

alicia m. barabas\*

colonialismo  
y racismo en yucatán:  
una aproximación  
histórica y contemporánea

Los estudios sociales sobre Yucatán son numerosos, pero pocos han tratado –y por lo común indirectamente– el tema del racismo. Convenimos en que no deja de ser espinoso sacar a la luz ciertos hechos sociales que preferirían mantenerse ignorados, en especial cuando se trata de realidades actuales y no sólo de los remanentes congelados del pasado colonial. Sin embargo, y a pesar de su pretendida inexistencia, la ideología y las actitudes racistas saltan a la vista para cualquiera que se detenga a observar el trato que sufren los mayas, en las múltiples ocasiones en que se relacionan con los sectores no indígenas de la sociedad.

Comprendimos así la importancia de un enfoque del proceso histórico de articulación social que partiera de las características interétnicas de la situación, aunque no pretendemos atribuir a éstas la capacidad de explicar la totalidad y complejidad de las relaciones políticas, económicas y sociales en el Estado. Ciertamente, las relaciones interétnicas están entretejidas con las de clases, así como en la ideología clasista se encuentran expresados gran parte de los prejuicios racistas. Pero independientemente de su ubicación en el sistema de clases, las personas se han percibido históricamente y aún se perciben como formando parte de grupos étnicos. En la ideología de la sociedad yucateca, la etnicidad ha sido el foco a partir del que se urdió la trama de las relaciones entre conquistadores y conquistados. Para dar un ejemplo, que parece ser una constante en el pensamiento popular, la riqueza es

\* Antropóloga, investigadora del Centro Regional de Oaxaca, del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México.

considerada como un atributo étnico: "los mayas somos pobres porque somos indios, los **dzules** (blancos) son ricos porque son blancos".

En este contexto, nuestro propósito fue el de aproximarnos al estudio de la ideología social surgida de un prolongado contacto interétnico desigual. Recoger los valores conscientes y explícitos que tienen los grupos de sí mismos y de los otros, de aquello que se vive como realidad y que, por lo tanto, brinda alternativas posibles de identificación, de ubicación social y consecuentemente, expectativas de acción política.

El Yucatán de hoy no es muy diferente del de la época colonial, en el que las posiciones privilegiadas se barajaban de acuerdo al color de la piel, a los rasgos físicos y a la cultura manifiesta. El "indio", como categoría social estigmatizada, ha sufrido y sufre distintas formas de subordinación y discriminación: económica, porque es incorporado desventajosamente dentro de la economía capitalista; social, ya que es confinado a ámbitos desde los que no puede "contaminar"; política, porque es eliminado de las vías de competencia; cultural, porque sus tradiciones, costumbres, creencias y lengua son equiparadas con la barbarie.

Los mayas forman parte de una nación invadida, de una civilización estructuralmente bloqueada y expropiada hasta de su pasado. Civilización bloqueada también ideológicamente, en la medida que muchos de los colonizados no han logrado aún desprenderse de los juicios que el colonizador trató de fundir en sus conciencias, que aceptan como inevitables la subordinación, su deshumanización y la pérdida progresiva de su identidad cultural. Como señala Memmi:<sup>1</sup>, "cuando el colonizado adopta esos valores (los del colonizador), adopta entre ellos su propia condena. Para liberarse —al menos así lo cree— acepta destruirse". Civilización expropiada, ya que es el grupo dominante el que se apropia de su historia. La exaltación de la Cultura Maya Prehispánica constituye, en este caso, una forma de identificación con un pasado seleccionado y una situación diferente de la actual en la que los mayas, privados de su propia herencia histórica y cultural, son considerados como una cultura regresiva y una raza inferior. Consideración que justifica —a los ojos de los interesados— la apropiación de todo; desde el trabajo del colonizado hasta los beneficios obtenidos por la explotación turística de las ruinas prehispánicas, el pintoresquismo de los pueblos, las comidas, las artesanías y las exóticas tradiciones mayas.

Pero frente a la orgullosa posición falsificadora del dominador, surge la verdadera realidad: las mansiones del Paseo Montejo y las chozas de paja de los pueblos mayas; la abuelita de hipil que, en la

<sup>1</sup> Albert Memmi, **Retrato del colonizado**, Argentina, Ed. La Flor, 1969.

casa de su nieto “blanqueado”, no se atreve a trasponer los límites de su espacio cotidiano, la cocina; el horror expresado en el rostro de un mesero que tiene que servir al “indio” de alpargatas; la broma cruel que soporta un maya, a quien sus compañeros de estudios sustraen los zapatos, para que recuerde su condición de “indio”.

### **Colonialismo e ideología étnica dominante**

El concepto de “situación colonial” definido por Balandier<sup>2</sup> resulta adecuado para explicar las características generales de la sociedad yucateca. Tomada como totalidad, la situación colonial debe encuadrarse dentro de las relaciones de dominio-sujeción que mantienen los grupos en contacto, ya que es en esos términos que se establecen las relaciones económicas, políticas, sociales e ideológicas entre ambos. En la situación colonial, las relaciones económicas son de explotación de un grupo sobre otro, y ésta está basada en la toma del poder político por parte del grupo colonizador. Explotación y poder político están justificados por ideologías sustentadas en la superioridad racial y cultural de los colonizadores “blancos”, respecto de los colonizados “indios”.

En lo que concierne a México, ha sido González Casanova<sup>3</sup> quien propuso la utilización de esta categoría de análisis, para la comprensión de las relaciones imperantes en regiones bi o pluriétnicas. El “colonialismo interno” señala, responde, a una estructura de relaciones de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos y se diferencia de otras relaciones de explotación (como las que se dan entre clases diferentes o entre ciudad y campo), porque las primeras se valen de la diferenciación étnica y cultural producida por la Conquista, para mantenerse. En situaciones de colonialismo interno, explotación y dominio, se encuentran apoyados por discriminaciones raciales que integran una ideología y acentúan el carácter adscriptivo de la sociedad, dividida en colonizadores y colonizados, aunque dentro de ambos existan clases sociales.

La diferencia entre las dos consideraciones es que, mientras Balandier se refiere a la ocupación, dominio y explotación de naciones previamente independientes por otras étnicamente diferentes, González Casanova se refiere a las relaciones de dominio y explotación entre grupos étnicamente diferentes, en el seno de un

<sup>2</sup> Georges Balandier, “La Situation Coloniale: Approche Theorique”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 9, Paris, 1951, p. 19.

<sup>3</sup> Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación*, México, Ed. Siglo XXI, 1975, p. 240.

mismo estado nacional. En nuestra opinión la diferencia es principalmente formal, ya que los estados nacionales latinoamericanos configurados en el siglo XIX son construcciones político-administrativas y territoriales arbitrarias, en las que los grupos criollos han mantenido una posición étnica y económica dominante. De manera que aunque los grupos étnicos estén incluidos dentro de un mismo estado nacional, las condiciones propias de la situación colonial no desaparecen.

El concepto de colonialismo interno ha sido criticado porque parece considerar las relaciones de dominio y explotación operando "desde" y "hacia" bloques homogéneos de sociedades étnicamente diferenciadas. Aunque el autor advierte que ambos contienen clases en su interior, para la crítica no queda claro cómo una clase de la sociedad colonizadora explota a la misma clase de la sociedad colonizada, y cómo pueden calificarse las relaciones entre clases diferentes en el seno de la sociedad colonizada, si no es a partir de la explotación. Ahora bien, en la situación de colonialismo interno —definida por la existencia de relaciones de explotación, dominio y discriminación dentro de los estados nacionales—, las relaciones entre clases equivalentes de ambos grupos étnicos no son de explotación, sino de dominación política y social, de discriminación y segregación de una clase respecto a otra. Las relaciones entre diferentes clases dentro de la sociedad colonizada, es decir, las que se establecen entre burguesías indígenas y campesinado o proletariado indígena, sí pueden ser calificadas como relaciones de explotación. Pero en el caso de Yucatán sólo mínimamente se encuentran estos tipos de relación, porque la burguesía emergente de la sociedad colonizada tiende a desvincularse de ésta para pasar a formar parte de la sociedad colonizadora, mediante procesos de cambio étnico. Consumado un cambio étnico, la persona ha renunciado socialmente a su filiación maya y se relaciona con su exgrupo de pertenencia como un "blanco", es decir, como un colonizador étnicamente distinto del colonizado.

Las relaciones asimétricas avaladas por prejuicios étnicos no desaparecen con las independencias nacionales, sino que en muchas sociedades, como la yucateca, siguen constituyendo realidades sociales vivas y actuantes. Por ello, nos parece central la afirmación de Balandier<sup>4</sup> cuando dice que no es posible realizar ningún estudio sociológico válido sobre sociedades en situación colonial, que ignore la importancia de las ideologías y las conductas estereotipadas que ellas producen.

