poder. Pero no se trataba de la reivindicación del “pueblo maya”, sino específicamente de sus linajes.

---

<sup>51</sup> Tómese como botón de muestra la siguiente declaración de una intelectual maya contemporánea a propósito del origen de los mayas: “Es triste decirlo, pero en la actualidad muchos mayas no saben de dónde provienen. Sin embargo, el mestizaje es algo extraño a nosotros porque tenemos la historia de nuestro propio origen. Por los registros de Chichén-Itzá sabemos que descendemos de los Xiu, quienes llegaron de algún lugar del centro” (en Gutiérrez Chong 2001:200).

#### 2.4. *Procesos de modernización, variaciones regionales y categorías étnicas*

Quiero detenerme en este punto en la hipótesis de Gabbert (2004) de que en Yucatán no existen dos grupos étnicos claramente delimitados pero sí un sistema de categorías étnicas que funciona de manera relativa, situacional y de acuerdo a variaciones regionales. En cierta medida, esta hipótesis había sido anticipada por Redfield (1941), y hay que agregar que, como él mismo reconoció, si bien no se pueden distinguir dos grupos claramente separados, la clasificación entre indios y no indios *sí* existe, aunque su forma varía regionalmente. Estas hipótesis resultan sugerentes, pues nos ayuda a evitar sucumbir en dos vértigos argumentales: uno que postula la existencia de la identidad étnica maya para todos los maya hablantes de la península, el otro que la niega rotundamente.

Siguiendo la hipótesis de Gabbert (2004), en este apartado revisaré brevemente dos procesos regionales que han tenido un impacto considerable en el sistema de categorías étnicas en la península: el conflicto conocido como la guerra de castas y el desarrollo de la hacienda henequenera. Asimismo, abordaré el proceso de modernización en algunas regiones del estado, el cual dio lugar a un “cambio étnico” en el que los *mestizos* se estaban desindianizando. Un proceso que se invertirá más adelante como veremos con la *mayanización* de los *mestizos* yucatecos.

##### *Variaciones regionales y procesos étnicos*

Los estudiosos de Yucatán han identificado diversas regiones geográficas-económicas en el estado: la zona henequenera en la parte central y noroccidental de la entidad (la cual cubre el 34% de la superficie total); la región sur agrícola y hortocitrícola; la región milpera del oriente; así como la región ganadera del noreste (Ramírez 2002; Quintal *et al.* 2003). Estas diferencias “regionales” no pueden entenderse exclusivamente en términos locales: están claramente articuladas a procesos globales. Por ejemplo, la demanda de henequén por parte de los Estados Unidos fue clave para la conformación de la región noroccidental. Examinemos brevemente dos de estas regiones: la oriente milpera y la noroccidental henequenera.

*Región oriente. La guerra de castas y los procesos de etnogénesis*

Sin duda, uno de los episodios que más ha marcado la historia de la población indígena en Yucatán es el conflicto conocido como “guerra de castas”, iniciado en julio de 1847 y finalizado, si bien de manera parcial, en 1853.<sup>52</sup> Algunos estudiosos han argumentado que en realidad no se trata de un conflicto étnico, es decir, de una guerra entre “los mayas” y “los españoles”. Por un lado, los rebeldes estaban en contra de la elite local, no de todos los “vecinos” o “blancos”, al mismo tiempo que los actos violentos no fueron cometidos exclusivamente por indios (Gabbert 2004:48). Por otro lado, los maya hablantes de clase baja del norte y occidente de la península, por lo general, no apoyaron a los rebeldes, e incluso lucharon del lado del gobierno.<sup>53</sup> Del lado de los rebeldes hay que considerar la importante presencia de “vecinos”, entre quienes destaca José María Barrera, uno de los fundadores del culto de la cruz parlante. Asimismo, los rebeldes se referían a sus adversarios justo como “enemigos” (*enemigoo’b*), y se designaban a ellos mismos con los términos *cristianoo’b*, *otsilo’b* (pobres) o *masewalo’b*. El término *kruso’b* aparecía sólo rara vez. Aún más, los rebeldes no se proponían exterminar a la raza blanca ni demandaban derechos especiales para los indios, sino derechos iguales para todos los ciudadanos, como la supresión del impuesto de capitación, de las contribuciones religiosas y otros honorarios (Gabbert 2004:53-55). Fueron sobre todo los miembros de la elite política e intelectual, como Miguel Barbachano o Justo Sierra O’Reilly<sup>54</sup>, quienes presentaron el conflicto en términos de una guerra racial.

Decir que la llamada guerra de castas no fue un conflicto étnico no significa negar la explotación que sufría la gran mayoría de la población india de Yucatán, la cual fue documentada con dramatismo por el periodista norteamericano John Kenneth Turner a inicios de siglo XX en su célebre libro *México bárbaro*. Pero de la explotación no siempre se sigue la movilización y el levantamiento armado. Con todo, la mayoría de los estudiosos coinciden en que la guerra de castas sí tuvo un impacto en el proceso de etnogénesis, a tal grado de dar lugar a un nuevo grupo étnico, los *macehualoob cruzoob*, es decir, los indios

<sup>52</sup> En este apartado no puedo abordar de manera exhaustiva el tema de la guerra de castas. Para los interesados en el tema, remito a Reed (1964); Rugeley (1996)

<sup>53</sup> Gabbert (2004:53-54) nos ofrece los siguientes datos. En 1848, 10, 000 de 25, 000 hombres luchando en contra de los rebeldes pertenecieron a este grupo, conocido como “hidalgos”.

<sup>54</sup> Recordemos que, como vimos en el primer capítulo, Sierra planteaba una discontinuidad entre los antiguos constructores de pirámides y los indios actuales. Los contemporáneos eran unos bárbaros fieros que odiaban a la raza española, de ahí su explicación de la guerra de castas.

que se reconocen como descendientes de los rebeldes y que adoran a la cruz parlante (Quintal 2005:366). Este grupo, conocido también como los *sublevados bravos*, continuó peleando en contra del gobierno y permaneció fuera de su control hasta bien entrado el siglo XX (Gabbert 2004:57). De acuerdo con Gabbert, la represión de las tropas yucatecas que atacaron sus establecimientos y destruyeron sus campos jugó un rol significativo en la emergencia de una conciencia étnica entre los rebeldes y sus descendientes. El culto religioso de la cruz parlante fue otro elemento clave que fomentó la cohesión entre los rebeldes (Gabbert 2004:58). Así, como ha observado Paul Sullivan, para los descendientes de los mayas rebeldes, la guerra de castas aún forma parte de su presente y es constitutiva de su identidad (Sullivan 1991:179).<sup>55</sup> A partir de esta memoria, los *macehualob cruzoob* se distinguen claramente de los yucatecos y de los mexicanos (Sullivan 1991:208).

Los cruzoob, particularmente los habitantes de Tusik, fueron los protagonistas de la célebre etnografía de Alfonso Villa Rojas, *Los elegidos de Dios*, y este material etnográfico sirvió a su vez para la teoría del continuum folk-urbano de Robert Redfield (1944). Recordemos brevemente que Redfield estaba interesado en conocer el proceso de evolución de la civilización humana. Yucatán le parecía un laboratorio privilegiado para analizar dicho proceso en vivo, pues creyó encontrar en la península tanto tribus primitivas (entre ellas Tusik) como centros urbanos civilizados. En realidad, Redfield sucumbió en una falacia, pues consideró que la actitud hostil de los *cruzoob* de Tusik, así como su forma de organización, era esencialmente similar a la situación de los mayas en el momento del primer contacto con los españoles: “Tusik nos proporciona el ejemplo más próximo a la situación que existió inmediatamente después de la Conquista, cuando los indios eran distintos, cultural y racialmente, y en muy alto grado miraban a sus conquistadores como un grupo muy distanciado de ellos. Mérida, en el otro extremo, representa el resultado de cuatro siglos de interacción” (Redfield 1944:85-86). Pero como hemos visto, tanto las actitudes de los cruzoob como sus formas de organización respondieron a procesos históricos del siglo XIX, específicamente a la guerra de castas.

---

<sup>55</sup> La continuidad se establece principalmente con los macehualob rebeldes, aunque también reconocen cierta continuidad con los constructores de pirámides. Escribe Sullivan (1991:104): “Los mayas han creído que esos predecesores [los constructores de pirámides], donde quiera que estén, viven y aguardan el momento del retorno. Chichén Itzá parecía una morada probable para esos seres misteriosos, y los mayas hablan de un rey durmiente que reside allí hasta hoy”.



Con todo, Redfield nos ofrece datos interesantes sobre los sistemas clasificatorios étnicos en Tusik. En el momento de estudio de Villa Rojas y Redfield, en esta tribu operaba una distinción clasificatoria entre los *macehualob*, que son el “nosotros”, todos los que viven en el territorio, y los *dzulob*, que son los “otros”, los que viven en las villas y en la ciudad. Hay una clara distinción entre el nosotros y los otros, y a los segundos se les atribuye un carácter negativo y un estatus inferior. En cambio, en la comunidad campesina de Chan Kom, si bien también opera la categoría *macehualob*, no hay una línea claramente definida entre nosotros y los otros, pues las relaciones con los *dzulob* son más amistosas, frecuentes e íntimas a comparación de Tusik. Entre los *macehualob* de Tusik se aprecia entonces una conciencia e identidad étnica, pero de este caso no nos es dable generalizar la existencia de una conciencia étnica en toda la península, ni que todos los maya hablantes se identifiquen como los descendientes de los rebeldes que participaron en la guerra de castas. Como ha observado Mossbrucker (1992), en algunas zonas conurbadas de Mérida, los maya hablantes pobres no se identifican con la guerra de castas y, aún más, la evalúan de manera negativa como un suceso violento y sangriento.

*Región noroccidental: la hacienda henequenera y los procesos de desindianización*

El continuum folk-urbano de Redfield no sólo dictaba que el proceso de aculturación en la península estaba gestando procesos de individualización, secularización y desorganización de la cultura. También estaba transformando la estructura social: de la existencia de dos grupos claramente separados étnicamente a una sola sociedad que, si bien dividida en clases, es de carácter abierto y permite la movilidad social de sus integrantes.<sup>56</sup> Ciertamente, desde la perspectiva de Restall (1997), resulta cuestionable la idea de la aseveración de Redfield de que “al principio hubo dos sociedades separadas, distintas étnicamente [y que] ahora hay una sociedad única, con clases, y sin diferencias étnicas” (Redfield 1944:85). Pero los datos de Redfield, especialmente aquellos sobre Mérida (la ciudad de su continuum) y Dzitás (la villa de su modelo), dan cuenta de una identificación más en términos de clase que étnicos.

Con todo, nuevamente podemos advertir que los procesos étnicos se entienden

---

<sup>56</sup> El proceso de la Revolución contribuyó de manera importante a la transformación de una sociedad de castas a una de clases, a quitar el gobierno municipal “de manos de los vecinos” y ponerlo “bajo el control de los indios” (Redfield 1944:98)

mejor de acuerdo a procesos económicos y políticos a nivel regional que por el simple proceso de aculturación entre la población descendiente de los españoles y la descendiente de los mayas. En este sentido, la identificación en términos de clase por parte de los maya hablantes de la zona noroccidental debe entenderse a la luz del desarrollo de la hacienda henequenera en el estado.<sup>57</sup>

La hacienda henequenera de Yucatán comenzó su periodo de auge hacia mediados del siglo XIX. En 1830 se estableció la primera plantación comercial de henequén y la industria se expandió rápidamente en las décadas siguientes. Un momento significativo fue cuando en 1878 la engaviladora McCormik en los Estados Unidos comenzó a utilizar la fibra del henequén, lo que aumentó considerablemente su demanda (Bartolomé 1988:263-264). Tras varias transformaciones (desde la formación del Gran Ejido Henequenero hasta la creación de la paraestatal Cordemex), la industria henequenera comenzó a resquebrajarse al terminar la Segunda Guerra Mundial. Entre otros factores, el desarrollo de las fibras sintéticas así como la emergencia de Brasil en este mercado fueron sucesos clave. Así, de 115 mil toneladas producidas en 1970, para 1985 se tenía una expectativa de producir sólo 5 mil (Bartolomé 1988: 274).

En este punto resulta pertinente traer a colación la tesis del sociólogo Othón Baños (1989), quien sostiene que los productores de henequén en Yucatán no pueden ser considerados campesinos en sentido estricto, pero tampoco proletarios. Más bien, argumenta, se tratan de ejidatarios, cuyas principales demandas no giran en torno a las tierras, sino en obtener créditos del estado. En una línea semejante, la politóloga norteamericana Shannan Mattiace (2008; 2009) ha argumentado que la naturaleza del trabajo en la hacienda e industria henequenera, así como la intervención del Estado en esta última (que ha permitido poca autonomía bajo el régimen corporativista), es un factor clave en la falta de una conciencia étnica entre los maya hablantes de esta región. En su trabajo encontramos de nuevo que las principales demandas de los trabajadores de henequén son salarios más altos, la obtención de bonos y de créditos, y no de tierras (Mattiace 2009:16).<sup>58</sup> Veamos ahora cómo operan las categorías étnicas en la región.

---

<sup>57</sup> En buena medida, esta idea se basa en la crítica de Strickson (1965) al modelo de Redfield.

<sup>58</sup> Esta falta de demandas por las tierras en Yucatán ha sido documentado también por Rosales y Llanez (2003). Este no es el único factor explicativo que considera Mattiace. Junto al carácter proletario de los campesinos yucatecos, se encuentra también el fuerte conservadurismo de la iglesia católica en Yucatán y que

Redfield observó que en la villa de Dzitás, las categorías que se emplean son la de *mestizos* por un lado, y *gente de vestido* o *catrín*, por otro. Una distinción que opera de acuerdo con el criterio del vestido. Pero para las personas mayores de la villa el criterio que realmente distingue a los unos de los otros es el patronímico. Observa Redfield:

Un hombre, especialmente un anciano, puede tener una piel muy oscura, hablar solamente el idioma maya, vivir en un pobre jacal en las afueras de Dzitás, usar los pantalones blancos y el delantal rústico tradicional y, sin embargo, por el solo hecho de tener un apellido español, se siente superior a sus prójimos que tienen nombres mayas (Redfield 1944:94).

En el caso de Mérida, el polo urbano del *continuum*, la distinción básica era entre la clase alta, la “gente decente” o “gente de categoría”, y una clase baja dividida entre quienes portaban apellidos mayas y quienes portaban españoles. Pero, observa Redfield, la distinción de apellidos tiene poca o ninguna importancia. Las diferencias son ahora de clase: ricos, clase media y pobres. Se trata de una sociedad abierta de clases en la que es posible la movilidad social ascendente. En Mérida “el papel de la raza en la definición de las clases ha disminuido en tal forma que ya ha desaparecido prácticamente” (Redfield 1944:103). Así, de acuerdo con Redfield, los meridianos consideran que existen indios, pero no en la ciudad, sino “allá en los pueblos” (Redfield 1944:103).

A partir del estudio de Tusik, Chan Kom, Dzitás y Mérida, Redfield concluyó que en todo Yucatán opera una clasificación ideal compuesta de dos grupos: uno urbano socialmente superior o dominante, de piel clara, asociado al idioma español y los apellidos españoles, y otro grupo, rural, socialmente inferior, subordinado, de piel oscura, asociado con el idioma y apellidos mayas. Pero estos grupos no se distinguen claramente y con facilidad. Aún más, esta clasificación ideal de dos grupos se manifiesta a través de variaciones clasificatorias locales, pues ya vimos que, para los habitantes de Mérida, los indios son los de los pueblos. Pero si bien los habitantes de un pueblo como Dzitás pueden ser considerados todos indios por los de Mérida, ellos mismos podrían no considerarse indios.<sup>59</sup> Del mismo modo, diacríticos como el apellido, el vestido o la lengua, no

---

las ONG relacionadas con temas de derechos humanos y derechos indígenas tienden a operar a pequeña escala (Mattiace 2008).

<sup>59</sup> “En todo Yucatán se tiene el mismo concepto de raza y clase dentro de sus contornos más amplios. Dondequiera se reconoce que hay un grupo urbano socialmente superior o dominante, formado por gentes que tienden a ser de color claro, asociado con el idioma español y los apellidos españoles, y un grupo rural socialmente inferior, subordinado o periférico, formado por gentes de piel oscura y asociado con el idioma

funcionan en todas partes como signo de distinción.<sup>60</sup>

Redfield interpretó las variaciones clasificatorias étnicas en un marco evolucionista y teleológico. Como ya he apuntado, el polo urbano del *continuum* de Redfield no sólo es el lugar de procesos más intensos de individualización, secularización y desorganización de la cultura, sino también de la subordinación de las diferencias étnicas y raciales a las diferencias de clase. Como escribe Redfield, para el meridiano: “la diferencia entre indio y no indio no tiene para él ninguna importancia”, “las diferencias étnicas están subordinadas a las diferencias de clase” (Redfield 1944:109). Sin embargo, estudios más recientes han puesto en jaque la teleología redfieldiana: no sólo las diferencias étnicas están bien presentes en la ciudad (López Santillán 2007; 2011), sino que también el racismo y la discriminación étnica continúan de manera acentuada entre las elites meridianas (Iturriaga 2011).

Con todo, procesos muy semejantes a los descritos por Redfield los encontramos no sólo en otras comunidades de la zona henequenera, sino también en el sur del estado. Por ejemplo, en su investigación de carácter aplicado llevada a cabo en la comunidad henequenera de Sudzal, Guillermo Bonfil (2005) identificó como los dos grupos fundamentales de la comunidad a los ejidatarios y los no ejidatarios (estos últimos controlaban el comercio local, la ganadería, la apicultura y algunos servicios públicos). Lo que interesa destacar es que la división entre ejidatarios y no ejidatarios era considerada de mayor importancia que la de “mestizo”-“gente de vestido” (Bonfil 2005:183-185). Como para Redfield, para Bonfil, “el ‘mestizo’ y el macehual están dejando de ser, para dar lugar al campesino-ejidatario henequenero, cuyas características esenciales no son ya ni el vestido ni el origen de su apellido, sino la posición económica que guardan dentro de la estructura económica, es decir, su condición de usufructuarios de la tierra” (Bonfil 2005:193).

El “cambio étnico” que devino por los procesos de modernización derivados de la Revolución fue registrado con detalle por el antropólogo Richard Thompson en la ciudad

---

maya y los apellidos mayas. En todas partes se reconoce que estos grupos no se distinguen con absoluta precisión y que hay individuos intermedios” (Redfield 1944:104).

<sup>60</sup> Por ejemplo, en Tusik, el apellido tiene poca importancia como signo de diferenciación, mientras que en Dzitás era de suma importancia.

de Ticul<sup>61</sup> hacia finales de la década de los sesenta del siglo XX. Fue especialmente el desarrollo de la industria artesanal, junto con el del sistema de educación pública, el que tuvo un importante impacto en las formas de identificación de los habitantes de Ticul. Los *mestizos*, identificados con lo indígena,<sup>62</sup> comenzaron a convertirse en *catrines*, categoría que remite a lo hispano.

Gracias a la industria artesanal del zapato, muchos de los hijos de los mestizos campesinos pudieron convertirse en obreros y formar parte de la sociedad urbana, dejando atrás sus tradiciones agrícolas.<sup>63</sup> Sobre todo, dicha industria contribuyó de manera fundamental a la desestabilización de la dicotomía clásica entre el campesino de habla maya y el pueblerino de habla hispana, a tal grado que, para Thompson, “la vieja distinción racial entre el indio y el no-indio [si bien no ha desaparecido...] su significado se va perdiendo y modificando con el paso del tiempo” (Thompson 1974:24). Ahora, un individuo podía pasar por su propia voluntad de una categoría a otra, reemplazando su ropa tradicional por una de tipo europeo, cambiando de ocupación y, especialmente, hablando español en vez del maya. “Hablar bien el castellano —observa Thompson (1974:112)— es el requisito más importante para el cambio étnico”. La frontera étnica entre mestizos y *catrines* se convirtió en “una membrana extremadamente permeable; gran número de mestizos la atraviesan con relativa facilidad el cambiar de identidad étnica” (Thompson 1974:122-123). Así, la industrialización y la educación pública proporcionaron recursos o capital para el cambio étnico, el cual, a su vez, redituaba en mayor capital económico y simbólico, ya que el sector profesional era el más prestigioso, mientras que la milpa era

<sup>61</sup> Ticul es un pueblo antiguo ubicado en la Región Puuc, en el corazón del que fue reino de los Xiu en tiempos de la Conquista (Thompson 1974:17). Para el momento en el que Thompson llevó a cabo su investigación, la ciudad de Ticul contaba con 13 mil habitantes, era un importante centro comercial y de pequeñas industrias, destacando la del zapato, pero también de agricultores y artesanos. A nivel municipal, la fuerza laboral estaba constituida de la siguiente manera: 2770 personas en la agricultura, 1361 en la industria y 729 en negocios y servicios. En cuanto a la ciudad de Ticul, la fuerza laboral urbana estaba compuesta por 4212 individuos (1361 en industrias caseras, 729 a negocios y servicios) (Thompson 1974:71)

<sup>62</sup> La categoría de *mestizo* en Ticul remite a lo indígena, pero no a la categoría *maya* tal como la trabajé en el capítulo anterior. El propio Thompson anota que a los mestizos no se les reconoce como “los representantes impolutos de varios milenios de cultura maya” (Thompson 1974:28), sino se les asocia sobre todo al uso del traje tradicional (el huipil y las alpargatas), a la práctica de la milpa, los que hablan la lengua maya (Thompson 1974:25-28). Por su parte, Hervik (1999) observó que la mayoría de los así llamados “mayas” del sur de Yucatán se llaman a sí mismos como mestizos, y que “Los mayas laicos contemporáneos en Oxkutzcab no se asocian a sí mismos como descendientes de los constructores de las pirámides, templos y juegos de pelota” (Hervik 1999:94)

<sup>63</sup> Thompson nos ofrece los siguientes datos: “Excluyendo a 9 individuos (3 en la industria del calzado) hijos de padre *catrín*, cerca del 40% de los zapateros (8 de 19) han pasado de mestizos a *catrines* y sólo la quinta parte de los restantes (21 de 95) han efectuado el cambio étnico” (Thompson 1974:84).

considerada la actividad más desvalorizada. Sin embargo, las distinciones de tipo étnica seguían pesando, ya que, según Thompson (1972:121), “con frecuencia es más importante para la gente de cualquier nivel socioeconómico que una persona determinada sea catrín o mestizo que el que sea zapatero o sombrerero, rico o pobre, joven o viejo”. Pero al igual que Redfield, para Thompson era evidente que los *mestizos* dejarían de ser tales (de ser indios), para ser como los españoles: “los mayas de ayer, con la cultura que conservan los mestizos de hoy, serán los vecinos hispánicos de mañana, la culminación de cuatrocientos años de aculturación” (Thompson 1974:190).

### *La celebración de lo maya, el sometimiento de lo mestizo*

En ninguna de las comunidades revisadas parece existir una conciencia étnica que abarcara a todos los hablantes de la lengua maya. No obstante, desde inicios del siglo XX encontramos diversos proyectos de “revitalización” de los mayas. Acaso el primero de ellos sea el del gobernador Salvador Alvarado, quien introdujo la Revolución a Yucatán en 1915. Como ha observado Beatriz Urías (2008:188-189), el programa de “revitalización del espíritu de ‘la raza’” maya de Alvarado tuvo tres iniciativas concretas: la fallida “Ciudad Escolar de los Mayas”, el financiamiento de una arquitectura oficial al “estilo maya” y la propaganda de la revolución constitucionalista empleando la lengua maya. Mientras Alvarado celebraba lo maya, se propuso convertir a los peones esclavizados de las haciendas en un proletariado rural moderno. Para ello abrió nuevas posibilidades de organización a campesinos y trabajadores asalariados, tanto urbanos como rurales, dando lugar a las corporativistas “Ligas de Resistencia”. Pero como ha advertido Gabbert (2004:94), Alvarado consideró la cultura de los maya hablantes de clases bajas como un signo de retraso. Así, uno de sus agentes de propaganda describía una ceremonia de *cha'chaak* como una farsa, como la celebración de unos pobres, ignorantes y supersticiosos. Los mestizos yucatecos le parecían “criaturas sin ambición, desinteresadas en la vida civilizada” (Gabbert 2004:95). En la visión de Alvarado encontramos viejas imágenes sobre los indios de Yucatán, como que éstos son una raza degenerada y viciosa, por lo que, el 8 de febrero de 1918, publicó un decreto para prohibir el consumo de alcohol en el estado.

Pero fue especialmente el gobernador Felipe Carrillo Puerto quien celebró de manera enfática lo maya. A partir del estudio de Urías (2008), podemos argumentar que en Carrillo Puerto encontramos una disociación entre lo *maya* y lo *mestizo*: mientras que la primera entidad era celebrada, la segunda era sometida a diversas formas de biopoder.

Urías (2008) ha mostrado que el discurso socialista de Carrillo Puerto estuvo constituido de importantes elementos teosóficos. Así, un símbolo frecuente en los discursos del gobernador yucateco, el de la “raza roja”, no sólo aludía al discurso socialista, sino también a “doctrinas espiritualistas que recreaban el mito de una raza que fue la primera [en] poblar el planeta” (Urías 2008:202). En un tono semejante, las monumentales pirámides mayas eran asociadas a los triángulos teosóficos, símbolos del equilibrio universal. No es casual que uno de los actos más célebres del proyecto mayanista de Carrillo Puerto sea la inauguración de la carretera que conduce a Chichén Itzá en julio de 1923. En esta ceremonia, Carrillo Puerto proclamó un memorable discurso en lengua maya desde la cima de la pirámide de Kukulcán, un centro simbólico del poder. A partir de Geertz (1994), podemos argumentar que parte del “carisma” de Carrillo Puerto irradiaba de esos centros activos del orden social que son las zonas arqueológicas, consideradas por él “santuarios que albergaban un espíritu superior” (Urías 2008:193).

Si bien Carrillo Puerto suscribió la tesis de la continuidad al constatar la herencia cultural de la raza maya, la cual buscaba revitalizar, también identificó una “herencia negativa” y se propuso la “regeneración física, mental y espiritual de la raza maya” (Urías 2008:193-194). Es decir, se propuso someter a los indios contemporáneos a diversas formas de biopoder a través de políticas eugenésicas. Por ejemplo, llevó a cabo programas de control de la natalidad, celebró las “Semanas de salubridad” y los “Concursos del niño sano”, amén de las cruzadas antivenéreas destinadas a erradicar la sífilis (Urías 2008:195-196). La revitalización del espíritu maya y la biopolítica de “higiene y mejoramiento de la especie” iban de la mano y se sustentaban en la disociación categórica entre *mayas* y *mestizos*.<sup>64</sup> El siguiente pasaje de uno de los discursos de Carrillo Puerto ilustra muy bien lo anterior:

“Yucatán es maya”... nuestro pueblo ha sido esclavo por cuatro siglos, conquistados físicamente pero nuestra vida cultural persistió, retuvimos nuestro bello lenguaje, nuestras

---

<sup>64</sup> Del mismo modo, el partido socialista de Carrillo Puerto rechazó la continuación del sistema de cultivo de roza y quema, parte fundamental de la cultura de las comunidades indígenas del estado (Gabbert 2004:96).

costumbres, modos de habitar, religión, vestido, comida, también nuestras canciones, danzas, relaciones sociales; los españoles en Yucatán han absorbido muchos de nuestros hábitos y vida y son más como Mayas que como españoles; la revolución en Yucatán tiene un objetivo principal: darle a los mayas su estatus como hombres libres; tendremos un Yucatán que preserve todo lo que es rico, bello y útil en las tradiciones de los mayas y al mismo tiempo un Yucatán que absorberá todo lo que puede ser usado de lo nuevo y lo moderno en la ciencia (citado en Gabbert 2004: 97).

Hay que advertir que el discurso mayanista de Carrillo Puerto se subordinaba a su discurso socialista y teosófico. El desarrollo y fortalecimiento de la conciencia étnica de los campesinos y trabajadores asalariados debía conducir al fortalecimiento de la conciencia de clase (Fallaw 2008:562). Pero resulta llamativo que, como ha apuntado el historiador Ben Fallaw (1997), ni el discurso mayanista de Carrillo Puerto, ni el de Lázaro Cárdenas durante su visita en Yucatán, lograra desarrollar en su momento una conciencia étnica maya entre los maya hablantes del estado. En buena medida, esto responde a que el objetivo de ambos era hacer ciudadanos priístas o nacional-revolucionarios, usando para ello la incorporación del discurso del pasado glorioso de los indios en el discurso nacionalista oficial.

En este orden de ideas, podemos detenernos en un caso de movilidad social de un indígena que ilustra la complejidad de las categorías étnicas en Yucatán: Bartolomé García Correa, la primera persona de ascendencia maya que gobernó el estado (1930-1934). García Correa nació en Umán, en el seno de una familia maya hablante. No obstante su origen rural, la ocupación de sus padres, sus apellidos hispánicos, su educación en Mérida y el apoyo de la iglesia y de algunos terratenientes blancos, lo posicionaron en las clases medias urbanas. En este contexto cabe preguntarse: ¿era indio García Correa? La respuesta —o, más bien, la pregunta— es problemática. Por un lado, a pesar de su movilidad social ascendente (o más bien, acaso debido a ella), García Correa nunca estuvo libre de ser objeto de discriminación étnica. Muchos se referían a él como “indio”, pero rara vez como “maya”. Por otro, él mismo nunca se identificó como *maya* (Fallaw 2008:553-554).<sup>65</sup> Como sugiere Fallaw, hay que entender a García Correa como un intermediario entre su comunidad y el sistema económico y político nacional. A cada una de las partes le ofrecía distintas concepciones sobre la población indígena de Yucatán. Al mismo tiempo, él era

---

<sup>65</sup> Por su color de piel oscura y su manera de caminar, García Correa fue apodado “*Box Pato*” [pato negro] (Fallaw 2008:557).



considerado de forma distinta por cada una de las partes que mediaba: mientras que para el ámbito local (especialmente para sus enemigos políticos) García Correa era considerado “indio”, para los del centro del país era más bien mestizo (en el sentido común de la palabra, no *mestizo* yucateco). Su condición étnica no estaba fija, dependía tanto del observador como del contexto (Fallaw 2008:566).

En el marco de sus relaciones de intermediación, García Correa promocionó una interesante performance, el poema dramático *Payambé*, escrito por Luis Rosado Vega, estrenado como ópera en Mérida en 1928 y en el Teatro Abreu de la ciudad de México en 1929. *Payambé* está inspirada en la antigua cultura maya, se trata de una “evocación de la tierra del Mayab”, y en su puesta en escena exhibe imágenes del glorioso y exótico pasado maya, destinado especialmente para el consumo de los políticos de la capital del país (Fallaw 2008:568). Era una performance de la categoría *maya*. En contraste, a lo *mestizo* había que integrarlo a la sociedad nacional. Como observa Fallaw (2008:566), García Correa dedicó especial atención a la “castellanización” de los mestizos yucatecos, ya que, para él, continuar hablando la lengua maya perpetuaba “una ideología de servidumbre y esclavitud”, y aprender el español llevaría a “destruir el pesimismo moral e intelectual de ‘el indio’”.<sup>66</sup> Había que convertir a los indígenas de Yucatán en mestizos mexicanos en el nombre de la Revolución.<sup>67</sup> En este punto nos encontramos de nuevo con la disociación de categorías expuesta en el primer capítulo: por un lado, la categoría *maya*, objeto de orgullo y reivindicación, por otro, la de *mestizo*, a la que hay que someter a políticas de integración.

Recapitulando. Los procesos étnicos en Yucatán, tanto los de etnogénesis (en el oriente del estado) como de desindianización (notablemente en la zona noroccidental de la entidad) no pueden entenderse como un simple proceso de aculturación a la manera de un continuum folk-urbano, sino en el marco de procesos regionales económicos y políticos, como la guerra de castas y el desarrollo de la industria del henequén. Hemos visto que no existen dos grupos étnicos claramente delimitados, pero sí un sistema de categorías étnicas que varía regionalmente. Por último, me he detenido en un caso que ilustra un proceso de

<sup>66</sup> Sobre la lengua maya como un símbolo de retraso puede verse el trabajo de Baqueiro (1937) que, retomando a Lévy-Bruhl, asocia dicha lengua con el pensamiento pre-lógico. En contraparte, en la obra coordinada por Krotz (2008) puede encontrarse diversas visiones sobre la reivindicación de la lengua maya.

<sup>67</sup> Desde luego, la visión de García Correa sobre los mayas antiguos no era la única. Intelectuales como Antonio Mediz Bolio y José Castillo Torre lo criticaron fuertemente al mismo tiempo que se reconocían como los verdaderos conocedores de los mayas (Fallaw 2008:568-570).

movilidad social ascendente y que ilustra algunas de las complejidades del sistema de categorías étnicas de Yucatán: García Correa, el primer gobernador del estado de ascendencia maya, no era fácil de clasificar como indio o no indio. Su clasificación dependía tanto del contexto como del observador. Asimismo, García Correa ilustra bien la disociación entre las categorías *mayas* y *mestizos*: la primera se celebraba en performances como *Payambé*, la segunda se sometía a políticas de integración. Por último, subrayo que García Correa nunca se identificó como maya, no obstante que reivindicara dicha entidad. En el siguiente apartado expondré diversos actores que, a partir de la conformación de un capital identitario y sus expresiones performativas, sí se identifican como *mayas*. Es decir, analizaré el proceso de *mayanización* de los *mestizos* yucatecos.

### 2.5. *La mayanización de los mestizos yucatecos*

Ha llegado el momento de explorar propiamente el proceso de *mayanización* de los *mestizos* yucatecos. Como he argumentado, este proceso debe entenderse a la luz de la conformación de un capital identitario por parte de diversos actores, así como de las expresiones performativas de dicho capital. Me centraré específicamente en tres actores específicos: los intelectuales y escritores mayas, los profesionistas mayas de clase media, y las dos organizaciones mayas que han tenido mayor presencia en el estado durante los últimos veinte años: Alianza Maya y Mayaon. Ciertamente no son actores excluyentes: un profesionista puede ser un intelectual maya, o un escritor puede pertenecer a alguna de las dos organizaciones.