Ciertamente, en dichas situaciones, la ideología desempeña un

<sup>4</sup> Georges Balandier, *op. cit.*

papel muy significativo en el mantenimiento de la supremacía del grupo dominante: justifica la dominación-explotación, las reifica; organiza un cuerpo de conocimientos montado en el prejuicio étnico y cultural; produce conductas estereotipadas; se encamina a desalentar el orgullo del grupo dominado, lo estigmatiza, lo induce a la alienación haciéndolo detestarse y negando o dosificando el acceso al grupo que le señala como modelo de imitación. Los casos de alienación (o confusión) de la identidad son frecuentes en situaciones en las que interactúan una mayoría numérica colonizada y una minoría colonizadora, y esta última requiere abundante mano de obra para explotar, por lo que trata de formar un patrón ideológico común para la sociedad biétnica, que le permita dominar a los colonizados por la persuasión y no sólo por la coerción.

En Yucatán, la violencia represiva fue el mecanismo principal de control sobre los mayas. Pero no puede ser ignorado el efecto encubridor y adormecedor de la ideología dominante, que trató de imponerse al dominado para convertirla en su propia ideología, en un "orden natural y necesario" de la sociedad. A esta característica reproductiva del fenómeno ideológico se le ha llamado internalización de valores, mimetización, alinención, conciencia colonizada, falsa conciencia, etcétera. La resultante social de la internalización de la ideología dominante es que al hacerla propia, el dominado pasa a clasificarse a sí mismo según la medida y con los mismos valores que lo hace el dominador. Al mismo tiempo, la reproducción de dicha ideología facilita la fragmentación del grupo colonizado, impulsando su estratificación interna, debilita o destruye su historia, afecta su memoria colectiva y su dignidad étnica, lo hace despreciarse y considerarse inferior; bloqueando en gran medida su capacidad de organizar una respuesta política liberadora. Esta "adecuación" ideológica espuria entre los grupos de la sociedad biétnica aparece cuando el sector dominante logra institucionalizar sus valores, las tipificaciones provenientes de ellos y, a través del control que ejerce, puede mantenerlos históricamente. Una vez instituida y al adquirir historicidad, la ideología es experimentada como si tuviera realidad propia, como hecho externo, dado a inamovible.

De hecho, la base estructural de la diferenciación racista entre "indios" y "blancos" debe buscarse en las relaciones dispares organizadas a través del control sobre la tierra, la producción, el trabajo y el poder político, que desde la Conquista hasta el presente han estado en manos de los "blancos", extranjeros y criollos. Sin embargo, para mantener su posición privilegiada, la minoría colonizadora debió reforzar al máximo las formas de dominación ideológica, a fin de pacificar, someter, controlar y utilizar a una enorme población nativa, muy integrada lingüística y

culturalmente. La unidad de los colonizados fue siempre peligrosa para el mantenimiento de la supremacía del colonizador (por eso la necesidad de quebrarla), como lo atestiguan las numerosas insurrecciones armadas, y de corte milenarista y mesiánico, que protagonizaron los mayas contra los "blancos" desde fines del siglo XVI hasta comienzos del siglo XX.<sup>5</sup>

### El juego de identidades

La identidad étnica no se realiza sólo en función del contraste interétnico en un presente dado, sino que se desarrolla dentro de un proceso histórico de identificación. Es por ello que la permanencia continua en situaciones de discriminación e inferiorización étnica despierta y mantiene formas minusvaloradas de **autoaprehensión** de sí, que son asumidas como "identidad negativa". Ya Memmi<sup>6</sup> ha señalado que "la identidad colonizada, que muestra gran adhesión al dominador, es resultado de la dominación y no su causa".

En contextos en los que la identidad étnica se constituye como identidad negativa, parece estar ligada estrechamente con el "estigma social". Goffman<sup>7</sup> ha definido el estigma como un atributo ampliamente desacreditador, estereotipado, que nace de la discriminación y la provoca. Los símbolos del estigma, contenidos en la ideología de la sociedad, son aquellos a través de los que se exterioriza la identidad estigmatizada. Cuando éstos son congénitos (color, fenotipo, etcétera) o permanentes (lengua), facilitan la agrupación de los individuos en categorías rígidas, al mismo tiempo que los inhabilitan para una plena participación social.

La asunción negativa de la identidad étnica puede llegar a desencadenar procesos tendientes a borrar o contrarrestar el efecto social del estigma. Uno de ellos es el que desemboca o pretende desembocar en el cambio étnico y conlleva el renunciamiento de la identidad de origen. Lanternari<sup>8</sup> se ha referido a esta forma de identidad colonizada, señalando que:

En estos casos, la cultura autóctona, exhausta y alienada, o más bien arrastrada por un complejo de inferioridad, preten-

<sup>5</sup> Alicia Barabas, "Profetismo, Mesianismo y Milenarismo en las Insurrecciones Mayas de Yucatán", *Actas del Congreso Internacional de Americanistas LIX*, México, 1976, p. 28.

<sup>6</sup> Albert Memmi, *op. cit.*, p. 149.

<sup>7</sup> Irving Goffman, *Estigma*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1970.

<sup>8</sup> Vittorio Lanternari, *Occidente y Tercer Mundo*, Argentina, Ed. Siglo XXI, 1974, p. 74.

de transformarse en una ramificación de la cultura europea. Así la sociedad de los blancos tiende a pasar del papel de "grupo valorado como modelo" al de "grupo de identificación", por cuanto los indígenas tienden a transformar su valoración positiva de esa sociedad, en imitación efectiva.

El cambio étnico puede ser concebido como una resocialización radical, que se realiza cuando el individuo separa de sí los atributos étnicos estigmatizadores en forma permanente, segregándose al mismo tiempo de los que conservan el estigma. Este cambio requiere un aparato legitimador para toda la serie de transformaciones (tránsito étnico) que dan lugar a la metamorfosis, ya que lo que debe legitimarse no es sólo una realidad nueva, sino también las etapas por las que ésta se asume y se mantiene. El tránsito supone intencionalidad expresa de renunciamiento a la filiación con el grupo estigmatizado, y voluntad de pertenencia al grupo señalado como modelo de superioridad.

En Yucatán, dicho tránsito es sumamente dificultoso, debido a los requerimientos impuestos por la sociedad para legitimarlo. La riqueza y los bienes que se poseen son generalmente la condición primaria, pero no exclusiva. A ella se añaden el dominio del castellano, la instrucción escolar, la separación de las labores agrícolas, el cambio adecuado de vestimenta, el abandono de las costumbres propias, la adquisición de "maneras refinadas" y, si es posible, un apellido español y una tez clara. Los reducidos sectores que deseaban "blanquearse", se enfrentaban a barreras interétnicas a veces insuperables y a fuertes conflictos interfamiliares e intragrupalos que su decisión les acarrea. Por estos motivos la tendencia al cambio étnico ha sido minoritaria en Yucatán, tanto históricamente como en el presente.

La asunción de una identidad negativa ha dado lugar también a procesos de aceptación o resignación con el estigma, que tratan de contrarrestar el efecto social sin poner en duda su "veracidad". La frecuente expresión: "los **dzules** (blancos) son rubios y ricos, nosotros somos pobres y prietos, por eso nos tenemos que conformar con lo que nos quieren dar", es un ejemplo elocuente de la autodiscriminación y la aceptación de inferioridad, que han paralizado durante siglos a un gran sector del pueblo dominado. Más adelante veremos que la identidad de "mestizo" asumida por muchos mayas en un momento crucial de su historia, la Guerra de Castas, fue la manifestación de una conciencia colonizada, que aceptó —o se vio obligada a aceptar— separarse de los "indios" para poder eludir las consecuencias del conflicto armado.

El caso de Yucatán proporciona asimismo evidencias de que la ideología étnica espuria puede ser rechazada —abierta o calladamente— por los dominados, quienes oponen diferentes formas de

resistencia al poder colonial. Una de ellas fue la rebelión directa contra los "blancos", emprendida en diversas ocasiones; la última hasta ahora, en 1847. La otra, mayoritaria en la actualidad, implica la manipulación estratégica de la identidad maya en la interacción con los "blancos". En ambos casos, se trata de procesos apoyados por ideologías liberadoras, de formas de identificación étnica basadas en la negación del estigma y la autoafirmación de la propia etnicidad, que dieron lugar a expresiones totalizadoras (y aún xenófobas) y a "identidades positivas", estratégicamente encubiertas ante los ojos del amo.