En términos generales, estos actores mayas comparten diversas características: durante su infancia y, en algunos casos, su adolescencia, vivieron una suerte de vergüenza étnica (la cual no es gratuita sino que se explica por el acentuado racismo hacia los indios), ante la cual intentaron negar los elementos diacríticos que los identificaban como indígenas (la lengua, el vestido, ciertas costumbres, etc.). Vivieron también procesos de movilidad social ascendente, especialmente a través de la educación, a partir de la cual han obtenido recursos como hablar por lo menos dos lenguas (el español y la maya), un conocimiento de la historia nacional y de la población maya, una red de relaciones sociales, así como una reivindicación de su condición étnica. Todo esto ha sucedido en un contexto en el que comienza a reconocerse (aunque sea a niveles discursivos) el valor de la diferencia cultural

y, particularmente, de las culturas indígenas. De esta forma, los elementos culturales y recursos controlados por estos actores mayas comienzan a ser significativos para quienes no se reconocen como mayas. Es decir, se convierten en capital identitario susceptible de generarles “recompensas”. Primero revisaré brevemente estos cambios en la posición del Estado con respecto a las culturas indígenas. Luego pasaré a describir de manera sucinta cada uno de los actores mayas referidos. Lo que sigue se trata de una primera aproximación descriptiva e interpretativa al tema que deberá ser complementada con mayor información etnográfica.

### *Transformaciones de la política indigenista*

En términos estrictos, la política indigenista en México surgió en el siglo XX en el marco del movimiento revolucionario de inicios de dicha centuria. Si bien las reflexiones de los no indios sobre los indios son muy anteriores al siglo XX (Villoro 1979), el ideal de integración de la población indígena a la nación mexicana es un postulado esencialmente revolucionario. A diferencia de momentos anteriores, la política indigenista integracionista del siglo XX —al menos en su discurso teórico (Aguirre Beltrán 1976b)— no tenía fines segregacionistas, asimilacionistas o incorporacionistas. Es decir, no buscaba mantener a los indios en espacios separados a los de los no indios. Tampoco pretendía borrar toda diferencia cultural. Se trataba sobre todo que los indios formaran y se sintieran parte de la nación, hacerlos mexicanos (Aguirre Beltrán 1976b; Caso 1971). Si bien éstos podían conservar algunos elementos de su cultura (formas artísticas, su lengua, etc.), resultaba necesario que superaran el sentimiento etnocéntrico de identificación con su comunidad local y que pasaran de una condición de castas a una de clase.<sup>68</sup>

No me detendré más en la teoría e ideología del indigenismo, pues ha sido ampliamente abordada por diversos estudios. Me interesa destacar que, como han mostrado distintas investigaciones, la praxis indigenista no siempre coincidía con la teoría indigenista.<sup>69</sup> Del mismo modo, cabe subrayar las consecuencias inadvertidas de la acción indigenista, que en ocasiones tuvo efectos contrarios a lo que la teoría indigenista

---

<sup>68</sup> Véase Gamio (1982), Caso (1971), De la Fuente (1989), Aguirre Beltrán (1991).

<sup>69</sup> Ver, por ejemplo, Sariago (2002). Para el caso de Yucatán, puede verse el estudio de Iturriaga (2004) sobre el Centro Coordinador Indigenista de Peto.

promulgaba. Por ejemplo, a través de la formación de los Promotores Culturales, los agentes por excelencia de la aculturación inducida, surgieron intermediarios que fungieron como líderes de organizaciones étnicas (Vázquez 2010).

Con todo, a partir de la década de los setenta, la política indigenista atravesó por importantes transformaciones. Una de ellas fue que la valoración positiva por las culturas indígenas se hizo mucho más explícita. Al respecto, la Declaración de Barbados firmada en 1971 por un grupo de antropólogos latinoamericanos (entre ellos Guillermo Bonfil y Darcy Ribeiro) fue un importante evento en la reivindicación de los “grupos étnicos”. En ese mismo año, una nueva Ley de Reforma Agraria en México tuvo un importante impacto en la movilización de comunidades indias para la recuperación de sus tierras. Por ejemplo, sentó las condiciones para el proceso de *purepechización* de los tarascos de la sierra de Michoacán (Vázquez 1992). Es en este contexto que el Estado mexicano promovió la conformación de diversas organizaciones que reivindicaban las culturas indígenas del país, como la Organización de Profesionistas Indígenas Nahuas, A.C., conformada en 1975. Una de las organizaciones más notables, la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües (ANPIBAC), surgió en 1977 y ha impulsado la idea de reforzar y utilizar la “conciencia étnica” como base para la movilización política, al mismo tiempo que ha estado estrechamente relacionada con el PRI.<sup>70</sup> Otro ejemplo, ilustrativo para lo que expondré más adelante, es la constitución de la Asociación de Escritores en Lenguas Indígenas, A.C. (AELI) en 1993 (Gutiérrez Chong 2001:161-166).

Asimismo, a partir de la década de los setenta se establecieron instituciones académicas que daban especial acogida a la población indígena. En 1977 se abrió el grado en Ciencias Sociales en el Centro de Investigaciones e Integración Social (CIAS), en Oaxaca, lo que, de acuerdo con Gutiérrez Chong, inició una nueva fase en la capacitación profesional para indígenas. En 1979 el Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CISINAH, hoy CIESAS) abrió el Programa de Formación Profesional de Etnolingüistas. En 1982 la Universidad Pedagógica Nacional abrió la licenciatura en educación indígena, y en 1990 el CIESAS, el INI y la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) abrieron la maestría en lingüística indoamericana.

---

<sup>70</sup> La ANPIBAC cuenta con una sede en Yucatán, bajo el mando del etnolingüista maya e inspector de educación indígena en la región maya de Yucatán Bartolomé Alonzo Caamal (Gutiérrez Chong 2001:57).

Con todos estos procesos comenzaron a conformarse estructuras de oportunidades para la movilización en términos étnicos.

A nivel regional y estatal, hay que destacar que en Yucatán fueron el INI y la SEP las que, en 1964, comenzaron a promover la lecto-escritura en lengua maya, y que en 1979 se puso en marcha de manera oficial la Educación Bilingüe-Bicultural. En 1980 se estableció la Unidad Regional de Culturas Populares de Yucatán (URCPY), en donde, dos años después, el reconocido escritor Carlos Montemayor (1947-2010) coordinó el Programa de Lengua y Literatura Maya. A partir de 1982, la URCPY ha colaborado con el INI para organizar los Encuentros de Cultura Maya.<sup>71</sup> Y en ese mismo año se fundó la radio emisora del INI XEPET “La voz de los mayas”. En 1988 se conformó el Consejo Supremo Maya como una organización intermediaria entre el gobierno del estado y las comunidades mayas. Este Consejo, de carácter semioficial y estrechamente vinculado con el PRI en Yucatán, fue suprimido en el 2001 tras el establecimiento del PAN en el gobierno estatal, y se creó el Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya del Estado de Yucatán, encargada de los “asuntos mayas”, los cuales trata, principalmente, en términos culturales (Castillo Cocom 2005:25; Leirana 2001:83-85; Mattiace 2008:37-39)

En relación con estos procesos se ha conformado tanto un sector de intelectuales, *intelligentsia*, profesionistas y organizaciones indígenas, conscientes de su cultura étnica (Gutiérrez Chong 2001:159). En estos actores podemos apreciar, de acuerdo con Gutiérrez Chong, tres preocupaciones generales: una tendencia discursiva a elogiar el pasado, una protesta para denunciar las condiciones de marginalidad étnica, y la conciencia de la necesidad de que los indios se ocupen de sus asuntos y destino (Gutiérrez Chong 2001:157).<sup>72</sup> Me detendré ahora en tres tipos de actores: los escritores, los profesionistas y dos organizaciones mayas.

### *Los escritores mayas*

Entre los intelectuales indígenas de Yucatán, los escritores que se identifican como mayas

<sup>71</sup> El Programa de Lengua y Literatura Maya también ha llevado a cabo talleres en algunas comunidades, impulsando la capacitación de los niños a través de los albergues del INI, así como la organización de recitales literarios-musicales, encuentros regionales de escritores mayas, y ha editado la colección *Letras mayas contemporáneas*, cuya primera serie apareció entre 1990 y 1992 (Leirana 2001:114).

<sup>72</sup> Un punto crítico es que estos intelectuales y profesionistas no sólo han logrado ascender socialmente, sino que también han manifestado cierta insatisfacción con diversas áreas del proyecto nacional (Gutiérrez Chong 2001:56).

han conformado todo un movimiento literario que ha jugado un papel notable en la reivindicación de la cultura maya. La lingüista y antropóloga Cristina Leirana (2001) ha estudiado este movimiento literario maya, proponiendo que, en términos de Bonfil, se trata de un movimiento tanto de *resistencia* como de *apropiación*.<sup>73</sup> Es decir, los escritores mayas controlan y ejercen decisiones no sólo sobre sus elementos culturales propios (como la lengua maya y una serie de valores de sus comunidades de origen), sino también de la escritura latina, así como de redes de relaciones con las instituciones a nivel nacional.

En términos generales, los escritores mayas son individuos que nacieron en comunidades rurales y que lograron cierta movilidad social e integración a la cultura dominante. Pero, como argumenta Leirana, dichos individuos fueron y siguen siendo víctimas de la discriminación por parte de los segmentos desindianizados de la sociedad, lo que ha contribuido a aclarar la conciencia de este sector con respecto a sus diferencias culturales. Es por ello que “retornaron” a la cultura maya (Leirana 2001).

Algunos de los más reconocidos escritores mayas (como María Luisa Góngora Pacheco, Miguel May May, Santiago Domínguez Aké, Gerardo Can Pat y Feliciano Sánchez Chan) se formaron en el antes citado Programa de Lengua y Literatura Maya de la URCPY. Entre ellos, Feliciano Sánchez, galardonado tres veces con el Premio Estatal *Itzamná* de Literatura en Lengua Maya, ha participado activamente en la demanda por los derechos indígenas. Otro centro de formación de escritores mayas es la Academia de la Lengua Maya de Yucatán A.C., en donde destaca Domingo Dzul Poot, quien ha publicado tres libros bilingües de recopilación de cuentos de tradición oral (Leirana 2001:130). También encontramos diversos escritores que no forman parte de organización alguna. Entre ellos hallamos a Armando Dzul, profesor de una escuela primaria en Maní, y quien organiza y dirige presentaciones teatrales en maya; Patricia Martínez Huchim, que también es profesora de lengua maya; Vicente Canché Canul, entre otros (Leirana 2001:141-142).<sup>74</sup>

A la par del incremento de escritores mayas en el estado, desde la década de los

<sup>73</sup> La hipótesis de Leirana es que “El movimiento literario maya contemporáneo puede entenderse como de resistencia; se encuentra enmarcado en un lento avance de manifestaciones más claras de la pluriculturalidad en el país (de la cual da cuenta la presencia reducida, pero creciente de la lengua maya en los medios de comunicación social). Los autores mayas han llegado por diversas vías a la creación literaria, pero todas están relacionadas con la impugnación o resistencia a las políticas culturales/indigenistas/lingüísticas, instrumentadas al margen de su participación” (Leirana 2001:15).

<sup>74</sup> También hay que mencionar, por su presencia a nivel regional, al Taller Literario Génali, que inició en 1992 en la Casa de la Cultura de Calkiní, en Campeche, y al que pertenecen literario Waldemar Noh Tzec, Briceida Cuevas Cob, Alfredo Cuevas Cob, entre otros escritores.

noventa del siglo XX también han aumentado los eventos, congresos, encuentros y redes de escritores, así como de las publicaciones en maya y bilingües (maya y español) (Leirana 2001:151-152).

Como he planteado anteriormente, por lo general, estos escritores vivieron en su infancia, adolescencia e incluso en los inicios de su vida adulta cierta vergüenza étnica con respecto a su cultura de origen. Por ejemplo, un escritor relata que, en referencia a la lengua maya:

no sabía porque [sic] la hablábamos ni de donde provenía, *inclusive reconozco que hubo un tiempo en que pensaba que no era importante, y que hubiera sido mejor que no nos la hubieran enseñado, y que nosotros ya no la enseñáramos*, que era más interesante aprender el español (en Leirana 2001:159).

Más de un escritor narra que en la escuela primaria aprendió que la lengua maya no tenía ningún valor y que, por lo tanto, debía hablar el español.<sup>75</sup> Pero a través de su formación en los talleres mencionados, amén de otras instituciones dedicadas a temas de cultura indígena y popular, comenzaron a darse cuenta del valor de su cultura propia. Es así que la mayoría de estos escritores se plantean como objetivo la revaloración y recuperación de la cultura maya, de sus diversas costumbres, prácticas y tradiciones. Con todo, hay que señalar que no siempre se trata únicamente de un movimiento “cultural” (Alcalá 2009), sino también de uno más explícitamente político, en tanto los escritores mayas han planteado como una demanda al estado la obligatoriedad de la enseñanza del maya como segunda lengua desde la primaria hasta el bachillerato, e incluso que se cree una licenciatura en enseñanza de lengua maya (Leirana 2001:147).

Uno de los elementos centrales en la reivindicación de la cultura maya por parte de estos escritores es el argumento de la revitalización étnica. Como observa Leirana, los escritores mayas plantean que existe una etnia maya, aunque “como resultado de la invasión y el sometimiento, se ocultó, pero nunca dejó de existir” (Leirana 2001:288-289). Así, a partir del movimiento literario maya —argumenta Leirana— se están sentando las bases “para el desarrollo de una conciencia étnica a nivel de la población total: escritores, maestros, pedagogos e investigadores mayas se dan a la tarea de difundir entre la gente de las comunidades el sentido de una identidad más amplia que la cimentada en la comunidad

<sup>75</sup> Aunque también encontramos casos de escritores que, de acuerdo con Leirana, nunca rengaron de sus orígenes, siempre hablaron la lengua maya en sus comunidades y en otros ámbitos (Leirana 2001:184).

de origen” (Leirana 2001:289).<sup>76</sup> Un elemento constitutivo de esta conciencia es la idea de que la cosmovisión maya es una radicalmente opuesta a la occidental hegemónica. Veamos a manera de ejemplo dos reconocidos trabajos de dos distinguidos escritores mayas. Un cuento de María Luisa Góngora Pacheco (originaria de Oxkutzcab, en el sur del estado) y un poema de Feliciano Sánchez Chan.

En su relato “La pobreza”<sup>77</sup>, María Luisa Góngora narra una historia en donde una anciana llamada Pobreza logra burlar al Señor Muerte al hacerlo subir a un árbol del que era imposible descender.<sup>78</sup> Cuando después de un tiempo el Señor Muerte logró bajar del árbol, se le había acumulado tanto trabajo que le resultó imposible llevarse a la señora Pobreza. Es por ello que “la Pobreza se quedó en la Tierra. Por eso hasta ahora la tenemos con nosotros”.

Algunos estudios de la literatura maya han analizado cómo estas obras ofrecen una visión del mundo distinta a la occidental. Por ejemplo, el filósofo de la ciencia y estudioso del multiculturalismo Raúl Alcalá (2009:323) interpreta el relato de Góngora como una muestra de “una visión diferente a la occidental”, como una manifestación de la “inconformidad respecto al tipo de vida que han sido obligados los indígenas de nuestro país”, refiriéndose particularmente a la denuncia de las condiciones de pobreza de la población indígena. Por otra parte, el propio Carlos Montemayor ha señalado cómo se personifica la muerte en el relato de Góngora, subrayando particularmente cómo la muerte,

---

<sup>76</sup> Pero no sólo los escritores mayas se adscriben al argumento de la revitalización étnica, Leirana también se adhiere a él, cuando afirma que “Si el común de los mayas no se denomina a sí mismos de esta forma, es porque la discriminación, a lo largo de la historia, les impuso otros nombres: *indio*, *indígena*, *mestizo*, y les robó su patrimonio histórico: mayas los constructores de Chichén Itzá, de Uxmal, y de los otros sitios arqueológicos que nos enorgullecen, y que asombran al turismo internacional” (Leirana 2001:289). Así, los indígenas de Yucatán son mayas, pero no lo saben. “Los intelectuales mayas de la península han asumido su papel como promotores de la conciencia étnica: buscan hacerla explícita a quienes no la han desarrollado claramente; reivindicar los rasgos diacríticos de su etnicidad, e instrumentar estrategias de acción cultural y política que contribuyan a elevar la calidad de vida entre los mayas” (Leirana 2001: 289). Leirana es contundente al respecto: “el renacimiento de la cultura maya se abre caminos con la misma tenacidad que le permitió sobrevivir a la persecución cultural y a las políticas asistenciales. Los mayas están tomando la dirigencia de su movimiento, inaugurando así una nueva época en las políticas culturales, y en el desarrollo de las expresiones de su etnicidad” (Leirana 2001:291).

<sup>77</sup> Publicado originalmente en 1993 en la Colección Letras Mayas Contemporáneas, dirigida por Carlos Montemayor. El texto en español lo preparó el novelista yucateco Joaquín Bestard, con la asesoría de la autora y del escritor maya Miguel May May.