La conformidad con la identidad maya proviene de una autopercepción orgullosa, avalada por la vivencia de la cultura propia en un contexto ajeno al del dominador, y de un "nosotros" a través del tiempo. De la Garza<sup>9</sup> ha dado pruebas de la existencia de una clara conciencia histórica de los mayas prehispánicos, que implica una actitud reflexiva hacia el pasado. Dicha conciencia no se perdió con la Conquista y los antiguos recuerdos fueron reunidos con las nuevas realidades. Los códices, los libros de Chilam Balam y también la historia transmitida por los antiguos sacerdotes y sus descendientes,<sup>10</sup> confirieron a los mayas una conciencia de sí mismos y de su trayectoria antes y después de los "blancos", que actúa como poderoso factor de cohesión y revalorización étnica, contrarestando así los efectos disgregadores de la ideología del sistema.

No queremos ahondar aquí en las características de la identidad totalizadora de los colonizados,<sup>11</sup> pero sí nos parece importante referirnos a la "identidad positiva" expresada en la manipulación de reglas sociales. Cardoso de Oliveira<sup>12</sup> la ha denominado "identidad latente", ya que sólo es renunciada como estrategia, de acuerdo a las circunstancias, pero en cualquier momento puede ser actualizada o invocada. En relación a los mayas, creemos más adecuado aludir a una "identidad estratégica", puesto que no parece ser renunciada en ningún momento, sino exclusivamente maniobrada en atención al contexto social donde se actúa y a los fines que se pretenden lograr. Esto es, la reproducción de la cultura propia y la optimización de las transacciones con los "blancos". La "identidad estratégica" constituye un ejemplo palpa-

<sup>9</sup> Mercedes de la Garza, **La conciencia histórica de los antiguos mayas**, México. UNAM, Centro de Estudios Mayas, Cuaderno núm. 11, 1975.

<sup>10</sup> Miguel Bartolomé, "El Destino del Alto Conocimiento", manuscrito inédito, 1977.

<sup>11</sup> Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, **La resistencia maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán**, México, INAH, Col. Serie Científica núm. 53, 1977.

<sup>12</sup> Roberto Cardoso de Oliveira, "Identidad Étnica, Identificación y Manipulación", México, **América Indígena**, vol. XXXI, núm. 4, 1971.

ble del papel liberador que puede desempeñar la ideología, cuando expresa la resistencia del dominado. Pero también es una prueba de la existencia del racismo, de la discriminación étnica que sufre un pueblo, y ante la cual no tiene otro medio de defensa que el encubrimiento.

### **La historia que vivió el colonizado**

La identidad étnica resultante de un proceso histórico de identificación está básicamente determinada por el contexto económico y político dentro del que se desarrolla. Es por esta razón que presentaremos un breve panorama de dicho contexto, que permita comprender en términos generales las circunstancias que llevaron a los colonizados a elaborar determinadas formas de autoaprehensión de sí en situaciones específicas.

La Conquista de Yucatán duró diecinueve años (1527-1546), durante los cuales los españoles fueron varias veces vencidos y obligados a abandonar sus posiciones en el territorio maya invadido. En 1546 lograron asentarse definitivamente sobre los diecisiete estados o provincias en que se dividía la Península. Cada uno de ellos poseía un territorio y una forma de gobierno propios aunque, como señala Roys,<sup>13</sup> en toda la península se mantenía una extraordinaria uniformidad en lengua, costumbres e instituciones básicas.

Administrativamente, los estados estaban integrados por pueblos-cabeceras y un número variable de parajes o aldeas. Las aldeas, a su vez, se dividían en parcialidades denominadas **tzucul**, (cuadrilla de gente) integradas por linajes patrilineales que poseían en común extensiones de tierra con límites precisos.

La sociedad maya conocida en el siglo XVI tenía tres formas de organización política, con diferentes grados de centralización del poder. En una de ellas, el territorio del Estado era gobernado por un **Halach Uinic** (hombre verdadero), máxima autoridad y cabeza de un linaje importante. En otra, el gobierno estaba en manos de un Consejo de **Batabob** (**ob** plural) (jefes de aldeas) pertenecientes por lo general a un mismo linaje. La tercera, reunía un conjunto de pueblos aliados para evitar la incorporación a otros Estados y gobernados con cierta independencia unos de otros. En todos los casos, la organización político-administrativa se establecía por encima del nivel de las comunidades o aldeas y la producción iba más allá de las necesidades locales, generando excedentes destinados al tributo y la comercialización.

<sup>13</sup> Ralph Roys, *The Indian Background of Colonial Yucatan*, Washington, Carnegie Inst., Pub. 548, 1943.

La estratificación social incluía cuatro “clases” u órdenes con varios estamentos cada uno:

- a) La Nobleza, formada, por el grupo gobernante (**Halach Uinic, Ahcuch Cab, Ah Kuleb**, etcétera, los guerreros y los ricos comerciantes;
- b) El Clero, integrado por las distintas categorías sacerdotales (**Ahau Can, Chilam, Ah Kin**, etcétera);
- c) La gente del pueblo, llamada **pizil cah** (comunero) o **macehual**, que reunía agricultores, pescadores, artesanos y pequeños comerciantes, y
- d) Esclavos, plebeyos capturados en las guerras.<sup>14</sup>

Después de la invasión española, la mayor parte de la población maya fue diezmada por las enfermedades y aplastada por la desorganización social, que sobrevino durante los primeros años de la Colonia; hasta el punto que Thompson<sup>15</sup> considera que mermó en un 75 u 80 por ciento. Conjuntamente con la implantación del sistema colonial, fue quebrado el sistema económico, político y social regional. Los estados perdieron su independencia, fueron desmembrados y sus habitantes quedaron agrupados bajo la categoría general de “indios”.

En la segunda mitad del siglo XVI Yucatán pasó a ser una nueva unidad territorial y política gobernada por los españoles, quienes desplazaron a la nobleza vencida y destruyeron las jerarquías preexistentes. Sólo los nobles mayas adictos a los conquistadores conservaron un **status** más alto que los demás “indios”, al ser confirmados como gobernadores y principales. Éstos, que eran **Batabob** de sus pueblos, fueron considerados “hidalgos” por los españoles. La población restante se dividió en: **macehuales** independientes (labradores, comerciantes y artesanos libres) y **macehuales** dependientes (laboríos o luneros y naboríos o acasillados). Del otro lado de la frontera étnica estaban los “blancos”, a quienes los mayas llamaban **Dzulob**.

El historiador Patch,<sup>16</sup> quien ha tratado algunos aspectos de la formación y desarrollo de las estructuras agrarias en Yucatán, señala que en el siglo XVI la producción de maíz era suficiente para abastecer a toda la población regional. El excedente de producción era extraído de los pueblos a través del tributo entregado a los encomenderos y al clero español. Éstos, durante todo el siglo XVI,

<sup>14</sup> Silvanus Morley, **La civilización maya**, México, Fondo de Cultura Económica, 2a. edición, 1972.

<sup>15</sup> Eric Thompson, **Historia y religión de los mayas**, México, Siglo XXI, 1975.

<sup>16</sup> Robert Patch, “La Formación de Estancias y Haciendas en Yucatán Durante la Colonia”, México, **Ediciones de la Universidad de Yucatán**, 1976.

parecen no haberse interesado directamente en el cultivo de la tierra.

A partir de la segunda mitad del siglo XVII los españoles comenzaron a desarrollar propiedades ganaderas. Las estancias surgieron para abastecer de carne a las ciudades y para compensar, con la exportación de productos ganaderos, miel y cera, la ausencia de metales preciosos en la Península. Dichos establecimientos se ubicaron alrededor de las ciudades (principalmente de Mérida) y a lo largo de las vías de comunicación, en tierras consideradas terrenos baldíos.

Patch menciona que la formación de la estancia no constituyó un verdadero despojo para los mayas, porque la población había disminuido mucho. Sin embargo, a nivel social tuvo efectos perniciosos, ya que los estancieros sacaban a las gentes de los pueblos para llevarlos a vivir a sus propiedades, unas veces por convencimiento y muchas otras por la fuerza. Los proveían de tierras para labrar y una casa, exigiéndoles a cambio y sin remuneración, un día semanal de trabajo, que era generalmente el lunes, por lo que se les nombró "luneros". Otros mayas, de ambos sexos, que eran requeridos como domésticos para las casas de los patrones por turnos que duraban una semana, fueron denominados "semaneros". Además, estaban los "vaqueros", residentes en la estancia, por lo general mestizos que vivían dentro del mundo maya y que se ligaban con los patrones "blancos" en un intento de mejorar su posición social.<sup>17</sup>

Para 1750 la estancia había evolucionado hasta transformarse en hacienda maicera-ganadera; una nueva unidad económica y social que nucleaba a muchos trabajadores y sus familias, quienes abandonaban sus pueblos para radicar en ellas. Al mismo tiempo que se posesionaban de grandes extensiones para iniciar explotaciones agrícolas, los españoles y criollos requerían mayor cantidad de mano de obra estable, de manera que no dudaron en reclutar como peones a los mayas de los pueblos. Los habitantes de esas aldeas de la periferia, que constituían la mayoría de los trabajadores, no obtenían mayor beneficio que evitar los castigos que el señor imponía a los que se negaban a trabajar en los turnos establecidos. Los peones residentes, mucho menos numerosos, recibían en cambio alguna recompensa. Por ejemplo, un trozo de tierra para sembrar, acceso al agua, un pequeño salario y algunas gratificaciones anuales. Por entonces, los trabajadores de la hacienda aún no estaban definitivamente ligados al patrón mediante el "peonaje por deudas". Éste surgió alrededor de 1813, cuando el gobierno exigió a los hacendados que pagaran el tributo

<sup>17</sup> Enciclopedia Yucatenense, México, Mérida, Yucatán, 1946.

correspondiente a los encomendados que ellos utilizaban como luneros. Finalmente, se decidió que éstos mismos lo pagaran, lo que significó una manera de endeudarlos con el patrón y de extender el peonaje sobre mayor cantidad de campesinos libres.

En el siglo XVIII y comienzos del XIX este tipo de estructura agraria se extendía hacia el noroeste, en un radio de 80 kilómetros de Mérida, y agrupaba a más del 50 por ciento de la población maya.<sup>18</sup> Más allá de esta línea, hacia el este, sur y sureste de la Península, la mayoría de la población restante mantenía su organización económica comunitaria, participando sólo incipientemente en el mercado.<sup>19</sup>

Después de la independencia de Yucatán, en 1821, los criollos advirtieron la conveniencia de dedicarse a la agricultura comercial. Los productos principales de la hacienda (carne, miel, cera, algodón, etcétera) fueron reemplazados por la caña de azúcar y por el henequén, este último para satisfacer la demanda de cordelera. A fin de incrementar las nuevas explotaciones comerciales, se requirieron tierras que hasta entonces habían sido posesiones de los pueblos mayas, y también más hombres que trabajaran al servicio de los latifundistas. Pocos años más tarde se instalaron en el centro y oriente de Yucatán las primeras plantaciones cañeras, que serían el germen de la Guerra de Castas. En 1830 comenzó el cultivo intensivo del henequén, que llegó a su apogeo entre 1860 y 70, motivado por la demanda norteamericana, que controló el mercado de la fibra yucateca hasta 1930.<sup>20</sup>

Con la caña de azúcar y especialmente con el henequén, se inició una nueva historia para los mayas de Yucatán. La plantación, como bien señala Wolf,<sup>21</sup> dondequiera que ha surgido, tuvo siempre necesidad de destruir sistemas socio-culturales precedentes e imponer sus dictados, provocando conflicto con las definiciones culturales de la población afectada. En efecto, la plantación del siglo XIX resultó mucho más opresiva y destructora que la hacienda colonial. Al convertirse en la unidad socioeconómica más importante, Yucatán quedó dividido en dos zonas de explotación principales. Una de ellas (Valladolid, Tekax, Peto y Tihosuco), dedicada exclusivamente a la producción cañera, se extendió sobre pueblos que hasta entonces habían gozado de cierta autonomía; que no conocían la vida de las haciendas ni la dependencia completa de los recursos y decisiones de los "blancos". En esta

<sup>18</sup> Nelson Reed, *La Guerra de Castas en Yucatán*, México, Ed. Era, 1971.

<sup>19</sup> Robert Patch, *op. cit.*

<sup>20</sup> Nathaniel Raymond, "Fifty Cent Capitalism in Yucatán", *A.A.A. Meetings*, Toronto, Canada, 1972 (inédito).

<sup>21</sup> Eric Wolf, "Aspectos Específicos del Sistema de Plantaciones en el Nuevo Mundo: Comunidad, Subculturas y Clases Sociales", *Estudios sobre el campesinado Latinoamericano*, Buenos Aires, Ed. Periferia, 1974.

zona se desarrolló la Guerra de Castas en 1847, insurrección que paralizó la economía cañera hasta hacerla desaparecer definitivamente. La otra área, que había sido ocupada desde el siglo XVII por estancias y haciendas, sirvió ahora de asiento a las plantaciones henequeneras. Valiéndose de las leyes de desamortización de bienes eclesiásticos y de las comunidades indígenas, los plantadores usurparon grandes extensiones de tierra, sometiendo al mismo tiempo a la población local.

En esta región de antigua colonización ya existían mecanismos establecidos para la captación de mano de obra. Por ello, los ricos criollos sólo tuvieron que perfeccionar sus métodos sujetando a los peones mediante un sistema de servidumbre hereditaria, al que eran ligados por endeudamiento y que se mantenía merced a la falsificación de las cuentas y a los castigos que los dueños infringían a quienes pretendían eludir el peonaje o salir de él. Para 1843 los campesinos de la zona, antes libres, habían sido convertidos en siervos.

La estructura interna de la plantación era semejante a la de la hacienda colonial, pero reunía un número mayor de trabajadores residentes, estrechamente vigilados por los "mayorales", quienes distribuían el trabajo y adjudicaban los castigos. Por encima de éstos estaba colocado el "mayordomo", generalmente un mestizo que administraba la plantación y sus instalaciones (casa, fábrica desfibradora, tienda de raya, iglesia y cárcel). En la cima estaba el patrón "blanco", casi siempre residente en Mérida.

Las aldeas dependientes ubicadas en la periferia de las plantaciones fueron las más lesionadas por el auge del monocultivo. Durante la época de la hacienda habían conservado cierto autogobierno, acceso al agua de los "cenotes", al cultivo de la huerta, de la milpa y a la fuente de aprovisionamiento que significaba el monte. Una vez sujetos a las plantaciones, sus habitantes no pudieron seguir cultivando sus huertas ni recogiendo leña, sin permiso explícito del dueño o el mayordomo. Tampoco podían cultivar una parcela de maíz para sí mismos, de manera que para subsistir dependían de los jornales pagados con vales canjeables en la tienda de raya.<sup>22</sup> Los que no trabajaban para la plantación no tenían acceso al agua y se veían acosados por las leyes, los impuestos y las corruptas autoridades que, en connivencia con los terratenientes, los encerraban en el círculo de las deudas y el peonaje. Un hecho más, en nuestra opinión de fundamental importancia, que diferencia a la hacienda de la plantación, tiene que ver con el tipo de explotación. La primera estaba destinada en gran parte al cultivo del maíz, en tanto que la segunda se dedicaba

<sup>22</sup> R. Arias, "El Grupo Doméstico en una Comunidad Henequenera de Yucatán", tesis profesional, México, INAH, 1972 (mecanografiada).

exclusivamente al henequén o la caña de azúcar e impedía el cultivo familiar del maíz. Con esto, además de cortar de raíz la economía de autoconsumo, supendía en el aire la relación del maya con la milpa, que era el cimiento mismo de la cultura; de la relación entre los hombres y de los hombres con su medio y con sus dioses.

El complejo socio-religioso y económico elaborado a partir de los elementos agua, vientos, monte y milpa, constituía la trama de la cultura maya que había sobrevivido a la Conquista, manteniéndose más o menos incólume durante la Colonia. Con la consolidación de la plantación y prohibido el cultivo del maíz se tambaleaba la base misma de la estructura social y religiosa. La milpa como representación del plano cosmológico, el agua de los **Chaacob** (deidades de la lluvia), la relación con los **Yuntzilob** (deidades de la naturaleza), los ritos propiciatorios y de control, el sagrado **ixim** (maíz) fuente de la vida, perdían su fundamento.

La zona ocupada por la plantación henequenera se extendió mucho más allá del área de las haciendas. Sin embargo hasta 1870 su expansión se vio limitada por la Guerra de Castas y la consecuente falta de trabajadores, ya que los que habían podido evadirse del control de los "blancos" estaban combatiendo por la recuperación de su tierra y su libertad. El contingente humano que nutrió a la plantación henequenera en sus comienzos fue prácticamente el mismo que había posibilitado el surgimiento de la hacienda. Esta población maya (más del 50 por ciento) llevaba para entonces más de un siglo estrechamente ligada al grupo dominante y estaba inmersa en un sistema de relaciones que había lesionado su identidad étnica, tornándola negativa. Cuando este sector de la etnia fue requerido por los insurrectos en 1847, no logró unirse a la lucha contra los "blancos" y, en cambio, debió aliarse con ellos, en unos casos por la fuerza y en otros voluntariamente, seducido por el nuevo **status** que les confería esta alianza.