<sup>78</sup> Como observa Montemayor (2005:291): “la ‘Muerte’ detenida en un árbol mediante un engaño se remonta a la antigüedad griega y hebrea; en su versión italiana la historia apareció en 1525 y la versión francesa de 1719 fue la base de las numerosas reelaboraciones posteriores, incluidas las que aquí hemos comentado”. Este tema aparece también en la obra de otro escritor maya, Vicente Canché Moo, particularmente en su relato “Cómo una viejecita engañó a la muerte”.



personificada como un señor, no se trata de una “entidad maligna ni demoníaca, ni vinculado a entidades malignas”. Resalta también su corporeidad: “no hay señal ninguna de que se trate de un ser incorpóreo ni de una ‘aparición’ amenazante” (Montemayor 2005:583). Se presentan entonces dos visiones distintas sobre la pobreza y sobre la muerte: en la cosmovisión maya, la pobreza no es sólo material, sino también espiritual, del mismo modo que la muerte no es concebida de manera negativa, sino incluso es personifica e incorporizada; en contraste, en la cosmovisión occidental, la pobreza es entendida en términos materiales y la muerte es valorada de manera negativa (Alcalá 2009; Montemayor 2005).<sup>79</sup>

Consideremos ahora uno de los trabajos más famosos de Feliciano Sánchez, su poema “*Ukp’éel wayak*” [Siete sueños]. En él, el yo lírico se identifica con diversos elementos constitutivos de la cosmovisión maya. Así, en al inicio del poema nos dice:

Soy la Ceiba Sagrada [...]  
Soy la vértebra que une  
Las trece capas del cielo  
Y los nueve niveles del inframundo

Una interpretación posible es que el yo lírico se presenta como uno con el cosmos, en este caso, con los elementos que lo constituyen espacialmente. Del mismo modo, se identifica con el poder creador de la palabra y se presenta como un ser elaborado de maíz (ya que, en el *Popol Vuh*, libro que relata la creación de los mayas, se indica que éstos han sido hechos de maíz):

Soy nacido de tu vientre maíz  
Con el que alimentas a mis hijos  
A mis hijos  
El soplo con que invadiste  
Mi nariz  
Levantó su vuelo  
De colibrí nocturno

El yo lírico también se identifica con la concepción temporal cíclica de la cosmovisión maya:

---

<sup>79</sup> Me parece que estas interpretaciones sucumben en un dualismo reduccionista. Ya que, dentro de la “cosmovisión occidental”, también encontramos corrientes filosóficas y de pensamiento (como el cristianismo) que toman en cuenta la pobreza espiritual. A propósito, véase la crítica de Díaz (2009:91) al perspectivismo de Viveiros de Castro, quien trata a la cosmología occidental “como si fuera una entidad natural, homogénea, con sus contornos precisos, como si nos remitiera a una cosmología occidental incontrovertible”.

Así nazco y muero todos los días  
 Pues me hallo ligado  
 A tu eterna sombra  
 Soy de maíz, tu hijo maíz  
 Maíz es mi carne, maíz eres, Madre  
 [...]  
 A propósito no me diste edad  
 Para renacer día a día  
 Con el Padre Sol  
 Soy tu espíritu  
 Soy el espíritu que emana luz  
 Soy tu espíritu resplandeciente,  
 Madre

Y en el Sueño Séptimo, “Las otras muertes”, podemos apreciar cómo esta visión del mundo ha sido profanada por “otros”:

Soy la Ceiba sagrada,  
 Madre.  
 Las otras manos  
 Sembraron en mis entrañas,  
 Una mujer mala  
 Que se lleva a los trasnochados

En los dos casos expuestos (pude haber citado otros más), encontramos que, junto con la defensa de la tesis de la continuidad, se plantea también la cosmovisión maya como un elemento identitario que se opone a la cosmovisión occidental. Sobre esto volveré más adelante.

### *Los profesionistas mayas*

Los profesionistas mayas de clase media comparten muchas características con los escritores mayas. En realidad, como ya he mencionado, no son actores excluyentes. Por lo general, comparten con ellos un origen rural, campesino y pobre, así como unos padres que tuvieron baja o nula escolaridad (López Santillán 2006). Pero gracias a la movilidad geográfica y a la escuela, estos actores han logrado una movilidad social ascendente, ubicándose en ámbitos laborales tanto educativos como gubernamentales, especialmente en aquellos relacionados con la conservación y promoción de la cultura maya (muchos de ellas expuestas en la primera sección de este apartado, tales como el INDEMAYA, la CDI, el Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE), el Conaculta, el INALI). No se puede pasar por alto que, como ha observado el sociólogo Ricardo López Santillán (2006;

2010), estas instituciones se ubican todas en la ciudad de Mérida, la cual concentra la mayoría de los servicios en el estado.<sup>80</sup> En este sentido, hay una notable diferencia generacional entre los profesionistas mayas y sus padres.

Además de un origen rural y pobre, los profesionistas mayas comparten con los escritores mayas un generalizado sentimiento de vergüenza étnica en los primeros años de sus vidas. Por ejemplo, un profesor de la Universidad Pedagógica Nacional (plantel Mérida), que inició su escolarización en dos internados ubicados en el oriente y sur del estado (en el de Balantún, en Timuy, y en San Diego, en Tekax), y que posteriormente estudió en Mérida en la Normal Superior, donde egresó en 1976, relata que:

a raíz de mi corta edad yo no me daba cuenta. Lo que sí sentía era algo que me hacía diferente a la demás gente, ese algo que me hacía diferente era como un dolor interno incluso por mi procedencia y hasta por mis padres. Siente uno un sentimiento de amargura, de reproche, de rencor. Es algo que no se puede decir en una palabra, simplemente que cuando andamos con nuestros padres, en este caso con mi madre, como que tenemos un sentido de pena o de vergüenza. Ahora sí me avergüenza reconocerlo, pero en esa época como que no quisiéramos que nos vieran con nuestra madre mestiza, analfabeta, o hablando conmigo la lengua maya porque es la única que hablaba ella. Eso sí, recuerdo que pasé por esa etapa hasta los 15 o 18 años [que] me empiezo a dar cuenta de esos sentimientos, que digamos ya había comentado y que no es fácil de explicar, el creer que uno es menos, [que] uno tiene menos valor enfrente de aquellas otras personas, por el vestido, por el físico, por las mismas condiciones económicas (en López Santillán 2007:140-141).

Como bien ha observado López Santillán (2007), a pesar de la movilidad social ascendente y de una transformación de la vergüenza en orgullo étnico, los profesionistas mayas no escapan del todo de la violencia simbólica y al racismo (si bien de “baja intensidad”) por parte de la población desindianizada del estado, la cual sigue generando mecanismos de distinción y de acentuación de la distancia social a partir de criterios como el aspecto, el atuendo, las maneras y los patronímicos (López 2007:154; Iturriaga 2011). Con todo, los profesionistas mayas han empleado elementos de su cultura de origen como capital cultural, social y simbólico, es decir, como capital identitario, para legitimarse a sí mismos y ganar presencia en ciertos ámbitos de la sociedad (López Santillán 2011). Como sostienen Thies y

<sup>80</sup> Podemos comparar algunos datos sobre los mayas en Mérida y en el estado en general. Mientras que en el estado la “escolaridad de los jefes de familia” es: 1.24% concluyeron la preparatoria, 0.22% tiene una licenciatura trunca, 0.36% culminó estudios de licenciatura y un 0.66% tiene estudios técnicos con secundaria terminada; en Mérida, el porcentaje con respecto a los mayas es: 3.94% terminaron la preparatoria, 1.57% concluyeron una licenciatura y 1.57% tienen estudios técnicos con secundaria terminada (no hay casos de licenciatura trunca) (López Santillán 2006:113). Para mayor información sobre los cambios en la cultura material y en los patrones de consumo de estos profesionistas mayas en Mérida puede verse López Santillán (2010).

Kaltmeier (2009), este capital identitario puede traducirse en capital económico, como en el acceso a espacios laborales relacionados con cuestiones indígenas o a las becas para los estudios de posgrado que ofrece la Fundación Ford para estudiantes indígenas (López 2011:214).<sup>81</sup> Además del capital económico, este capital puede redituarse en prestigio y reconocimiento público (López Santillán 2011: 216-217).

Y al igual que los escritores mayas, uno de los principales recursos significativos que controlan los profesionistas mayas es el bilingüismo maya-español. Los profesionistas mayas entrevistados por López Santillán (2006:126) reconocen que:

el hecho de hablar maya les ha servido en el ámbito profesional, lo mismo al médico de la clínica del IMSS, que al estudiante que buscaba un empleo temporal como vendedor en una tienda de zapatos, como para los que pasaron por ONGs o el CONAFE trabajando en comunidades, o incluso los que la enseñan o trabajan haciendo *spots* para la radio o en otras actividades directamente ligadas al rescate y revaloración de la cultura maya desde dependencias oficiales.

El capital identitario de los profesionistas mayas también tiene sus expresiones performativas, ya que éstos suelen participar en actividades vinculadas con las instituciones oficiales donde laboran. Por ejemplo, celebran concursos de literatura y canciones en lengua maya, danzas tradicionales en la Playa Mayor de Mérida, el *Hanal Pixan* (el día de muertos), entre otras performances. De acuerdo con López Santillán (2011:213), en estas performances los profesionistas mayas (y las instituciones donde laboran) recrean una visión de las culturas indígenas que descontextualizan y menosvaloran las prácticas y costumbres de la población indígena en una representación folklorista no realista.

Un punto más en común entre los escritores mayas y los profesionistas mayas es que han contribuido a la valoración de la cultura maya y la lucha contra el racismo (López Santillán 2011:215). Sin embargo, resulta cuestionable hasta qué punto están generando una conciencia étnica que abarque a todos los maya-hablantes del estado. De hecho, de la investigación de López Santillán podemos destacar dos cuestiones más. La primera es que los profesionistas mayas también han construido barreras simbólicas entre ellos y los mayas no privilegiados y poco educados (López Santillán 2011:215). La segunda es una suerte de

---

<sup>81</sup> Una profesionista maya que trabaja en un centro de investigación antropológica, enfatiza que ha publicado muchos de sus trabajos en ediciones mayas y bilingües sobre historias tradicionales y que ha vendido cerca de 12, 000 copias; otro entrevistado, un arqueólogo del INAH, dice que gracias a su habilidad de hablar maya ha sido invitado a impartir charlas y presentaciones de su trabajo en muchos foros nacionales e internacionales (López Santillán 2011:215).

dilema entre individuo y la comunidad. Cito *in extenso*:

no es la comunidad, sino el individuo quien, a la larga, es el único con posibilidades de mejora social, profesional y económica, pues otros miembros —la mayoría— de la misma comunidad no tienen las mismas oportunidades. De hecho, estos programas de becas y estímulos financieros al tener impacto sólo en casos individuales y estar destinados a cierto tipo de estudios, también pueden influir en la creación de nichos laborales, si bien de alta especialización, destinados a población de origen étnico (López 2006:122).

En estos profesionistas podemos advertir el “dilema de los Habsburgo” analizado con lucidez por Ernest Gellner (2002): es el dilema entre la identificación y las prioridades individuales o las sociales y colectivas, entre el individualismo y el comunitarismo (Vázquez 2010). Acaso los profesionistas mayas sean un actor por lo demás individualizado. Ahora pasaré a exponer el caso de actores colectivos, dos organizaciones mayas, aunque, desde luego, sus líderes no se encuentran libres del “dilema de los Habsburgo”.

#### *Las organizaciones mayas*

El estudio del proceso de mayanización quedaría incompleto si no consideramos a las organizaciones en el estado que se identifican como “mayas”. Me detendré solamente en dos de ellas, pero son las dos que han tenido una mayor presencia en los últimos veinte años en Yucatán: Alianza Maya y Mayaon.

Alianza Maya fue la organización étnica más conocida en Yucatán durante la década de los noventa (Suzuki 2006:211-212). Fue fundada en 1993 por Gaspar Antonio Xiu Chacón, quien también fue su presidente. Por debajo de él se encontraban trece coordinadores generales que funcionaban a nivel regional en el estado. De acuerdo con el propio Xiu, la organización contaba con unas 150 o 200 mil personas hacia finales de los noventa (Suzuki 2006:215; Castillo 2005).

Uno de los objetivos principales de Alianza Maya era el de “unir a los mayas de Yucatán en una sola fuerza para luchar por alcanzar su libertad social, cultural, agraria, económica y jurídica” (Alianza Maya en Suzuki 2006:216). En realidad, y como veremos más adelante, la organización jugó básicamente un papel de intermediación entre las comunidades indígenas y las agencias estatales para dirigir recursos estatales hacia los mayas (Castillo 2005:140).

¿Qué recursos controlaba Alianza Maya? Por un lado, la organización, o al menos su líder, suscribía la tesis de la continuidad expuesta en el primer capítulo. Es decir, se proclamaban como los herederos de la civilización maya, se asumían como los descendientes de los antiguos constructores de pirámides. Así, Alianza Maya fue fundada en uno de los “centros activos del orden social” (Geertz 1994:148) de los mayas: la zona arqueológica de Uxmal. Particularmente, su líder, Gaspar Xiu Chacón, se reivindicaba como descendiente del antiguo linaje Xiu, el cual gobernó Uxmal durante el Post-clásico temprano (1000-1250 d.C.). De hecho, es el carácter noble de este linaje el que le servía a Xiu para proclamarse como líder natural de la Alianza (Suzuki 2006:217). Al respecto, Xiu ha publicado diversos trabajos donde no sólo revisa la historia de los mayas, sino que reconstruye su genealogía hasta llegar a Tutul Xiu, un rey legendario que gobernó Uxmal durante el Post-clásico.<sup>82</sup>

Así, a partir del control de recursos simbólicos (el reconocerse como mayas, sobre todo como descendientes de los antiguos mayas) y culturales (como el conocimiento de la historia), Alianza Maya entró en disputa por otros recursos, como el libre acceso a las zonas arqueológicas del estado. En este sentido, una de las actividades performativas fundamentales de Alianza Maya era la celebración de ceremonias religiosas acompañadas de bailes y canciones en las zonas arqueológicas (Suzuki 2006:216-217). Con estos performances, Alianza Maya no sólo expresaba su mayanidad, sino también su disputa por otros recursos.

Pero Alianza Maya también ejercía control sobre relaciones de intermediación. Acaso este era su recurso más valioso en la arena política yucateca de los noventa. La organización estaba estrechamente vinculada con el PRI y esta relación definió en gran medida sus concepciones y acciones. Así, como observa Suzuki, Alianza Maya empleaba el concepto de “Tierra Maya”, la cual incluye a todos los habitantes de la región, es decir, tanto a indígenas como a mestizos. En este concepto, el término “maya” resulta una noción territorial, no cultural ni racial (Suzuki 2006:218). Suzuki interpretó esta concepción como parte de una estrategia corporativista y clientelar muy afín al PRI: era tan amplia que

---

<sup>82</sup> En su libro *Usos y costumbres de los indios de Yucatán* (1986) Xiu reconstruye su genealogía como príncipe maya. Apunta que la heredera de la dinastía Xiu fue su abuela, Doña Felipa Xiu Quijada, Reina de los Xiu, quien tuvo cuatro hijos: Nicomedes, José Agapito (padre de Gaspar Antonio), José María y Guillermo.

permitía la membresía no sólo de mayas, sino también de los demás habitantes de la “Tierra Maya”. Esta estrategia resultaba particularmente importante en un contexto de crecimiento del bi-partidismo en Yucatán, especialmente del Partido Acción Nacional en las zonas urbanas y sectores de clase media. Con todo, la observación de Suzuki no es del todo exacta, ya que Xiu planteaba una clara división de identidades en Yucatán: los *mayas* y los *dzules*. Para Xiu, el PRI representa a los mayas, mientras que el PAN a los dzules (Castillo 2005:137). Uno podría no ser maya, pero ser priísta y pertenecer así a la “Tierra Maya” de Alianza Maya. Del mismo modo, uno podría ser indígena, pero la filiación panista lo podría dejar fuera de la “Tierra maya”.

Asimismo, Alianza Maya dependía económica y políticamente del PRI y tenía que negociar sus intereses en el complejo terreno de la política clientelar y corporativista del partido (Castillo 2005:141). Aún más, como ha observado Juan Castillo Cocom (2005), Alianza Maya, más que representar a los mayas ante el PRI, representaba al PRI ante los mayas (Castillo 2005:144), y fue un elemento clave para el establecimiento de relaciones clientelares y corporativas en el medio rural e indígena. De hecho, Xiu no dudaba en presumir su relación con el eminente político priísta Víctor Cervera Pacheco (Suzuki 2006:219-220).

Castillo Cocom ha analizado cómo Gaspar Xiu empleó su identificación como maya para presentarse y venderse al PRI; cómo, a partir de la apropiación de un pasado y un linaje, buscó poder individual y prestigio; es decir, cómo empleó su capital simbólico (el prestigio de su linaje noble y su pasado aristocrático) y su capital cultural (el conocimiento sobre la historia, arqueología y cultura maya) al mismo tiempo que el PRI lo empleaba a él para representar sus ideales ante los mayas (Castillo Cocom 2005:135). En efecto, Xiu, originario de Oxcutzcab, ha sido diputado por el PRI en tres ocasiones<sup>83</sup> y era conocido entre los círculos políticos yucatecos como El Príncipe Xiu (o bien, como expresa Castillo, el PRIncipe Maya), apodo que recibió del gobernador de Yucatán Carlos Loret de Mola (1970-1976). En síntesis, Xiu supo controlar dos recursos significativos: su linaje noble y las relaciones de intermediación.