La plantación henequenera se valió de un sector de la etnia maya con una identidad ambigua y alienada, que implicaba una ya larga confrontación de culturas y formas de vida, en la que los "blancos" eran el modelo de referencia. No es extraño, entonces, que la ruptura esencial que ésta representaba para el mundo maya no encontrara una fuerte oposición, como sucedió en la zona cañera del oriente. Estructural e ideológicamente dominados, los mayas henequeneros se desvincularon de su grupo y de su historia, no pudiendo ya desasirse del dominio; en tanto que los sublevados del oriente se separaron de la sociedad dominante hasta comienzos del siglo XX, en que los últimos rebeldes fueron arrinconados en el centro de Quintana Roo.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, *op. cit.*, 1977.

Para 1870, sin embargo, la mayoría de los combatientes había sido pacificada y reintegrada a la "situación colonial". Por su parte, el sistema de plantación se mantuvo casi inalterado hasta consumada la revolución mexicana de 1910, época en la que de 49 812 jefes de familia del sector rural (aproximadamente 250 000 personas) sólo 1 806 eran propietarios (3.6 por ciento) y el resto eran peones de las plantaciones y sirvientes.<sup>24</sup>

En Yucatán, las ideas liberales de la revolución se desconocieron hasta 1915. Sin embargo, ya en 1911 la plantación henequenera comenzaba a declinar, porque los siervos se rebelaban contra los patrones y mayordomos, "como sucedió en Halachó, Opichén, Sinanché, Peto, Sotuta, Temax y otros pueblos, produciendo alzamientos casi generalizados".<sup>25</sup> A pesar de estos brotes de rebelión, para 1916 había todavía en Yucatán 1 110 plantaciones henequeneras con 850 desfibradoras.<sup>26</sup>

Las medidas que tomó el primer gobernador yucateco postrevolucionario respecto de la liberación de los peones fueron tibias. Carrillo Puerto pugnaba por la instrucción de los jóvenes mayas que, a la larga —decía—, aligeraría la carga de las deudas; pero "el cambio debía ser gradual, dentro de las posibilidades y la condición actual de los propietarios".<sup>27</sup> Con todo, para 1915 las deudas de los peones habían sido declaradas nulas y se imponían penas de cárcel a los hacendados que continuaban reteniéndolos. Aún así, éstos burlaban las medidas del gobierno trasladando a los trabajadores de un lugar a otro y diciendo que se habían marchado al monte o a sus pueblos, como en efecto algunos hacían antes de caer nuevamente bajo el yugo de los amos.

El más rudo golpe que sufrieron las plantaciones llegó en 1918, con el gobierno de Salvador Alvarado, quien trató de hacer cumplir las leyes de 1915, relativas a la liberación de los peones y la repartición de la tierra. En este momento fueron puestos en libertad más de 60 000 siervos<sup>28</sup> y miles de "mestizas" que vivían como sirvientas y prostitutas. Entre 1921 y 23 Alvarado restringió la explotación del henequén (debido a la reducida demanda y al bajo precio de la fibra), expropió latifundios y repartió las tierras como ejidos. Con esta medidas, logró que un 15 por ciento de

<sup>24</sup> T. Vera, "La Economía Henequenera de Yucatán", tesis profesional, México, Mérida, Escuela de Economía de la Universidad de Yucatán, 1974 (mecanografiada).

<sup>25</sup> A. Gamboa Ricalde, **Yucatán desde mil novecientos diez**, vol. I, II y III, México, 1955.

<sup>26</sup> Nathaniel Raymond, *op. cit.*, 1972.

<sup>27</sup> A. Gamboa Ricalde, *op. cit.*, 1955.

<sup>28</sup> Fernando Benítez, **Ki, El drama de un pueblo y una planta**, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

pequeñas plantaciones y un 50 por ciento de las grandes fueran abandonadas.

Hasta entonces –señala Benítez–,<sup>29</sup> la explotación del henequén había estado organizada de la siguiente manera: abajo, millones de trabajadores a quienes se daba lo indispensable para no morir de hambre; en el medio, centenares de hacendados a quienes se les fijaban precios irrisorios y que sólo podían mantenerse gracias al sistema de esclavitud imperante; en la cumbre, un intermediario universal (USA) y una docena de elegidos que gobernaban la economía del Estado y obtenían fabulosas ganancias. Alvarado transformó esta estructura y el manejo de los recursos económicos pasó del control de la llamada “casta divina” (los hacendados criollos) al gobierno de la revolución; tránsito de un sistema de economía privada –la plantación– a uno de economía estatal, que provocó una serie de horrorizadas reacciones.

Sin embargo, la aplicación radical de la reforma agraria comenzó en 1937, cuando Cárdenas dio a conocer su programa de acción para Yucatán. En él se establecía que los hacendados retendrían 150 hectáreas inafectables de henequén. Las tierras restantes y los equipos industriales de las plantaciones fueron adquiridos para integrar unidades agroindustriales organizadas en forma colectiva. Esta primera experiencia falló debido a la falta de tierra para repartir entre los trabajadores, y la falta se debió a que Cárdenas dotó sólo a los residentes de los pueblos y luego –muy tarde– advirtió que también los expeones acasillados debían ser incorporados a la dotación ejidal. Para solucionar el conflicto, en 1938 se creó el Gran Ejido Henequenero. Una descomunal plantación de 50 000 trabajadores, administrada por la Asociación Henequeneros de Yucatán, integrada por ejidatarios, hacendados, medianos y pequeños propietarios y coordinada por el Banco Nacional de Crédito Ejidal. Pese al esfuerzo de Cárdenas, en la práctica la situación de los ejidatarios no cambió demasiado, ya que desde entonces fueron tutelados por los funcionarios del Banco.<sup>30</sup>

A pesar de la miseria en que continuaban viviendo los sufridos trabajadores mayas, la necesidad hacía que la población de la zona henequenera creciera año con año. En 1937 contaba con 1 021 000 hectáreas y 155 778 habitantes. En 1940 eran ya 263 856 personas. Hacia 1950 el área de explotación fue restringida, provocando un excedente de 14 000 trabajadores y sus familias, quienes integraron una población desocupada u ocupada irregularmente. En 1960 se registraba un aumento del 51.16 por ciento; es decir, que la población henequenera ascendía a 398 862 personas.<sup>31</sup> Hacia fines

<sup>29</sup> Fernando Benítez, *op. cit.*, p. 105.

<sup>30</sup> Fernando Benítez, *op. cit.*, p. 130.

<sup>31</sup> M. Menéndez, *Yucatán o el genocidio*, Mérida, Yucatán, 1964.

de 1961 —comenta Benítez— la situación no había cambiado. Desaparecido el Gran Ejido Henequenero, la zona era una hacienda controlada por el Banco Agrario y los propietarios, que poseían las máquinas desfibradoras. En 1962, con el propósito urgente de reorganizar la industria de la cordelería, se creó la empresa Cordemex, de propiedad federal en un 50 por ciento. Poco después, Cordemex también concentró la producción de pencas de henequén de los pequeños propietarios, en tanto que el Banco Agrario continuaba subvencionando a los ejidatarios.

No obstante los múltiples intentos de reorganización, la situación de la economía henequenera y de los trabajadores no ha mejorado. Un artículo periodístico<sup>32</sup> más o menos reciente sintetiza elocuentemente las características del desastre:

...80 000 familias, 500 000 mexicanos, sufren la sustitución del amo: la "casta divina" cedió paso al Banco Rural; el contribuyente padece la carga agobiante del subsidio, para que el campesino reciba migajas humillantes de \$20.00 a la semana.

En efecto, la explotación henequenera actual, ya sea ejidal o parcelaria, está dirigida por instituciones y empresas estatales que no han creado más que versiones modernas de la antigua plantación señorial; los trabajadores ya no son siervos, sino asalariados subempleados, igualmente dependientes y paupérrimos.

En 1970 la antieconómica plantación henequenera ocupaba más de la mitad de los municipios del estado, agrupaba casi dos terceras partes de la población y tenía casi tres veces más tierra que la zona maicera.<sup>33</sup> Ésta ocupaba 90 000 hectáreas (la mayor parte ejidales) y reunía una población de 218 678 personas, distribuidas en 41 municipios. La consolidación de la zona maicera es relativamente reciente, ya que en 1870 constituía el área periférica de la plantación henequenera. A raíz de las medidas tomadas por Alvarado en 1923, los hacendados abandonaron esta región y muchos de los siervos liberados pudieron reintegrarse a sus pueblos, dedicándose nuevamente al cultivo del maíz. En la actualidad, la zona maicera está formada por tres áreas principales: Valladolid, Peto y Sotuta; las dos primeras más prósperas que la tercera, francamente pauperizada. La economía de mercado está representada por la comercialización de maíz, ganado, miel y hortalizas, aunque la mayor parte de la producción de grano se destina aún al autoconsumo familiar.

<sup>32</sup> Revista *Proceso*, México, mayo de 1977.

<sup>33</sup> *Censo Agrícola Ejidal, y Censo General de Población*, estado de Yucatán, México, 1971.

Es importante destacar que la mayor parte de esta zona estuvo ligada a la plantación henequenera sólo durante algunas décadas. Por ello, la población maya logró conservar cierto grado de autonomía respecto de los “blancos”, al mismo tiempo que mantuvieron viva la cultura propia, siempre ligada al maíz, base de la identificación con su propio universo.

## El proceso de identificación

Morner,<sup>34</sup> en uno de sus estudios sobre la configuración social de la hispanoamérica colonial, ha señalado que el punto de partida de la política social de la Corona española en América fue el dualismo o división entre la “República de los españoles” y la “República de los Indios”. Tal división estaba sustentada tanto en la doctrina aristotélica de la esclavitud natural (según la cual la naturaleza destinaba una parte de la humanidad para ser esclavos, al servicio de amos nacidos para llevar una vida excenta de trabajo manual), como en la concepción medieval de la ortodoxia religiosa acerca de la “limpieza de sangre” y el “orgullo de linaje”. Ésta última fue transferida al Nuevo Mundo como cosa común, ya que sólo los “viejos cristianos” –no sospechosos de contaminación judía o musulmana– podían emigrar a América. Tal ideología reprodujo una sociedad basada y dividida en estamentos, a partir del prejuicio racial. Los españoles que al llegar aquí adquirirían el **status** de aristocracia europea, identificaban a la gente de piel oscura, los indígenas, con los estratos inferiores (plebeyos “viles”) de la sociedad europea de la que provenían.

La ideología racista del grupo dominante elaboró una imagen prejuiciosa de los mayas, considerándolos como “seres estúpidos por naturaleza, animales, supersticiosos, paganos, de pasiones desenfrenadas, alcohólicos, dados a los orgías, perezosos, que sólo oyen por las espaldas”, etcétera; “atributos” que les fueron conferidos **ad eternum**, según puede constatarse en las crónicas españolas, en las obras del viajero Stephens del siglo XIX<sup>35</sup> y en las expresiones orales y escritas actuales de la burguesía “blanca” del estado.

La identidad estigma atribuida a través de consensos sobre prejuicios y estereotipos fue, desde los comienzos de la Colonia, una marca de inferioridad racial y cultural. Los rasgos diacríticos

<sup>34</sup> Magnus Morner, “Problemas y Controversias en Torno a la Hacienda Hispanoamericana del Siglo XVII”, *Anuario de Estudios Americanos*, t. XXVIII, Sevilla, España, 1974.

<sup>35</sup> John Stephens, *Viaje a Yucatán 1841-1842*, México, Edición del Museo Nacional de Arqueología e Historia de México, traducción y notas de Justo Sierra O'Reilly (1848), 2 t., 1937.

que se tomaron como señales del estigma étnico fueron: el color de la piel, el apellido, la lengua hablada, el lugar de nacimiento, la actividad económica realizada y la vestimenta.

### **Mestizos y catrines**

A fines del siglo XVI había dos grupos étnicos definidos, los “blancos” (españoles y criollos) y los “indios”. Ya por entonces existía un creciente sector mestizo que comenzaba a diferenciarse internamente, de acuerdo a su ubicación respecto del mundo de los “blancos”. La gran mayoría, hijos naturales de madres mayas y padres españoles, eran considerados “mestizos ilegítimos”, o simplemente “indios”, por tener apellido maya y haber sido educados en esa tradición cultural. También existía un pequeño número de “mestizos legítimos”, hijos reconocidos por el padre español, que se educaban en medio de un ambiente europeo, aunque por la influencia del medio exterior no desconocían la lengua maya.

Durante el siglo XVII los mestizos crecieron en número, formando un grupo aparte de los “indios” y los “blancos”, en pugna por lograr una ubicación social y étnica que los diferenciara definitivamente de los primeros y los acercara lo más posible a los segundos. El mayor acercamiento que un mestizo podía lograr, era la prueba de su “legitimidad” de nacimiento. De allí que muchos trataran de falsificar sus documentos o los de sus hijos, cambiando el apellido maya y otros datos reveladores.

Los que lograban ser considerados “legítimos”, eran aceptados socialmente como mestizos y podían –teóricamente– aspirar a ciertos puestos propios de los “blancos”, aunque éstos les cortaban el acceso a fin de marginarlos de la competencia. Por ejemplo, les prohibían heredar las encomiendas paternas, alcanzar el cacicazgo, ser escribanos o tener a cargo protectorías de indios. Las ocupaciones permitidas a los “mestizos legítimos” eran los oficios y el artesanado, pero también aquí se enfrentaban a la oposición de los gremios de españoles y criollos.

Ante esta situación, la élite mestiza trató de encontrar resquicios por los que penetrar en el mundo de los “blancos”, y la manera de hacerlo fue “blanquearse” social y racialmente. Lo primero podía conseguirse –con dificultad– participando en el clero o la milicia. Lo segundo, procurando que las uniones propias y de sus descendientes fueran con criollos, en el peor de los casos con otros mestizos legítimos y nunca con los “indios” (mayas y mestizos ilegítimos). Cuando un mestizo lograba emparentarse por tres

generaciones con un "blanco", era socialmente considerado como "español".<sup>36</sup>

Los "mestizos ilegítimos" eran catalogados como "indios" y segregados por completo del mundo "civilizado". Aunque muchos preferían aproximarse al mundo maya, para otros, la mayor ambición era transformarse en "mestizos legítimos", tránsito que algunos podían lograr cambiando de apellido, de lengua, de vestimenta, de oficio y de residencia. Sin embargo, es posible que la mayor parte de ellos no lograran ascender a una posición más alta que la de "vaqueros" en las estancias de los españoles, ocupación que mientras no salieran del medio rural, les otorgaba el derecho de autonombrarse "mestizos". Por entonces, los mayas puros que podían identificarse como "mestizos", eran los que no realizaban tareas agrícolas y los que trabajaban como domésticos en las casas citadinas y rurales de los "blancos". Unos realizando un tránsito étnico semejante al de los "mestizos ilegítimos", los otros simplemente por la gracia de convivir con los amos.

Es probable que el inesperado crecimiento del sector mestizo haya preocupado a los españoles, porque en 1700 efectuaron un censo, cuyo fin era conocer hasta qué punto se cumplían las disposiciones que marcaban la separación residencial de las "razas". Clasificaban las mezclas raciales que se producían en los pueblos, analizando, en especial, las "generaciones de retorno" de los mestizos; es decir, su origen racial hasta la tercera generación ascendente. El censo de 1700 consigna la población de las cuatro zonas mejor controladas por el poder colonial (Costa, Beneficios Bajos, Sierra, Camino Real y algo de Campeche) que reunían: 47 286 "indios", 324 "blancos", 293 "españoles" y 1 019 mestizos.<sup>37</sup> Según estas cifras, los "indios" seguían siendo la mayoría de la población, pero el número de mestizos y de "españoles" (mestizos blanqueados) era superior al de "blancos".

Ya consolidada la hacienda maicera-ganadera, habían quedado establecidas las principales categorías étnicas:

**Blancos o dzules:** españoles con puestos administrativos, familias reconocidas en España como aristócratas, y criollos considerados como "buenas familias".

**Nuevos Españoles:** mestizos legítimos emparentados con "blancos" durante tres generaciones, que participaban en el clero y la milicia y tenían el derecho de usar traje español.

**Mestizos legítimos o kaz dzul** ("medio blanco"), cuyos modos de vida estaban vinculados con el mundo español y cuya aspiración

<sup>36</sup> Francisco de Solano y Pérez Lila, "Estudio Socioantropológico de la Población Rural no Indígena de Yucatán Durante la Colonia", *Revista de la Universidad de Yucatán*, Mérida, 1975.

<sup>37</sup> F. de Solano y Pérez Lila, *op. cit.*

era integrarse a ese exclusivo círculo mediante procesos de cambio étnico. Por lo común se dedicaban a los oficios y servicios. En la ciudad integraban la categoría más baja, pero no eran considerados "indios". En el medio rural ostentaban un **status** superior y eran denominados "vecinos". Cuando faltaban los "blancos" o "españoles", los mestizos ocupaban cargos de importancia en la milicia y el gobierno, y constituían en cierta forma la élite local.

**Hidalgos:** exnobleza prehispánica, que retuvo algunas funciones de gobierno en los pueblos. Tenían permiso de montar a caballo con silla y rienda, de usar traje español, espada y daga, y el derecho de anteponer el Don a su nombre y el de su familia de por vida.