---

<sup>83</sup> Fue diputado durante los gobiernos de Carlos Loret de Mola (periodo 1971-3), Víctor Manzanilla Schaffer (1988-90) y Víctor Cervera Pacheco (1998-2001) (Castillo 2005:141).

como un grupo de opinión más que de acción. En este sentido, entre sus principales actividades se encuentran la organización de talleres de estudio de arqueología, historia y cultura maya, para los cuales han contado con la participación de investigadores invitados de instituciones nacionales y extranjeras (Quintal 2005:357); también organizan encuentros<sup>85</sup> y han participado de manera activa en el proceso de reforma de la constitución del estado en materia de derechos y cultura maya, en donde han demandado principalmente la oficialización de la lengua maya, de la educación intercultural y bilingüe, el libre acceso a las zonas arqueológicas para poder celebrar rituales, entre otras..

Uno de los principales recursos significativos que controla Mayaon es sus relaciones con las instituciones públicas. Por ejemplo, tienen una buena relación con la SEP, de la cual suelen obtener diversos recursos para sus eventos, como transporte y equipo de sonido. A decir de Alonzo, “nuestro mejor capital es la credibilidad que tenemos, las relaciones con las instituciones”.<sup>86</sup> También guardan buenas relaciones con el INDEMAYA, la CDI, la Universidad de Oriente, el INALI, las cuales suelen brindarles espacios para realizar sus eventos.

Otros recursos importantes que controlan los miembros de Mayaon son el bilingüismo (compartido con los escritores y los profesionistas mayas), los conocimientos sobre la historia y cultura maya, sus redes familiares, que le sirven como apoyo para la organización y participación de eventos, así como la legitimidad de no estar afiliada a ningún partido político. Este último es uno de los elementos más señalados por algunos miembros de Mayaon, acaso como una forma de distanciarse de organizaciones afiliadas al PRI, como Alianza Maya.

Uno de los primeros actos performativos que llevaron a cabo los integrantes de Mayaon fue la reivindicación de la figura de Manuel Antonio Ay, uno de los líderes de los rebeldes durante la guerra de castas, en el pueblo de Chichimilah en 1981. Unos años antes, en 1975, el gobernador del estado Carlos Loret de Mola había colocado un busto de Ay en el parque principal del pueblo. El 26 de julio de 1981, Alonzo y otros estudiantes del

---

<sup>85</sup> Entre estos encuentros son notables los Encuentro Lingüístico y Cultural de los Pueblos Mayas, luego rebautizados como Encuentro Lingüístico y Cultural del Pueblo Maya. Se han llevado a cabo en el 2001 en Guatemala, en el Departamento de San José Petén; en 2002 en Valladolid, Yucatán; en 2003 en Belice; en el 2004 en la ciudad de Guatemala; en el 2005 en Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo; en el 2006 fue en la ciudad de Campeche; en el 2007 en Belice; en el 2008 en Santa Eulalia Huehuetenango, Guatemala; en el 2009 en Chiapas; en el 2010 en Valladolid, Mayaon fue el anfitrión.

<sup>86</sup> Entrevista a B. Alonzo, 26 de agosto de 2009, Mérida, Yuc.



CISINAH le rindieron homenaje “para la defensa de la identidad maya”. A decir de Alonzo, el número central del evento fue la narración que en lengua maya hizo don Daniel Ay Uitsil sobre las causas de aquel levantamiento y de la traición de la que fue objeto el líder por parte del *dsul* Antonio Rejón” (Alonzo 1982:70).<sup>87</sup> Desde entonces, cada 26 de julio se le rinde homenaje a Ay en Chichimilah, el cual es ahora el líder moral del movimiento, mientras que Chichimilah se convirtió en la sede oficial de Mayaon.

Podemos detenernos en este momento en la obra del líder de los maestros bilingües de Mayaon, el etnolingüista Bartolomé Alonzo Caamal. Alonzo nació en Tixmehuac, una pequeña comunidad rural campesina de alrededor de 3 a 4 mil habitantes. Sus padres son monolingües mayas, y Alonzo aprendió el maya como lengua materna. A los 8 años comenzó a asistir a la escuela, donde aprendió el español. Vivió gran parte de su infancia en Quintana Roo, donde finalizó sus estudios de primaria en un internado de niños indígenas.<sup>88</sup>

De manera semejante a lo ya mencionado sobre los escritores y profesionistas mayas, Alonzo narra que durante su adolescencia y juventud vivió un “fuerte conflicto de identidad”, ya que, por un lado, nació en la lengua y cultura maya pero, por otro, aprendió que el modo de vida más valioso era el de los no indígenas. Fue entonces, a los 16 años, cuando ingresó como promotor cultural del INI, cuya tarea era alfabetizar y castellanizar. Del mismo modo, el INI le permitió continuar sus estudios de secundaria y comenzar sus estudios en el Instituto Federal de Capacitación del Magisterio en la ciudad de Mérida. Fue durante sus estudios en la Normal que Alonzo considera que descubrió el valor de la historia y decidió dedicarse a su estudio.

En el ciclo escolar 1975-1976 Alonzo se hizo Supervisor escolar, lo que le ha permitido una gran movilidad, participar en congresos, así como involucrarse en movimientos indígenas. En 1979 ingresó al Programa de Formación Profesional de Etnolingüistas del CISINAH, en Pátzcuaro, Michoacán. Fue ahí donde, declara Alonzo, “confirmé mi posición de que sí soy maya, que somos mayas”. Fue en este programa donde “muchos comenzamos a tomar conciencia”. Y fue justo ahí donde surgió la idea de

---

<sup>87</sup> Alonzo interpreta este evento como uno de los principales procesos auto-gestivos de la recuperación de la conciencia maya. Este homenaje también se lleva a cabo en Tixcacalcupul (Yucatán) y en Tepich, Quintana Roo (Alonzo 1993:49-50).

<sup>88</sup> Lo que sigue se basa en dos entrevistas realizadas por quien esto escribe a B. Alonzo, el 25 de julio y el 26 de agosto del 2009, en Mérida, Yucatán.

conformar Mayaon.<sup>89</sup>

El programa del CISINAH tenía un marcado enfoque etnicista, con profesores como Guillermo Bonfil, Luis Reyes García, Ramón Arzápalo, Yolanda Lastra, entre otros. En él, Alonzo presentó la tesis *Los mayas en la política, a través de Chichimiláh, Yucatán*, en donde declara escribir en su “condición de maya” y para “los intereses del pueblo maya” (Alonzo 1982:8-9). El objetivo de la tesis es mostrar la persistencia de elementos culturales en el ámbito de la política, especialmente del poder informal del *U than nukuch mákohob* (consejo de ancianos mayas). Pero la monografía va más allá de dicha documentación,<sup>90</sup> y tiene como un objetivo más amplio el de “escribir nuestra verdadera historia a partir de nuestra propia perspectiva” (Alonzo 1982:19), tarea que, considera, es la más urgente del pueblo maya. Así, bajo esta perspectiva, la “Conquista” española se reinterpreta como una “invasión”, como un hecho no consumado (Alonzo 1982:100), y la historia resulta una historia de “sangre y fuego” (Alonzo 1982:108).

A diferencia de lo observado por Redfield, Thompson, Bonfil, entre otros, Alonzo plantea que la principal contradicción en Chichimiláh es entre los mayas y los no mayas, entre los *masehualohob* y los *dsulohob* (Alonzo 1982:42). En el marco de esta contradicción, Alonzo formula la existencia de dos “esquemas conceptuales” (Davidson 1990), de la oposición radical entre dos cosmovisiones: por un lado, la cosmovisión maya, caracterizada por una filosofía cosmogónica, un equilibrio ecológico de profundo respeto a la naturaleza, con una concepción cíclica e infinita del tiempo; por otro, la cosmovisión occidental antropocéntrica y etnocéntrica, con una concepción unilineal del tiempo, de carácter colonialista, que conduce a la autodestrucción (Alonzo 1982:110; 1993:53). Se trata de “filosofías o visiones del mundo radicalmente opuestos” (Alonzo 1982:112).

Para Alonzo, la cosmovisión indígena, así como sus formas de organización, conforman una alternativa civilizatoria: “la concepción cosmogónica del pueblo maya puede ser el fundamento filosófico para estructurar un proyecto de desarrollo del país que asegure la continuidad de la especie humana, por el profundo respeto que tiene a la

<sup>89</sup> Alonzo también ha sido miembro de la ya referida ANPIBAC, ha participado en la edición de *Mayaón* (boletín de cultura maya, 1987) (Gutiérrez Chong 2001:57), así como en la fundación de la Casa de la Cultura Maya (1990), administrada por la Organización de Profesionales Mayas.

<sup>90</sup> Chichimiláh es una población principalmente agrícola, cercana a la ciudad de Valladolid, de la que depende para la mayor parte de los servicios. De acuerdo con Alonzo, “es la población maya de la zona maicera del estado la menos contaminada por la cultura invasora” (Alonzo 1982:38).

naturaleza” (Alonzo 1982:111).

Otro elemento importante en la reinterpretación de la historia es la tesis de la continuidad, evidenciada en la ocupación de un territorio. Así, Alonzo postula que “los mayas seguimos ocupando casi todo el territorio que ocupábamos en la Época Clásica [...] es indiscutible que los mayas somos los primeros dueños de este extenso territorio” (Alonzo 1982: 14). Pero es una historia negada por la dominación colonial, aunque nunca cancelada (Alonzo 1993:37). Para Alonzo uno de los propósitos de los estudios debe ser dar a conocer “la historia particular del pueblo maya peninsular, abarcando desde el pasado prehispánico hasta la actualidad, con la finalidad de mostrar su continuidad y tener una visión amplia y coherente de sus luchas de resistencia ante el proceso de dominación colonial. Estos datos servirán, a su vez, para plantear en el último apartado las ideas básicas de un proyecto histórico del pueblo maya” (Alonzo 1993:43). Hay que apropiarse del pasado, reinterpretar la historia y los símbolos dominantes. Ya que, como ha mostrado Geertz (1994), no puede haber ejercicio del poder que no esté relacionado con la búsqueda de una hegemonía simbólica.

En este orden de ideas, ante el mito azteca de la fundación de México, Alonzo plantea que se trata de un mito de la sociedad dominante, un mito de los blancos que sólo tiene significado en el centro de México (Gutiérrez Chong 2001:188-189), y, ante el mito del mestizaje en México, argumenta que en realidad se trata de la apropiación del grupo dominante de ciertos elementos de origen indígena: “cuando hay apropiación del conocimiento indígena, se llama ‘mestizaje’. En este sentido, se trata de una cuestión de conveniencia cultural que no beneficia a los indios para nada” (Alonzo en Gutiérrez Chong 2001: 200). Del mismo modo, Alonzo considera que poco importa si Benito Juárez, un “héroe” nacional, fue indio o no, ya que “no hizo nada bueno para su propia gente” (Gutiérrez Chong 2001:226).

Podemos hacer ahora una breve comparación de Alianza Maya y de Mayaon. En términos de control de recursos significativos, ambas controlan recursos de conocimiento de la arqueología, historia y la cultura maya. Las dos sostienen la tesis de la continuidad: los de Alianza Maya se reconocen como descendientes de los antiguos mayas constructores de pirámides y su líder, Gaspar Xiu, como descendiente del linaje noble Xiu; los de Mayaon también se reconocen como descendientes de los antiguos mayas, pero en su

discurso enfatizan más la situación colonial en la que se ubican los mayas, y más que ubicarse en algún linaje noble, toman como principal símbolo a uno de los rebeldes de la guerra de castas, a Manuel Antonio Ay. Así, Alianza Maya se fundó en Uxmal, antigua sede de gobierno de los Xiu, y Mayaon lo hizo en Chichimilá, lugar de origen de Ay.

Pero mientras que Alianza Maya contaba con recursos del PRI, a partir de los cuales pudo entablar relaciones clientelares, Mayaon enfatiza su neutralidad política y basa su legitimidad justo en la no pertenencia a un partido político. No obstante, sostiene buenas relaciones con diversas instituciones gubernamentales.

Ambas organizaciones tienen como objetivo fortalecer la identidad de los mayas, pero Alianza Maya hizo énfasis en el aspecto político, sobre todo, alcanzar la libertad de los mayas, una libertad que se encontraba estrechamente asociada al PRI; en cambio, Mayaon se declara como una organización cultural y no política, y no plantea únicamente la libertad de los mayas, sino el reconocimiento de su especificidad en un estado pluriétnico.

Asimismo, a partir de la conformación de sus capitales identitarios, Alianza Maya y Mayaon realizan diversos tipos de performances. La primera se dedicó especialmente a la celebración de ceremonias en zonas arqueológicas, mientras que la segunda realiza diversos eventos y talleres académicos relacionados con la historia y reivindicación de la lengua maya, y consideran que los performances de Alianza Maya “no son más que maniobras netamente políticas” (Suzuki 2006:222).

Por último, hay que considerar que estas organizaciones no se explican únicamente en términos de intermediarios políticos y culturales, si bien estos juegan un papel central en ellas; tampoco se explican únicamente como movimientos de base y desde abajo, aunque no se pueden entender sin el descontento de buena parte de la población y el racismo y la discriminación hacia los indios. En pocas palabras, no responden simplemente a un esquema binario de “arriba” o “abajo”. Más bien, un punto para seguir analizando es la articulación entre elementos de intermediación y de base, cómo su entrelazamiento nos explica la movilización indígena.

## *2.6. Recapitulación y el problema de los esquemas conceptuales*

En este apartado hemos visto tres actores clave en el proceso de *mayanización* de los *mestizos* yucatecos: los escritores, los profesionistas y las organizaciones mayas. En

términos generales, estos actores solían ser identificados bajo la categoría de *mestizos*, es decir, como individuos pertenecientes a un ámbito rural, campesino, pobre, atrasado, en donde los diacríticos culturales mayas (como la lengua, el vestido, la agricultura, entre otros) eran motivo de vergüenza étnica.

Gracias a la movilidad geográfica y la escuela, estos actores pudieron ascender en la escala social y conformar un capital identitario compuesto de elementos culturales y recursos significativos, como hablar por lo menos dos lenguas (maya y español), conocimiento de la historia y cultura maya, relaciones de intermediación, redes de relaciones con otros actores indígenas e instituciones gubernamentales, prestigio, entre otros.

Los intelectuales, profesionistas y organizaciones mayas han expresado de manera performativa los distintos elementos de su capital identitario, a través de obras literarias, concursos de canto, la celebración de ceremonias consideradas tradicionales, rituales, homenajes a personajes mayas y eventos académicos. Quiero destacar dos elementos presentes en estas performances: por un lado, la reivindicación de la continuidad de los mayas actuales con los antiguos, por otro, el postulado de que la cosmovisión maya es esencialmente distinta a la cosmovisión occidental, postulado que nos remite a algunos vértigos argumentales referentes a la inconmensurabilidad de los esquemas conceptuales (Davidson 1990; Díaz 2009). Como ya he expuesto la tesis de la continuidad en el capítulo primero de esta tesina, quiero detenerme un momento en el segundo elemento de la *mayanización*: la idea de los esquemas conceptuales.

Algunos estudiosos han planteado que la identidad étnica en Yucatán no ha llegado a un comunitarismo o fundamentalismo radical (Quintal 2005; Mattiace 2008; López Santillán 2011). Por lo general, plantean un modelo de convivencia intercultural y una sociedad pluriétnica. Por ejemplo, Alonzo (1993:56) escribe que el

proyecto nacional pluriétnico que se plantea implica, para las comunidades indígenas, actualizar los proyectos étnicos a partir de la reivindicación de sus historias y de sus patrones culturales, tomando en cuenta los avances de la ciencia y la tecnología de la humanidad. En cuanto a la sociedad no indígena, implica el establecimiento de un diálogo intercultural a partir del mutuo reconocimiento y respeto de las identidades étnicas.

Pero el modelo de convivencia intercultural no estará libre de tensiones toda vez que se reivindique la existencia de dos esquemas conceptuales opuestos. ¿A qué alude la idea de

“esquema conceptual”? De acuerdo con el filósofo Donald Davidson (1990:189): “son formas de organizar la experiencia; son sistemas de categorías que dan forma a los datos de las sensaciones; son puntos de vista desde los cuales individuos, culturas o períodos examinan los acontecimientos que se suceden [...] La realidad misma es relativa a un esquema: lo que cuenta como real en un sistema puede no hacerlo en otro”. De acuerdo con Davidson, postular la existencia de esquemas conceptuales radicalmente distintos entre sí nos conduce al relativismo conceptual, ya que, dentro de esta lógica, cada esquema conceptual (por ejemplo, cada cosmovisión), construye un mundo distinto. Pero Davidson ha mostrado con lucidez que la idea misma de un esquema conceptual (o, en su defecto, una cosmovisión) radicalmente alternativo al nuestro no tiene sentido, ya que “si lo podemos detectar, si sabemos que ‘eso’ es un esquema entonces lo podemos traducir” (Díaz 2009:81).

Como ha advertido Díaz Cruz, la idea de cosmovisión presupone el concepto de esquema conceptual, pues plantea “el dualismo de un esquema y un contenido empírico” (Davidson 1990:195), es decir, de datos empíricos que son organizados por un esquema. En tanto tal, resulta pernicioso, pues no sólo implica la convicción de que detrás de cada cosmovisión hay mundos diferentes, sino también cuestiona la posibilidad misma de poder describir la cosmovisión de otro grupo.<sup>91</sup>

Sin embargo, la crítica a la idea de la oposición radical de esquemas conceptuales o cosmovisiones no implica negar que existan diferencias en las formas de ver y actuar en el mundo. La diferencia cultural no significa inconmensurabilidad. Por eso acaso sea más recomendable hablar de distintas “formas de hablar” o “estilos de razonar” (Díaz 2009). Es principalmente la idea de inconmensurabilidad radical la que resulta perjudicial para el modelo del diálogo intercultural, como lo ha señalado la filósofa turca Seyla Benhabib (2006:69) cuando escribe que: “las teorías que propugnan la inconmensurabilidad fuerte nos distraen de las numerosas y sutiles negociaciones epistémicas y morales que ocurren entre las culturas, dentro de ellas, entre las personas e, incluso, en el interior de cada uno cuando debemos lidiar con la discrepancia, la ambigüedad, la discordancia y el conflicto”. La idea de cosmovisiones radicalmente diferentes entre sí puede ser peligrosa para la convivencia intercultural, pues no sólo nos puede cegar con respecto a los elementos en

---

<sup>91</sup> Comunicación personal de Rodrigo Díaz, 2010.

común compartidos por distintas culturas, sino también porque puede reificar y esencializar la diferencia, conduciendo a segregaciones y fronteras rígidas y complicando el diálogo entre culturas.

## Consideraciones finales

### *Desencuentros entre mayas y mestizos*

Hemos visto en esta tesina que *maya* y *mestizo* son dos categorías ideales que nos remiten a realidades distintas, también que la mayoría de la población indígena en la región no se identifica (ni son identificados) como *mayas*, sino como *mestizos*. Y del mismo modo vimos las condiciones y procesos por medio de los cuales los *mestizos* yucatecos — específicamente, ciertos sectores como intelectuales, escritores, profesionistas, miembros de organizaciones— se han *mayanizado*. Una de las principales hipótesis que he manejado en esta tesina es que mientras que la categoría *maya* es objeto de reivindicación y celebración, los sectores identificados bajo la categoría *mestizos* han sido y siguen siendo objeto de discriminación, racismo, marginación y exclusión, viviendo en condiciones precarias y de pobreza.

En el primer capítulo pudimos apreciar esta disociación entre lo *maya* y lo *mestizo* en las discusiones sobre la continuidad o discontinuidad entre los antiguos constructores de pirámides y los indígenas contemporáneos. En el segundo atendí, principalmente, al proceso de *mayanización* de los *mestizos*, aunque también pudimos advertir algunos casos de disociación entre lo *maya* y lo *mestizo* (como en los discursos de los gobernadores Carrillo Puerto y García Correa). Si bien una de las normas implícitas de los trabajos de investigación es no incluir nuevo material o información adicional en las conclusiones, presentaré brevemente algunos eventos que me servirán para concluir con lo argumentado en esta tesina.

El 15 de febrero del 2011 fue presentada en el H. Congreso del Estado de Yucatán una iniciativa de Decreto por la que se declara al “2012 Año de la Cultura Maya”. En la exposición de motivos de la iniciativa se manifiesta que:

la civilización maya destaca entre las más importantes del mundo antiguo, toda vez que ésta erigió gradas ciudades, templos y pirámides; creó una red de intercambio comercial y logró avances trascendentales en las artes y las ciencias que la colocaron por delante de otras civilizaciones contemporáneas.

Asimismo la inteligencia de esta civilización y su notable avance científico, quedan demostrados en el conocimiento exacto del tiempo con los tres calendarios que para este fin crearon; de igual manera dominaron la ciencia de las matemáticas a tal punto que conceptualizaron el cero como hoy lo conocemos, situación primigenia en el mundo.



La exposición de motivos continúa enumerando, bajo un tono marcadamente etnocéntrico, otras “grandes aportaciones” de la cultura maya (por ejemplo, “otras civilizaciones tuvieron errores, el calendario maya es más preciso”). La meta de este decreto es doble. Por un lado, pretende “brindar reconocimiento a nuestros ancestros que tanto legado dejaron a la humanidad”. Por otro, se plantea “la consecución de beneficios tangibles para nuestro país y Estado” y “mejorar e incrementar el flujo de visitantes apasionados con nuestra Cultura”. A partir de este decreto, en el 2012 se llevará a cabo la celebración de “eventos, acciones, expresiones, conmemoraciones” sobre la cultura maya. Poca referencia se hace en cambio a los *mestizos* yucatecos contemporáneos.

El ejemplo del decreto por medio del cual se declara al 2010 año de la cultura maya me sirve para ilustrar que la disociación entre *mayas* y *mestizos* debe entenderse en relación a las transformaciones económico-políticas de la región. Por un lado, la crisis de la industria henequenera ha sido uno de los elementos más traumáticos en la precarización de las condiciones de vida de muchos *mestizos* yucatecos. Por otro lado, el desarrollo y auge del turismo, especialmente del “turismo cultural”, acentúa la celebración de lo *maya*. Ciertamente, como vimos en la primera parte de esta tesina, la discriminación de lo *mestizo* es previa a la crisis de la industria henequenera, del mismo modo que la celebración de lo *maya* lo es al auge del turismo en la entidad. Pero estas disociaciones ideológicas se enmarcan ahora en estas transformaciones económicas y políticas.

Si bien lo *maya* se celebra, como en el caso de los actores que se reivindican como *mayas* y en el decreto arriba aludido, ¿qué sucede con lo *mestizo*? Por una parte, debemos reconocer que diversos diacríticos considerados característicos de los *mestizos* (especialmente la indumentaria “tradicional”, como el hipil, pero también la gastronomía y la música, entre otras expresiones culturales) pueden ser motivo de orgullo regional y de construcción de “lo yucateco” (Ayora y Vargas 2010), así sucede, por ejemplo, en el carnaval de Mérida (Reyes 2003). Sin embargo, las elites yucatecas (Iturriaga 2011) y otros sectores de la población del estado suelen considerar a los *mestizos* como pobres, ignorantes, flojos y viciosos. Hemos visto en el capítulo pasado que ante estas condiciones de discriminación y de sentimiento de vergüenza étnica, algunos *mestizos* lograron ascender en la escala social y *mayanizarse*, reivindicando el orgullo étnico. Pero no todos los

*mestizos* yucatecos han seguido esta ruta (tal como lo vimos en la viñeta etnográfica al inicio de la introducción de esta tesina). Para muchos, la desindianización (*desmayanización* me parecería un término desafortunado) resulta la estrategia más adecuada, si bien no siempre feliz, para evitar el estigma, la discriminación y obtener acceso a mejores niveles de empleo y de categoría salarial (Bracamonte 2007:327).

Así, mientras que para los *mestizos mayanizados* ciertos elementos culturales “propios” o “apropiados” pueden funcionar como recursos significativos (como capital identitario) a controlar, para los *mestizos no mayanizados* dichos elementos pueden funcionar como elementos de estigma. Acaso no haya mejor ejemplo que el de la lengua. La etnografía de May Wejebe (2010) sobre San José Tzal, una localidad periurbana a Mérida, incluye muchos testimonios que dan cuenta del sufrimiento por el estigma que viven los *mestizos* yucatecos. Tomemos el testimonio de un campesino de dicha localidad, que posteriormente se hizo sastre, a propósito de su estancia en Mérida:

Y cuando empecé a hablar el español me dio mucha bronca, me criticaban mucho en la ciudad de Mérida. Y me di cuenta que los cabrones que me criticaban eran de pueblo, no eran de la ciudad de Mérida y me tocó la bendición de Dios de yo trabajar con gente preparada con licenciados, doctores, contadores... con gente preparada [...] Pues la verdad yo hablaba el español muy mestizo, la mitad español y la mitad maya, nadie me entiende y digo, ¿cómo me voy a explicar con esta gente? Hasta que un día me dice un chavo, un compañero de trabajo (con perdón de la palabra) ‘chinga tu madre hijo’ e puta tú eres un hijo’ e puta patas rajadas’ porque soy de pueblo. Así con más coraje saqué los tiempos suficientes pa’ leer el periódico y aprender el español. De repente ya siento que me explico mejor con los dueños de las tiendas. No me di cuenta cuándo empecé a hablar fluido el español porque la verdad yo soy mayero mayero. El español es más o menos el complemento de lo que uno debe de hacer cuando estás en un trabajo de Mérida (en Wejebe 2010:132).

Cosas semejantes suceden con otros diacríticos como el apellido maya, el color de piel, la indumentaria, entre otros. Por ejemplo, el estudiante que exalta su apellido maya para acceder a una beca destinada a población indígena y los estudiantes que sienten vergüenza cuando en el aula de clases el profesor pasa lista y pronuncia su apellido maya (o cuando el profesor ni siquiera menciona el apellido del estudiante justo por ser maya, resultando éste último un estudiante sólo con nombre, sin apellido [Iturriaga 2011]). Queda claro que no para todos los individuos la lengua maya, el apellido maya u otros diacríticos pueden ser elementos de capital identitario, lo que nos revela una de las diferencias más notables entre *mayas* y *mestizos*: los primeros capitalizan los diacríticos que los identifican como

indígenas, los segundos los ocultan y encubren.<sup>92</sup> Ahora estoy en condiciones de esbozar una conclusión.

### *Recapitulación*

Uno de los principales argumentos que he formulado y defendido en esta tesina es que, para la población indígena de Yucatán, existen dos categorías o tipos ideales que remiten a referentes distintos: por un lado, la categoría *maya*, que alude a una grandiosa civilización del pasado, por otro, los *mestizos*, que refiere a la población indígena contemporánea, pobre y de baja escolaridad. Históricamente, la primera ha sido celebrada (como en los relatos de viaje de John Stephens o en el más reciente decreto del 2012 como año de la cultura maya) mientras que la segunda ha sido objeto de desprecio, exterminio, explotación, discriminación, marginación y exclusión. Pero ésta no es una disociación ahistórica: se ha enmarcado en distintos contextos ideológicos, políticos y económicos: de expansión colonial, de emergencias de nacionalismos y regionalismos, en discursos racialistas en el siglo XIX, en procesos de modernización, de formación de una nación homogénea, en discursos indigenistas y patrimonialistas en el siglo XX, así como en la crisis del Estado de bienestar, la precarización de las condiciones laborales y del surgimiento del multiculturalismo neoliberal. Un punto a investigar con mayor detalle es cómo las categorías *maya* y *mestizo* varían y se articulan con estos distintos marcos ideológicos, económicos y políticos.

Otro elemento central de esta tesina fue presentar una crítica al argumento de la revitalización étnica y postular que la *etnicidad maya* en Yucatán, tal como se manifiesta actualmente, es un proceso enfáticamente *moderno*, y no el despertar de una identidad étnica ancestral. Particularmente, me parece que se trata de un proceso de *mayanización* (en el sentido de la categoría ideal *maya*) de los *mestizos* yucatecos, en el cual ha sido necesaria la conformación de un capital identitario y la expresión performativa de éste.

Los antropólogos interesados en los procesos de cambio social y modernización de Yucatán (notoriamente Redfield y Thompson) postularon de una manera un tanto

---

<sup>92</sup> Aunque debemos recordar que ambas categorías las he trabajado de manera ideal. Muy probablemente podamos encontrar grandes variaciones situacionales, por ejemplo, *mayas* que en determinados contextos sean discriminados por hablar la lengua maya, a pesar de reivindicarla, así como *mestizos* que en ciertas situaciones se sientan orgullosos de hablar la lengua maya.

teleológica que los indígenas maya hablantes de la región pasarían por un proceso de *desindianización*. Este proceso, como hemos podido ver, no se dio por completo y también ha tenido consecuencias inadvertidas, tal como los procesos de re-indianización. Pero así como el proceso de desindianización no fue uno teleológico e inevitable, me parece que el proceso de mayanización tampoco lo es, es decir, no es un proceso que todos los maya hablantes (y, desde luego, los no maya hablantes) estén experimentando. Y, probablemente, no todos lo experimentarán en el futuro. Por lo tanto, es necesario investigar los procesos históricos y situaciones sociales en los que se presentan los procesos de *mayanización* y *desindianización*.

Con respecto al proceso de *mayanización*, me parece que en él encontramos dos elementos clave sobre los que vale la pena investigar más. El primero, que atendí en el primer capítulo de la tesina, es la tesis de la continuidad étnica con respecto a la población prehispánica de la región. *En esta investigación* no me interesa indagar si los *mayas* contemporáneos son o no descendientes de los *mayas* prehispánicos. Más bien, me pregunto, ¿cómo los *mayas* entablan continuidad con su pasado o, antes, cómo definen su pasado?, ¿qué *significa* para ellos esta continuidad?, ¿cómo la *viven*? El segundo elemento es la presencia en los discursos etno-políticos de dos esquemas conceptuales diferentes, en ocasiones presentados como radicalmente distintos, tales como la “cosmovisión maya” y la “cosmovisión occidental”. De nuevo, *en esta investigación*<sup>93</sup> no me interesa si en realidad son dos cosmovisiones distintas, sino cómo los *mayas* establecen dichos esquemas conceptuales, cómo les atribuyen significados y cómo tienen implicaciones para sus acciones.

Desde luego, quedan muchas preguntas pendientes. ¿Cómo se vive el proceso de *mayanización* de acuerdo a variables generacionales y de género?, ¿nos encontraremos en el futuro con más reivindicaciones de lo *mestizo* en tanto *mestizo*? También quedan preguntas comparativas. ¿Cómo se diferencia el proceso de mayanización de Yucatán al de la mayanización en Guatemala o entre los migrantes mayas en Estados Unidos o en otros estados de México? Asimismo, surgen preguntas teóricas más amplias: ¿nos encontramos actualmente con nuevas formas de gubernamentalidad hacia la población indígena, ya no

---

<sup>93</sup> En ambos casos enfaticé “en esta investigación” pues son asuntos que en realidad sí son de mi interés, pero que en esta investigación no consideré fundamental abordar.

integracionista, sino basadas en principios multiculturalistas y de respeto a la diferencia?, ¿qué saberes se gestan en torno a las poblaciones indígenas y cómo se relacionan con el poder?, ¿cómo circulan globalmente lo *maya* (pienso en diversas imágenes de propaganda turística) y lo *mestizo* (pienso en mano de obra barata que circula como mercancía)? Sobre todo, ¿cómo seguir pensando teórica y metodológicamente a las poblaciones indígenas en su heterogeneidad, complejidad y articulación con sectores cada vez más diversos?

Por último, no puedo evitar concluir con algunas reflexiones de carácter más prospectivo y normativo. Como ya han observado algunos estudiosos (López 2010; Quintal 2005), la etnicidad maya en Yucatán, lo que aquí he tratado como el proceso de *mayanización*, no ha conducido ni parece estar conduciendo a un separatismo o balcanización. Más bien, las reivindicaciones étnicas mayas han proclamado el respeto y la preservación de su cultura, así como una más justa convivencia intercultural. Finalizo con unos breves comentarios al respecto.

Primero, el *respeto* no debe pensarse únicamente en relación a la categoría *maya*, es decir, el respeto hacia la grandiosa civilización del pasado y todos sus maravillosos logros. El respeto debe extenderse también a lo *mestizo*, a la cultura actual de todos los habitantes del estado. En otras palabras, el respeto debe ser de carácter *universal* y no estar sustentado únicamente en el discurso de la gloriosa civilización maya y sus logros. En este sentido, convengo con Bartolomé Alonzo (1993:43) cuando declara que: “Antes, cada vez que hablábamos del pueblo maya, nos preocupábamos mucho en señalar su grandeza pasada, como asidero para justificar su derecho a seguir existiendo. Hoy hemos comprendido que este derecho es inalienable, independientemente de las grandezas o vicisitudes por las que ha atravesado e independientemente del tamaño del pueblo”. El respeto no debe descansar exclusivamente en la tesis de la continuidad.

Con respecto a la idea de *preservación*, me parece pertinente la siguiente crítica de Reygadas (2009): ¿por qué preservar la cultura si ésta se encuentra en constante cambio?, ¿no acaso esta idea asume una cultura homogénea que pueda ser preservada?, ¿o qué versión de cultura preservamos, la de los adultos hombres, las mujeres, los jóvenes? ¿no acaso este es un argumento asimétrico?, es decir, ¿no acaso postulamos la preservación de las culturas de las minorías mas no la de las mayorías? Desde luego, me parece que la idea de fomentar la preservación de las culturas se entiende en el marco de políticas que han

buscado suprimir las culturas minoritarias. Es importante que quede claro que proponer que las políticas no deben orientarse a la *preservación* de la cultura no es lo mismo a decir que las políticas deban estar orientadas a *destruir* las culturas. Aún más, es necesario impulsar la *actualización* de la cultura, por ejemplo, elaborar diccionarios en maya donde se incluyan términos de ciencia y nuevas tecnologías. En este sentido, coincido con Esteban Krotz cuando escribe que, con respecto a la legislación reglamentaria en materia de derechos y cultura maya de Yucatán: “la preparación de la legislación pendiente no debe dar la impresión de querer ‘preservar’ la cultura maya, en el sentido de una petrificación o conservación museal. Al contrario, se trata de permitir y proteger el derecho de los miembros de la etnia maya de *actualizar, revitalizar, en una palabra: desarrollar su cultura*” (Krotz 2008:24-25. Subrayado en el original). Se trata también de evitar identificar y reducir lo maya con lo tradicional.