**Mestizos ilegítimos:** mestizos socializados en el mundo maya y considerados "indios", en tanto no lograran realizar un cambio étnico satisfactorio. Las ocupaciones a que podían aspirar eran las de agricultores, vaqueros o trabajadores acasillados de las haciendas. También formaban parte de esta categoría los mayas puros que trabajaban como domésticos y aquellos que, por su modo de vida, se consideraban más cerca de los españoles que de los "indios".

**Indios:** mayas puros, dedicados al trabajo agrícola, en forma independiente o para la hacienda (luneros), aun sin mayor vinculación con la cultura de los colonizadores. Se autonombraban **macehuales** o **Uinic** (hombre).

Así como entre "blancos" y "mestizos" se establecieron fronteras definidas y sectores de interacción prohibidos (reuniones sociales, barrios, iglesias, etcétera), también se establecieron entre "mestizos" e "indios". Redfield<sup>38</sup> señala que los "indios" se reunían en lugares públicos separados; en la milicia sólo se les permitía ser vigilantes y mensajeros, tenían sus propias iglesias y barrios, y las mujeres no podían usar "terno" (indumentaria de la mestiza) a riesgo de que se lo quitaran y quemaran delante de la iglesia. Para esta época, además del apellido y los otros indicadores de identidad mencionados, la vestimenta era el símbolo que exteriorizaba la filiación étnica. Los "blancos" y "nuevos españoles" vestían trajes occidentales de época. Los "mestizos legítimos" vestían el traje colonial regional, que consistía en un "hipil" de tres cuerpos profusamente bordado y orlado de encaje (terno), rebozo y una serie de adornos de oro y carey, para las mujeres. Los hombres vestían traje blanco de manta con abotonadura y unas sandalias de tacón llamadas alpargatas. Los "mestizos ilegítimos" y especialmente los **macehuales** usaban modelos más sencillos del traje regional.

<sup>38</sup> Robert Redfield, "Raza y Clase en Yucatán", *Enciclopedia Yucatenense*, t. VI, Mérida, Yucatán, México, 1946.

De lo expresado se desprende que, durante la Colonia, los procesos de tránsito étnico involucraron principalmente a los “mestizos legítimos” e “ilegítimos”, unos buscando convertirse en “nuevos españoles”, los otros tratando de ser socialmente aceptados como verdaderos mestizos, mediante el alejamiento del mundo maya al que estaban vinculados. Sabemos que también algunos mayas puros se separaron de los “indios”, identificándose étnicamente como mestizos (“blaqueados”); es decir, adoptando una identidad definida en contraposición con la de su grupo de pertenencia. Por su origen e implicaciones, ésta fue una identidad colonizada. Sin embargo, la autoaprehensión negativa fomentada por el grupo dominante a través de la estigmatización tuvo efectos más importantes que el tránsito étnico realizado por algunos sectores mayas; legalizó la reproducción de la ideología racista en el interior del grupo dominado, debilitando la capacidad de reacción colectiva al régimen colonial.

Consumada la Independencia en 1821, los criollos y “nuevos españoles” pasaron a ocupar las posiciones de los españoles en el gobierno y en el sistema económico. Los mestizos siguieron ubicados en la incómoda posición intermedia, y cuando los rasgos y el color de la piel recordaban su origen maya, un apellido español era lo único que lograba diferenciarlos de los “indios”. No obstante, con la formación de la plantación en el siglo XIX, los mestizos pudieron añadir a sus clásicas ocupaciones las de mayores y administradores. La posición de intermediarios de la explotación les dio una nueva oportunidad de diferenciarse de los “indios”, por lo que no dudaron en discriminarlos y explotarlos aún más encarnizadamente que los patrones.

La separación entre “indios” y mestizos, que durante la Colonia había sido estipulada en las leyes civiles y eclesiásticas, se mantuvo después de la Independencia, reforzada por la situación económica del momento. El historiador yucateco Gamboa Ricalde<sup>39</sup> proporciona una buena descripción de la dicotomía étnica vigente y de los indicadores que servían para diferenciar a unos y a otros. En ella puede apreciarse que la independencia nacional y el sistema económico de la plantación no alteraron en esencia la división principal instituida desde la Colonia sobre bases racistas:

Persistían en Yucatán dos clases sociales: la alta, que era la que gobernaba, formada por los criollos descendientes de los españoles, y la baja, formada por gente de sangre india. Se distinguían estas dos clases por el apellido, el color, el vestido, la ocupación y la habitación. La clase alta con apellido español, blancos, con traje de ciudad, casa de

<sup>39</sup> A. Gamboa Ricalde, *op. cit.*, 1955.

mampostería, céntrica; eran hacendados, hombres de gobierno, industriales, comerciantes y profesionistas. La clase baja, con apellido maya, de piel oscura, calzón blanco y alpargatas, hipil y rebozo, casas de ripio y guano alejadas del centro, ocupándose del trabajo más rudo del campo los más bajos y con ocupaciones especializados pero humildes, los mestizos.

Para el siglo XIX ya no se mencionan los “nuevos españoles” ni los “mestizos legítimos” como categorías diferenciadas, por lo que puede suponerse que habían quedado incorporados al sector “blanco” de la sociedad. En esta época la denominación “mestizo” aludía exclusivamente a las personas de conocida filiación maya (fueran éstos biológicamente mestizos o mayas puros), que por su posición laboral eran ubicados en un peldaño más próximo a la élite “blanca”. De acuerdo con esta división, el grupo de “sangre india” estaba integrada por:

- a) Los obreros y campesinos libres, trabajadores independientes y artesanos, que vivían en ciudades, pueblos y villas;
- b) Los sirvientes urbanos y rurales que eran trabajadores manuales dependientes de sus amos. Estos dos sectores sociales eran considerados “mestizos”;
- c) Los **macehuales**, peones mayas endeudados que trabajaban en las plantaciones;
- d) Los “indios sometidos”, **macehuales** rebeldes que habían participado en las primeras batallas de la insurrección de 1847 y que, una vez pacificados, fueron reincorporados a las plantaciones y;
- e) Los “indios rebeldes” o **huites**, que combatían contra los “blancos”.

Poco después de 1847 la conflictiva situación desencadenada por la Guerra de Castas propició una reorganización de las categorías étnicas. Esta guerra fue un acontecimiento crucial en la historia de los mayas de Yucatán, ya que entonces se consumó la separación que venía gestándose desde la Colonia. La justificación de esta separación, que durante un tiempo colocó a un sector de los colonizados en contra sí mismos, debe buscarse en la trayectoria de unos y otros dentro del proceso colonial. Los **macehuales** de la zona cañera oriental y los del área periférica de las plantaciones henequeneras, que habían conservado cierta independencia organizacional y una ideología revalorizadora de la cultura propia, se rebelaron contra los “blancos”, desvinculándose del poder colonial. A los largo de medio siglo los **huites** o “indios rebeldes” se mantuvieron fuera de las fronteras de lo que los criollos llamaban mundo civilizado.

En cambio, el sometimiento y la discriminación en que vivían los **macehuales** henequeneros y, claro está, los mayas mestizos desde siglos atrás, era ya una enfermedad demasiado arraigada en la conciencia colectiva. ¿Era posible acaso que los que sufrían diariamente el estigma de ser “indios”, se aliaran con quienes ellos consideraban “indios”, en contra de los poderosos **dzules**? La opción la presentó el gobierno yucateco al solicitar ayuda en los pueblos, pues muchos peones y mestizos de Mérida, Izamal, Tecoh, Calkiní, etcétera, se aliaron con él en contra de los rebeldes. Ancona<sup>40</sup> señala que la retribución otorgada a los mayas que firmaban actas de fidelidad a los “blancos” y combatían a su favor, era el título de “Don”, el derecho de cambiar de apellido y la excepción de pagar contribución personal. Indudablemente el **status** y el privilegio que les confería este título eran móviles importantes para la alianza. Sin embargo, la mayor parte se sometían por temor al castigo (sobre todo después de conocer la suerte de los “indios sometidos”), por resignación fatalista frente al poder del amo o por convencimiento de su inferioridad frente a él.

Realizada la alianza, a fines del siglo XIX, la categoría étnica “indio” o **macehual** había sido restringida a los mayas rebeldes, que estaban fuera del dominio criollo. Los que habían permanecido ligados a la plantación y los insurrectos pacificados, pasaron a convertirse en “mestizos”. Pero aunque todos los mayas que habían permanecido bajo el control económico, político e ideológico de los “blancos” fueron reclutados como “mestizos”, desde el principio existieron entre ellos distintas jerarquías, establecidas de acuerdo a su mayor o menor vinculación con el legado español. Los prejuicios y estereotipos acerca del “indio” habían sido transferidos a los rebeldes, y los mestizos peones estaban ahora colocados un paso más cerca de los “blancos”. Sin embargo, esta movilidad étnica no significó un renunciamiento de la identidad de mayas, ya que la mayoría continuaron inmersos en la misma vida de relación, dentro del espacio de la cultura propia.