Por último, convengo con el ideal de una convivencia intercultural más justa y equitativa. Sin embargo, debemos ser precavidos en no sucumbir en la *sofística de la diferencia*: “la exaltación de lo diverso puede convertirse en una prohibición de esa diversidad, ya respecto a los individuos que componen al grupo que reclama su derecho a la diferencia, ya respecto a otros grupos” (Díaz 2003:316). Lo digo porque dos elementos clave del proceso de *mayanización podrían* (es decir, no necesariamente *conllevar a*) sucumbir en la sofística de la diferencia. Los derechos basados en la tesis de la continuidad pueden excluir a quienes no se consideren descendientes de determinado grupo. Asimismo, postular la existencia de dos esquemas conceptuales radicalmente opuestos (como la radical oposición entre la “cosmovisión maya” y la “cosmovisión occidental”) puede ser un obstáculo para reconocer el intercambio cultural y el diálogo realmente existente así como para seguir estimulándolo (ver Benhabib 2006).

Un último punto con respecto a la idea de convivencia intercultural. Las políticas indigenistas integracionistas partían del postulado de que eran los *no indios* quienes *decidían* y actuaban sobre los problemas de los indios pues, por definición, un indio no podía hacer indigenismo ya que, al hacerlo, al preocuparse por la integración de la nación, actuaría como *mexicano* y no como *indio* (Aguirre Beltrán 1976b). Algunas propuestas críticas al indigenismo integracionista, como la teoría del control cultural y la política de etnodesarrollo sustentada en ella, no sólo mostraron que los indios podían preocuparse por

los problemas de la nación y seguir identificándose como indios, sino que también partía de la propuesta de que son los grupos étnicos quienes deben ejercer las decisiones sobre los elementos culturales, tanto propios como ajenos (Bonfil 1991). En un caso, son los no indios quienes deciden, en el otro, son los indios quienes deben hacerlo. Pienso que en un verdadero modelo de convivencia intercultural justa y equitativa, *todos* debemos participar en el diálogo intercultural sobre los problemas que nos aquejan y las maneras de resolverlos (Benhabib 2006), toda vez que el mal llamado “problema indígena” no es el problema de un determinado sector de la población, sino el de un modelo de sociedad mucho más amplio (Krotz 2004b), que abarca tanto a indígenas como no indígenas.

## Bibliografía

Abélès, Marc

2008 *Política de la supervivencia*. Buenos Aires: Eudeba.

Adams, Richard N.

1983 [1975] *Energía y estructura. Una teoría del poder social*. México: Fondo de Cultura Económica.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1976a “De eso que llaman antropología mexicana”. En: *Obra polémica*, pp. 98-117. México: Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1976b “Un postulado de política indigenista”. En: *Obra polémica*, pp. 21-28. México: Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1989 [1965] “Introducción”. En: Julio de la Fuente, *Relaciones interétnicas*, pp. 9-21. México: Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

1991a [1953] *Formas de gobierno indígena*. México: Fondo de Cultura Económica.

1991b [1967] *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Veracruzana/Gobierno del Estado de Veracruz/Instituto Nacional Indigenista.

Alcalá Campos, Raúl

2009 “El movimiento indígena y el papel del intelectual”. En: *Destiempos.com*, año 3, núm. 18, pp. 304-326.

Alonzo Caamal, Bartolomé



1982 *Los mayas en la política, a través de Chichimiláh, Yucatán*. México: Programa de Formación Profesional de Etnolingüistas/Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional Indigenista/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

1993 “Los mayas en la conciencia nacional”. En: Arturo Warman y Arturo Argueta, eds., *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, pp. 35-61. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa.

Appadurai, Arjun

2001 [1996] *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México: Fondo de Cultura Económica/Trilce.

Ayora, Igor y Gabriela Vargas, eds.

2010 *Representaciones culturales: imágenes e imaginación de lo yucateco*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Austin, John L.

1990 [1962] *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.

Báez Landa, Mariano y José Manuel Flores López

2008 “Yucatán, los círculos de la marginación”. En: *Temas Antropológicos*, vol. 30, núm. 1, pp. 89-113.

Balandier, Georges

1994 [1992] *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós.

Baños, Othón

1989 *Yucatán: ejidos sin campesinos*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Barth, Fredrik

- 1976 [1969] "Introducción". En: Fredrik Barth, comp. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, pp. 9-49. México: Fondo de Cultura Económica.

Barrera Vásquez, Alfredo

- 1949 "La historia de los mayas de Yucatán a través de sus propias crónicas". En: Sol Tax, ed., *Selected papers of the XXIXth International Congress of Americanists*, pp. 119-122. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1986 [1942] "La cultura maya es patrimonio de los pueblos mayas, pero no todo el pueblo maya ha tenido cultura maya". En: *¿Lo ignoraba usted?*, pp. 29-30. México: Secretaría de Educación Pública/Dirección General de Culturas Populares.

Barrera Vásquez, Alfredo y Silvia Rendón

- 1985 [1948] *El Libro de los Libros de Chilam Balam*. México: Fondo de Cultura Económica.

Baqueiro Anduze, Oswaldo

- 1937 *La maya y el problema de la cultura indígena*. Mérida: Talleres Gráficos del Sudeste.

Bell, Catherine

- 1998 "Performance". En: Mark Taylor, ed., *Critical Terms for Religious Studies*, pp. 205-224. Chicago/Londres: The University of Chicago Press.

Benhabib, Seyla

- 2006 [2002] *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz.

## Bonfil Batalla, Guillermo

- 1972 "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial". En: *Anales de Antropología*, vol. IX, pp. 105-124.
- 1987 "Teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos". En: *Revista Papeles de la Casa Chata*, vol. 2, núm.3, pp. 1-22.
- 1991 *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza.
- 2005 [1987] *México profundo. Una civilización negada*. México: Debolsillo.
- 2006 [1962] *Diagnóstico sobre el hambre en Sudzal, Yucatán: un ensayo de antropología aplicada*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Iberoamericana.

## Bourdieu, Pierre

- 1986 "The forms of capital". En: J. Richardson, ed., *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, pp. 241-258. Greenwood.
- 1988 [1986] "Espacio social y poder simbólico". En: *Cosas dichas*, 127-142. México: Gedisa.
- 2001 [1985] "El lenguaje autorizado: las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual". En: *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, pp. 67-77. Madrid: Akal.

## Bourgois, Philippe

- 2010 [1995] *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires: Siglo XXI.

## Bracamonte y Sosa, Pedro

- 1994 *La memoria enclaustrada. Historia indígena de Yucatán 1750-1915*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista.
- 2001 *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680*. Mérida: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología

Social.

- 2007 *Una deuda histórica. Ensayo sobre las condiciones de pobreza secular entre los mayas de Yucatán.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa.
- 2010 *Tiempo cíclico y vaticinios. Ensayo etnohistórico sobre el pensamiento maya.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa.

Bracamonte y Sosa, Pedro y Gabriela Solís

- 1996 *Espacios mayas de autonomía.* México: Universidad Autónoma de Yucatán.

Bracamonte y Sosa, Pedro y Jesús Lizama

- 2006 *Tocando fondo. Resultados básicos de la encuesta sobre marginalidad, pobreza e identidad del pueblo maya, EMPIMAYA 2004.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Brunhouse, Robert L.

- 2002 [1974] *En busca de los mayas. Los primeros arqueólogos.* México: Fondo de Cultura Económica.

Butler, Judith

- 2001 [1990] *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad.* México: Paidós/Universidad Nacional Autónoma de México.

Carrillo y Ancona, Crescencio

- 1937 [1881] *Historia antigua de Yucatán.* Mérida: Compañía Tipográfica Yucateca, S. A.

Caso, Alfonso

- 1971 *La comunidad indígena.* México: SepSetentas/Diana.

Castañeda, Quetzil

1996 *In the Museum of Maya Culture. Touring Chichén Itzá.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

2004 “‘No somos indígenas!’: gubernamentalidad y la identidad maya de Yucatán”. En: Juan A. Castillo Cocom y Quetzil Castañeda, eds., *Estrategias identitarias. Educación y la antropología histórica en Yucatán*, pp. 1-32. Mérida: Universidad Pedagógica Nacional/The Open School of Ethnography and Anthropology/Secretaría de Educación Pública.

Castillo Cocom, Juan

2005 “‘It was simply their word’ Yucatec Maya PRInces in YucaPAN and the politics of respect”. En: *Critique of Anthropology*, vol. 25, núm. 2, pp. 131-155.

Castillo Cocom, Juan A. y Quetzil Castañeda, eds.

2004 *Estrategias identitarias. Educación y la antropología histórica en Yucatán.* Mérida: Universidad Pedagógica Nacional/The Open School of Ethnography and Anthropology/Secretaría de Educación Pública.

Chuchiak IV, John F.

2010 “Writing as resistance: Maya graphic pluralism and indigenous elite strategies for survival in Colonial Yucatan, 1550-1750”. En: *Ethnohistory*, vol. 57, núm. 1, pp. 87-116.

Clendinnen, Inga

2003 [1986] *Ambivalent Conquests. Maya and Spaniards in Yucatan, 1517-1570.* Cambridge: Cambridge University Press.

Comaroff, Jean y John L. Comaroff

1986 “Christianity and colonialism in South Africa”. En: *American Ethnologist*, vol. 13, núm. 1, pp. 1-22.

1991 *Of Revelation and Revolution, Volume 1. Christianity, Colonialism and*

*Consciousness in South Africa. Volume One.* Chicago: The University of Chicago Press.

- 1992 "Of totemism and ethnicity". En: *Ethnography and the historical imagination*, pp. 49-67. Boulder/San Francisco/Oxford: Westview Press.

Comaroff, John L. y Jean Comaroff

- 1992 *Ethnography and the Historical Imagination.* Boulder: Westview Press.  
2009 *Ethnicity, Inc.* Chicago: The University of Chicago Press, Chicago.

Comaroff, John L.

- 1996 "Ethnicity, nationalism, and the politics of difference in an age of revolution". En: Edwin N. Wilmsen y Patrick A. McAllister, eds., *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power*, pp. 162-183. Chicago: University of Chicago Press.  
2010 "The end of anthropology, again: on the future of an in/discipline". En: *American Anthropologist*, vol. 112, núm. 4, pp. 524-538.

Cunill, Caroline

- 2008 "La alfabetización de los mayas yucatecos y sus consecuencias sociales, 1545-1580". En: *Estudios de Cultura Maya*, vol. 31, pp. 163-192.  
2010 "El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI". Documento facilitado por su autora.

Davidson, Donald

- 1990 "De la idea misma de un esquema conceptual". En: *De la verdad y de la interpretación*, pp. 189-203. Barcelona: Gedisa.

De la Fuente, Julio

- 1989a [1964] *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad.* México: Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Ciencia y las Artes.

1989b [1965] *Relaciones interétnicas*. México: Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Ciencia y las Artes.

Depetris, Carolina

2009 “Influencia del orientalismo en la explicación del origen del pueblo y ruinas mayas: las tribus perdidas de Israel y el caso Waldeck”. En: *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 25, núm. 2, pp. 227-246.

Descola, Philippe

2001 “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”. En: Philippe Descola y Gísli Pálsson, coords., *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, pp. 101-123. México: Siglo XXI.

Díaz-Bolio, José

1942 “Mayas antiguos y modernos. Pruebas de identidad”. En: *Registro de Cultura Yucateca*, vol. 1, núm. 1, pp. 5-20.

Díaz Cruz, Rodrigo

2002 “De los rituales extirpables a los rituales como actos de resistencia. Rituales indígenas a fines del milenio”. En: Guillermo de la Peña y Luis Vázquez León, coords., *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*, pp. 221-246. México: Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica.

2003 “Anomalías y arrogancias de las identidades colectivas”. En: Gustavo Leyva, coord., *Política, identidad y narración*, pp. 293-318. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa.

2008 “La celebración de la contingencia y la forma. Sobre la antropología de la *performance*”. En: *Nueva Antropología*, vol. 21, núm. 69, pp. 33-59.

2009 “Formas de hablar, estilos de razonar. Sobre algunas variedades de la razón arrogante”. En: *Relaciones*, vol. XXX, núm. 120, pp. 65-97.

Díaz-Polanco, Héctor

- 2006 *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia.*  
México: Siglo XXI/El Colegio de Sinaloa.

Epstein, A.L.

- 1978 *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity.* Londres: Tavistock.

España Paredes, Romina

- 2009 *El espacio utópico de Yucatán. Los relatos de viaje de Alice Dixon Le Plogeon.* Tesis de licenciatura en Literatura Latinoamericana. Mérida: Facultad de Ciencias Antropológicas-Universidad Autónoma de Yucatán.
- 2011 *La utopía nacional en la literatura de viaje de Justo Sierra O'Reilly.* Tesis de maestría en Letras latinoamericanas. México: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México.

Evans-Pritchard, E.E.

- 1997 [1940] *Los nuer.* Barcelona: Anagrama.

Fabian, Johannes

- 1983 *Time and the Other: How Anthropology makes its object.* Nueva York: Columbia University Press.

Fallow, Ben

- 1997 "Cárdenas and the Caste War that Wasn't: State Power and Indigenismo in Post-Revolutionary Yucatán". En: *The Americas*, vol. 53, núm. 4, pp. 551-577.
- 2008 "Bartolomé García Correa and the politics of Maya identity in postrevolutionary Yucatán, 1911-1933". En: *Ethnohistory*, vol. 55, núm. 4, pp. 553-578.



Farriss, Nancy

1992 *La sociedad maya bajo dominio colonial. La empresa colectiva de supervivencia.* Madrid: Alianza.

Favre, Henri

2005 “La emergencia de identidades étnicas y la multiculturalización de la sociedad en América Latina”. Conferencia dictada en el coloquio internacional “América Latina en el siglo XXI: universalismo e identidad”, La Habana, Cuba, 28 de marzo de 2005.

Fernández, Justino

1959 *Coatlícue. Estética del arte indígena antiguo.* México: Instituto de Investigaciones Estéticas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Florescano, Enrique

1999 “Antiguas y nuevas imágenes de los mayas”. En: *Letras Libres*, diciembre de 1999, pp. 58-62.

2005 *Imágenes de la patria a través de los siglos.* México: Taurus.

Fraser, Nancy

2008 *Escalas de justicia.* Barcelona: Herder.

Foucault, Michel

1980 *Microfísica del poder.* Madrid: La Piqueta.

2009 [1976] *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber.* México: Siglo XXI.

Friedrichsthal, Emanuel von

1994 [1841] “Sobre los que construyeron los edificios de Yucatán, y su antigüedad”. En: Justo Sierra O'Reilly, *Los indios de Yucatán. Consideraciones históricas*

*sobre la influencia del elemento indígena en la organización social del país.*  
 Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

2006 [1841] “Los monumentos de Yucatán”. Apéndice de Taracena y Sellen 2006.

Gabbert, Wolfgang

2004 *Becoming Maya. Ethnicity and social inequality in Yucatán since 1500.*  
 Tucson: University of Arizona Press.

Gamio, Manuel

1982 [1916] *Forjando patria. Pro-nacionalismo.* México: Porrúa.

García de Palacio, Diego

1983 [1576] *Carta-relación de Diego García de Palacio a Felipe II sobre la provincia de Guatemala. 8 de marzo de 1576.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Geertz, Clifford

1980 *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali.* Princeton University Press.

1994 “Centros, reyes y carisma: una reflexión sobre el simbolismo del poder”. En: *Conocimiento local*, pp. 147-171. Barcelona: Paidós.

Gellner, Ernest

1998 [1987] *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales.* Barcelona: Gedisa.

2002 [1998] *Lenguaje y soledad. Wittgenstein, Malinowski y el dilema de los Habsburgo.* Madrid: Síntesis.

2008 [1983] *Naciones y nacionalismo.* Madrid: Alianza.

Gerbi, Antonello

1982 [1955] *La disputa del Nuevo Mundo.* México: Fondo de Cultura Económica.

Giddens, Anthony

2006 [1984] *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gluckman, Max

1960 "Tribalism in modern British Central Africa". En: *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 1, núm. 1, pp. 55-70.

2003 [1940] "Análisis de una situación social en Zululandia moderna". En: *Bricolage*, vol. 1, núm. 1, pp. 34-49.

González Apodaca, Erica

2008 *Los profesionistas indios en la educación intercultural. Etnicidad, intermediación y escuela en el territorio mixe*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Juan Pablos.

González Echevarría, Aurora

2009 *La dicotomía emic/etic: historia de una confusión*. Barcelona: Anthropos.

Gupta, Akhil y James Ferguson

1992 "Beyond culture: space, identity and the politics of difference". En: *Cultural Anthropology*, vol. 7, pp. 6-23.

Gutiérrez Chong, Natividad

2001 [1999] *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.

Gutiérrez-Estévez, Manuel

1992 "Mayas y 'mayeros': los antepasados como otros". En: M. León Portilla, M. Gutiérrez Estévez, G. H. Gossen y J. J. Alva, eds., *De palabra y obra en el Nuevo Mundo, Vol. 1, Imágenes interétnicas*, pp. 417-442. Madrid: Siglo XXI.

Guzmán, Violeta

2005 *Una nueva mirada hacia los mayas de Yucatán: identidad, cultura y poder*, Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Hervik, Peter

1999 *Mayan people within and beyond boundaries*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers.

Hobsbawm, Eric J. y Terence O. Ranger, eds.

1983 *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Huddleston, Lee Eldridge

1967 *Origins of the American Indians. European concepts, 1492-1729*. Austin: Institute of Latin American Studies-University of Texas Press.

Iturriaga Acevedo, Eugenia

2004 *Estrategias indigenistas en el sur de Yucatán: relaciones interétnicas vistas a través del Centro Coordinador Indigenista de Peto*. Tesis de maestría en ciencias antropológicas, Mérida, Facultad de Ciencias Antropológicas-Universidad Autónoma de Yucatán.

2010 "Racismo y representaciones: 'lo yucateco' en la televisión local". En: Steffan Igor Ayora Diaz y Gabriela Vargas Cetina, eds., *Representaciones culturales: imágenes e imaginación de lo yucateco*, pp. 137-165. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

- 2011 *Las élites de la ciudad blanca: racismo, prácticas y discriminación étnica en Mérida, Yucatán*. Tesis de doctorado en antropología. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Keen, Benjamin
- 1984 [1971] *La imagen azteca en el pensamiento occidental*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kertzer, David I.
- 1988 *Ritual, politics, and power*. Yale University Press.
- Koyré, Alexandre
- 1982 [1957] *Del mundo cerrado al universo infinito*. México: Siglo XXI.
- Krotz, Esteban
- 2003 “El estudio de la cultura en la antropología mexicana reciente: una visión panorámica”. En: José Manuel Valenzuela Arce, coord., *Los estudios culturales en México*, pp. 80-115. México: Fondo de Cultura Económica.
- 2004a “Información reciente sobre la población indígena de la península de Yucatán: datos, contextos y reflexiones”. En: *Economía Hoy*, año 10, núm. 59, pp. 11-16.
- 2004b “Diálogos interculturales en la península de Yucatán: perspectivas para las relaciones entre la sociedad maya y la no maya”. En: *Temas Antropológicos*, vol. 26, núms. 1-2, pp. 33-54.
- 2008 “Consideraciones para la legislación reglamentaria en materia de protección y fomento de los derechos y la cultura del pueblo maya en el estado de Yucatán”. En: *Economía Hoy*, año 14, núm. 83, mayo-junio de 2008, pp. 23-30.
- Krotz, Esteban, coord.

- 1997 *Aspectos de la cultura jurídica en Yucatán*. Mérida: Maldonado Editores/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- 2001 *Aproximaciones a la antropología jurídica de los mayas peninsulares*. Mérida: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo/Universidad Autónoma de Yucatán.
- 2008 *Yucatán ante la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas/Universidad de Oriente.

Krotz, Esteban y Rodrigo Llanes Salazar

- 2008 “Concepciones antropológicas y segmentos poblacionales: elementos para la periodización de medio siglo de historia de una facultad de antropología”. Ponencia presentada en el XI Congreso Mexicano de Historia de la Ciencia y de la Tecnología.

Kuhn, Thomas

- 2004 [1962] *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Kuper, Adam

- 2001 [1999] *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- 2003 “The return of the native”. En: *Current Anthropology*, vol. 44, núm. 3, junio 2003, pp. 389-402.

Lara Cebada, Cecilia

- 1996 “Etnicidad y conurbación: lo maya en Chuburná”. En: Cecilia Lara, ed., *Identidades sociales en Yucatán*, pp. 160-193. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.
- 2004 “El papel del *Jmeen* en la construcción de la identidad étnica de Kanxoc”. En: *Temas Antropológicos*, vol. 26, núms. 1-2, pp. 109-139.

Latour, Bruno

2007 [1991] *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Le Breton, David

1995 [1990] *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Leach, Edmund

1976 [1954] *Sistemas políticos de la Alta Birmania: estudio sobre la estructura social kachin*. Barcelona: Anagrama.

Leirana, Cristina

2001 *Identidad étnica y políticas culturales: el auge de la literatura maya-yucateca contemporánea*. Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas. Mérida: Facultad de Ciencias Antropológicas.

Lentz, Mark

2008 "Los intérpretes generales de Yucatán: hombres entre dos mundos". En: *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXXIII, pp. 135-158.

2010 "El derecho a intérprete en los procesos legales: una lucha legal 1600-2009". Documento facilitado por su autor.

Lévi-Strauss, Claude

1972 [1962] *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

Llanes Salazar, Rodrigo

2009 "La antropología aplicada de Alfredo Barrera Vásquez". En: *Temas Antropológicos*, vol. 31, núm. 2, pp. 33-58.

Lizama Quijano, Jesús

2007 *Estar en el mundo. Procesos culturales, estrategias económicas y dinámicas identitarias entre los mayas yucatecos*. México: CIESAS/Miguel Ángel Porrúa.

2010 “Ser maya en Yucatán. Apuntes sobre la dinámica identitaria”. En: Jesús Lizama, coord., *El pueblo maya y la sociedad regional. Perspectivas desde la lingüística, la etnohistoria y la antropología*, pp. 115-146. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

López Cogolludo, Diego

1954 [1688] *Historia de Yucatán*. Campeche: Comisión de Historia-Talleres Gráficos del Gobierno Constitucional del Estado.

López Santillán, Ricardo

2006 “Pasado rural y pobre, presente de clase media urbana. Trayectorias de ascenso social entre mayas yucatecos residentes en Mérida”. En: *Península*, vol. 1, núm. 2, pp. 107-128.

2007 “Fronteras étnicas, formas de minorización y experiencias de violencia simbólica entre los profesionistas mayas yucatecos residentes en Mérida”. En: *Península*, vol. 2, núm. 1, pp. 137-155.

2010 “Cambios en la cultura material y en los patrones de consumo de los mayas yucatecos de clase media residentes en Mérida”. En: Ricardo López Santillán, coord., *Etnia, lengua y territorio. El sureste ante la globalización*, pp. 177-209. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

2011 “Mobilizing ethnicity: Yucatecan Maya professionals in Mérida and their participation in the cultural and political fields”. Documento facilitado por su autor.

Madison, Soyini y Judith Hamera

2006 “Performance studies at the intersections”. En: Soyini Madison y Judith Hamera, eds., *The Sage Handbook of Performance Studies*, pp. XI-XXV. Sage Publications, Thousand Oaks & London.



Malesevic, Sinisa

2004 *The sociology of ethnicity*. Londres: Sage.

Mattiace, Shannan

2008 "Ethnic mobilization among the Maya of Yucatán today". Documento facilitado por su autora.

2009 "Mexico's 'tranquil' indians: indian rights legislation in Yucatán". Ponencia presentada en el congreso *Reconciling Customary Law Norms, Identity-Related Conflicts, and State Political Institutions: Mexico's Multicultural Experiment in Comparative Perspective*. American University, 19-20 de febrero de 2009. Documento facilitado por su autora.

Mason Austin, Maude

2005 *En Yucatán*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Merton, Robert K.

2002 [1949] "Continuidades en la teoría de los grupos de referencia y la estructura social". En: *Teoría y estructura sociales*, pp. 362-370. México: Fondo de Cultura Económica.

Montemayor, Carlos

2005 "Notas sobre la muerte en la narrativa maya actual". En: *Acta Poética*, vol. 26, núms. 1-2, pp. 577-592.

Mossbrucker, Harald

1992 "'Etnia', 'cultura' y el impacto de la migración entre los mayas de Yucatán". En: *América Indígena*, vol. LII, núm. 4, pp. 187-214.

Mulhall, Stephen y Adam Swift

1996 [1992] *Liberals & Communitarians*. Cambridge: Blackwell Publishers.

Negroe Sierra, Genny

1990 "Identidad social en Chuburná". En: *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas*, vol. 16, núm. 101, pp. 5-19.

Okoshi, Tsubasa

2001 "Mito, historia y legitimación del poder entre los mayas posclásicos de Yucatán". En: Ruth Gubler, comp., *Yucatán a través de los siglos*, pp. 213-228. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Ong, Walter

1987 [1982] *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pérez Luna, Julio Alfonso

2002 "John Lloyd Stephens. Los indígenas y la sociedad mexicana en su obra". En: Manuel Ferrer Muñoz, ed., *La imagen del México decimonónico de los visitantes extranjeros: ¿un estado-nación o un mosaico plurinacional?*, pp. 195-216. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Pitarch, Pedro

2007 "El imaginario prehispánico". En: *Nexos*, vol. 29, núm. 359, pp. 49-54.

Quezada, Sergio

1993 *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*. México: El Colegio de México.  
2001 *Breve historia de Yucatán*. México: Fondo de Cultura Económica.

Quintal Avilés, Ella Fanny

2002 "Introducción a Antropología de los mayas de la península de Yucatán". En: *Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico*, tomo 1, pp. 225-231. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2005 "Way yano'one: aquí estamos. La fuerza silenciosa de los mayas excluidos". En: Miguel A. Bartolomé, *Visiones de la diversidad: relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, pp. 291-371 México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Quintal Avilés, Ella Fanny *et al.*

2003 "Solares, rumbos y pueblos. Organización social de los mayas peninsulares". En: S. Millán y J. Valle, eds., *La comunidad sin límites: estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, vol. 1, pp. 292-399. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Radcliffe-Brown, A. R.

1974 [1952] *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península.

Ramírez Carrillo, Luis Alfonso

2002 "Yucatán". En: Mario Humberto Ruz, coord., *Los mayas peninsulares: un perfil socioeconómico*, pp. 47-77. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Rawls, John

1995 [1971] *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Re Cruz, Alicia

1996 *The two milpas of Chan Kom: Scenarios of a Maya village life*. Albany: State University of New York Press.

Redfield, Robert

1941 *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press.

- 1944 [1941] *Yucatán: una cultura en transición*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1950 *A village that chose progress: Chan Kom revisited*. Chicago: University of Chicago Press.
- 2006 [1933] "Sociological Study YB 32:100-104, 1933". En: John M. Weeks y Jane A. Hill, comp., *The Carnegie Maya: the Carnegie Institution of Washington Maya research program, 1913-1957*. Boulder: University of Colorado.
- Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas
- 1934 *Chan Kom. A Maya village*. Carnegie Institution of Washington.
- Redfield, Robert, Ralph Linton y Melville Herskovits
- 1936 "Memorandum for the study of acculturation". En: *American Anthropologist*, vol. 38, núm. 1, pp. 149-152.
- Reed, Nelson
- 1964 *The Caste War of Yucatán*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Restall, Matthew
- 1995 "‘He wished it in vain’: subordination and resistance among Maya women in Post-Conquest Yucatan". En: *Ethnohistory*, vol. 42, núm. 4, pp. 577-494.
- 1997 *The Maya World: Yucatec culture and society, 1550-1850*. Stanford: Stanford University Press.
- Reygadas, Luis
- 2007 "La desigualdad después del (multi) culturalismo". En: Angela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa, comps., *¿Adónde va la antropología?* pp. 341-364. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablos
- 2008 *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad*. Barcelona: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana.
- 2009 "Equidad intercultural". En: Miguel Ángel Aguilar, Eduardo Nivón, María Ana Portal, Rosalía Winocur, coords., *Pensar lo contemporáneo: de la*

*cultura situada a la convergencia tecnológica*, pp. 67-84. Barcelona: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Roberts, Jennifer L.

2000 "Landscapes of indifference: Robert Smithson and John Lloyd Stephens in Yucatán". En: *The Art Bulletin*, vol. 82, núm. 3, pp. 544-567.

Rosales González, Margarita and Genner Llanez Ortiz

2003 "La Defensa y la Transformación de un Legado. Organizaciones Indígenas en la Península de Yucatán." En: *Los Investigadores de la Cultura Maya 11*, vol. 2., pp. 549-562. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.

Rugeley, Terry

1996 *Yucatán's Maya Peasantry and the Origins of the Caste War*. Austin: University of Texas Press.

Said, Edward

2004 [1978] *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.

Sandel, Michael J.

2000 [1998] *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.

Sariego Rodríguez, Juan Luis

2002 *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de chihuahua*. México: Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Schaeffer, Jean-Marie

2009 [2007] *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Sellen, Adam T. y Lynne S. Lowe

2009 "Las antiguas colecciones arqueológicas de Yucatán en el Museo Americano de Historia Natural". En: *Estudios de Cultura Maya*, vol. 33, pp. 51-71.

Sen, Amartya

2007 [2006] *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz.

Sierra O'Reilly, Justo

1994 [1858] *Los indios de Yucatán. Consideraciones históricas sobre la influencia del elemento indígena en la organización social del país*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Singer, Milton, ed.

1959 *Traditional India: Structure and Change*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Stephens, John Lloyd

1969 [1841] *Incidents of travel in Central America, Chiapas and Yucatán*. Vol. II. Nueva York: Dover.

2003 [1873] *Viaje a Yucatán 1841-1842*. México: Fondo de Cultura Económica. Trad. de Justo Sierra O'Reilly.

Strickson, Arnold

1965 "Hacienda and plantation in Yucatán. A historical-ecological consideration of the Folk-Urban Continuum". En: *América Indígena*, vol. 25, núm. 1, pp. 35-63.

Sullivan, Paul

1991 [1989] *Conversaciones inconclusas. Mayas y extranjeros entre dos guerras*.

Barcelona: Gedisa.

Suzuki, Motoi

- 2006 “¿Cómo apreciar las organizaciones mayas en Yucatán? Un dilema para la antropología del desarrollo”. En: Kazuyasu Ochiaai, coord., *El mundo maya: miradas japonesas*, pp. 211-223. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México.

Taracena Arriola, Arturo

- 2006 “La civilización maya y sus herederos. Un debate negacionista en la historiografía moderna guatemalteca”. En: *Estudios de Cultura Maya*, vol. 27, pp. 43-55.
- 2010 *De la nostalgia por la memoria a la memoria nostálgica. La prensa literaria y la construcción del regionalismo yucateco en el siglo XIX, 1841-1906*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Taracena Arriola, Arturo y Adam T. Sellen

- 2006 “Emanuel von Friedrichsthal: su viaje a América y el debate sobre el origen de la civilización maya”. En: *Península*, vol. 1, núm. 2, pp. 49-79.

Taylor, Charles

- 2009 [1992] *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económica.

Thies, S. y O. Kaltmeier

- 2009 “From the flap of a butterfly’s wing in Brazil to a tornado in Texas? Approaching the field of identity politics and its fractal topography”. En: S. Thies y J. Raab, eds., *E Pluribus Unum? National and transnational identities in the Americas/Identidades nacionales y transnacionales en las Américas*, pp. 25-46. Münster y Tempe: Lit Verlag and Bilingual Review Press.

Thompson, Richard

- 1974 *Aires de progreso. Cambio social en un pueblo maya de Yucatán*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Turner, Terence

- 1991 "Representing, resisting, rethinking. Historical transformations of Kayapo culture and Anthropological consciousness". En: George W. Stocking Jr., ed., *Colonial Situations: Essays on the contextualization of ethnographic knowledge*, pp. 285-313. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Urías Horcasitas, Beatriz

- 2008 "El poder de los símbolos/los símbolos en el poder: teosofía y 'mayanismo' en Yucatán (1922-1923)". En: *Relaciones*, vol. 29, núm. 115, pp. 179-212.

Varela, Roberto

- 1984 *Expansión de sistemas y relaciones de poder. Antropología política del Estado de Morelos*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
- 2005 *Cultura y poder. Una visión antropológica para el análisis de la cultura política*. México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Vázquez León, Luis

- 1992 *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- 2010 *Multitud y distopía. Ensayos sobre la nueva condición étnica en Michoacán*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Programa México Nación Multicultural.

Villanueva Villanueva, Nancy



2008 "La revaloración de la cultura maya en Yucatán". En: *Temas Antropológicos*, vol. 30, núm. 2, pp. 79-108.

Villoro, Luis

1979 [1949] *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Viveiros de Castro, Eduardo

1998 "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism". En: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, núm. 3, pp. 469-488.

2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.

Von Hagen, Victor Wolfgang

1947 *Explorador maya. John Lloyd Stephens y las ciudades perdidas de América Central y Yucatán*. Buenos Aires: Librería Hachette S.A.

Wade, Peter, Ed.

2000 *The right to difference is a fundamental human right*. Manchester: Group for Debates in Anthropological Theory.

Warman, Arturo *et al.*

1970 *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo.

Weber, Max

1996 [1922] "Comunidades étnicas". En: *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, pp. 315-327. México: Fondo de Cultura Económica.

Wejebe Shanahan, May

2010 *Cambio sociocultural en San José Tzal: una tensión entre identidad local y estigma en una localidad periurbana a Mérida*. Tesis de licenciatura en

Antropología social. Mérida: Facultad de Ciencias Antropológicas-  
Universidad Autónoma de Yucatán.

Willey, Gordon R. y Jeremy A. Sabloff

1974 *A History of American Archaeology*. Londres: Thames and Hudson.

Wolf, Eric

1956 "Aspects of group relations in a complex society: Mexico". En: *American Anthropologist*, vol. 58, núm. 6, pp. 1065-1078.

Young, Iris Marion

1989 "Polity and group difference: A critique of the ideal of universal citizenship". En: *Ethics*, vol. 99, núm. 2, pp. 250-274.

Yúdice, George

2002 *El recurso de la cultura: usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.