Desde la segunda mitad del siglo XIX hasta años después de consumada la revolución de 1910, Yucatán mantuvo la misma estructura económica y la estratificación social continuó basándose en jerarquizaciones étnicas. Los últimos “indios” rebeldes estaban arrinconados en el oriente de la Península. Los peones de las plantaciones y de las aldeas dependientes integraban una categoría de mestizos pobres, la menos privilegiada dentro de la estratificación regional, la más alejada de la élite **dzul**. Algo más arriba estaban los mestizos pueblerinos, que eran por lo común

<sup>40</sup> Eligio Ancona, **Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días**, 2a. ed., vol. IV, Barcelona, España, 1889.

trabajadores manuales, comerciantes o mayores, más o menos enriquecidos gracias al movimiento económico de la región. Por encima de éstos, quedaban ubicados los mestizos ciudadanos, pequeña burguesía emergente, que ostentaba un **status** mayor por su cercanía con las “personas cultas y de buenas costumbres”, pero que no renunciaba al exclusivismo de su estamento. En la cima, separados por rígidas barreras étnicas, estaban los “blancos”.

Entre 1920 y 1930, a raíz del movimiento revolucionario y de la ideología igualitaria que pregonaba el gobierno central, se produjo un importante cambio en la estructura étnica y de clases de la sociedad. La aristocracia y la burguesía “blancas” comenzaban a perder muchos de sus privilegios y, en cambio, surgían nuevas opciones para los mestizos y para los peones liberados. Para los primeros había mayores alternativas laborales, como el desempeño de cargos de gobierno y el libre ejercicio de las profesiones, y sociales, emanadas de la posibilidad de instrucción escolar, la libertad de movilización al medio urbano, las prohibiciones gubernamentales acerca de la segregación racial y las manifestaciones de superioridad de los criollos. Para los segundos, se abría la posibilidad de retornar a sus pueblos y volver a cultivar sus milpas, o permanecer dentro de la zona henequenera ya no en calidad de siervos, sino –al menos teóricamente– como campesinos libres.

En las ciudades y pueblos más importantes, el gobierno puso mucho empeño en borrar las diferencias entre “mestizos” y “blancos”. Una medida –que aún hoy se recuerda como muy radical– fue la prohibición de usar la indumentaria tradicional. Aunque algunos mestizos ricos que ostentaban sus trajes como símbolo de identidad biétnica protestaron por esta imposición que los homogeneizaba con la pequeña burguesía criolla, muchos otros aprovecharon la ocasión para trajearse a la usanza europea local, que hasta ahora había sido un derecho exclusivo del “blanco”. Hansen y Bastarrachea<sup>41</sup> mencionan que hacia 1930 los mestizos, recientemente enriquecidos e ilustrados, cambiaban con frecuencia sus apellidos mayas y abandonaban el traje regional. Este cambio trascendental tuvo lugar primero entre los mayas de mayor **status** y luego entre los más humildes. Unos se atrevían a realizarlo debido a que su pequeña fortuna, educación y estilo de vida, les proporcionaba cierta seguridad de no ser abiertamente rechazados. Los mestizos humildes osaban abandonar el traje regional en un desesperado intento de borrar la señal más evidente del estigma y acceder a una posición social más ventajosa.

<sup>41</sup> A. Hansen y J. R. Bastarrachea, “Mérida, Yucatán: 1930-1935”, México, INAH, Centro Regional del Sureste, (mecanografiado).

La consumación del cambio étnico era, sin embargo, una realidad difícil de lograr y más aún de mantener, ya que estaba sujeta a la confrontación cotidiana, tanto en el mundo de los “blancos” como en el de los “indios”. Muchos de los aspirantes no podían sostener su recién adquirido **status**, simplemente porque cuando se rompía su único par de zapatos, tenían que usar nuevamente las alpargatas de mestizo. Sin embargo, aquellos que reunían los requisitos necesarios, lograron realizar el cambio más importante de su historia de discriminación, convirtiéndose en “catrines”.

“Catrín” o “de vestido” fue la denominación de una nueva categoría de personas que al renunciar a su filiación maya se infiltraron en el sector “blanco” de la sociedad. La identidad de “catrín”, surgida en el siglo XX, fue —al igual que la identidad de mestizo que adoptaron algunos mayas durante los siglos XVIII y XIX— una identidad alienada, colonizada, apoyada en la negación de sí y en la imitación del otro.

Claro está que por mucho tiempo este tránsito étnico correspondió principalmente a una autoaprehensión de sí de los nuevos catrines, ya que los “blancos” no dejaron de considerarlos como “indios que no querían ocupar su lugar”.<sup>42</sup> Aunque exteriormente la ideología racista pareció perder importancia debido a la recomposición de las clases sociales, lo cierto es que recrudesció, ya que la minoría “blanca” necesitaba fortalecer las diferencias ante la igualdad y naciente competencia representada por los catrines. Se los señalaba con toda serie de epítetos peyorativos como: “indios subidos”, “mestizos blanqueados”, “cuch vestido” (que se cuelga el vestido) o “x-cuch vestido”, aún más despectivo.<sup>43</sup>

La vestimenta, el apellido y la ocupación ya no eran indicadores confiables de la posición étnica. En muchos casos, el grado de instrucción y el nivel económico de los catrines era semejante al de los criollos pobres; de manera que la identificación como catrín resultaba fundamental para mantener y explicitar unas diferencias ya casi imperceptibles. La adscripción étnica volvió a establecerse —como en el siglo XVII— de acuerdo con el color de la piel, el conocimiento de los antecedentes familiares y del lugar de nacimiento. Especialmente en las ciudades, el catrín al que se le comprobaba un origen étnico “indio” más o menos cercano, quedaba marginado de los círculos sociales frecuentados por los “blancos”. En los pueblos, donde la selección no era tan estricta, los mestizos de pequeña fortuna podían convertirse en catrines sin causar un escándalo social.

<sup>42</sup> A. Gamboa Ricalde, *op. cit.*

<sup>43</sup> Debido al contacto con sus peones y sirvientes muchos blancos conocían y usaban palabras del idioma maya.

## Categorizaciones étnicas en la actualidad

Las categorías étnicas establecidas en el transcurso de la formación de la sociedad yucateca han ido modificándose paulatinamente, pero no han desaparecido. El racismo subsiste en la actual sociedad clasista, justificando como antaño los privilegios y exclusivismos de unos, frente a las carencias y a la segregación de la mayoría. Es por esto que, paralelamente a su posición de clase como campesinos, proletarios o burgueses, las personas son **macehuales**, mayeros, mestizos, catrines, **dzules**, **huaches** o indios, de acuerdo a su ubicación dentro de la estratificación étnica regional.

**Macehual:** es la autodesignación de los actuales descendientes de los rebeldes de la Guerra de Castas, que se reconocen como los verdaderos continuadores de los antiguos mayas. En la zona maicera de Yucatán, la población local tiene gran respeto por los **macehuales** de Quintana Roo, ya que no sólo conocen su trayectoria de lucha contra los **dzules**, sino que los consideran auténticos depositarios del conocimiento de los ancestros. En la zona henequenera, **macehual** tiene más un contenido étnico genérico que organizacional y comporta un carácter tan despectivo como "indio". Se dice que alguien es **macehual** cuando se quiere señalar su condición de pobre, campesino, ignorante, prieto, etcétera. Estos atributos se resumen también en el término "pavo"; esto es, "que ensucia en cualquier parte". En Mérida, se utiliza para calificar a los que pretenden escalar posiciones políticas o económicas de importancia, siendo de origen maya.

**Mayero:** así se denominan los campesinos de los pueblos de la zona maicera, en gran medida monolingües. Ser mayero implica el reconocimiento mutuo de un "nosotros" partícipe de la tradición maya, la asunción de una identidad positiva, no mediatizada por la confrontación con la cultura occidental. Este término parece haber sustitución del de mestizo, que los mayas maiceros no aceptan porque alude a una mezcla racial que no reconocen para sí mismos.

**Mestizo:** se considera mestizo a todo aquel que viste el traje regional y reconoce su vinculación, total o parcial, con el grupo maya. Aunque la categoría incluye también mestizos biológicos, la mayor parte de sus miembros son mayas puros que, como resultado de las relaciones racistas imperantes, adoptaron una identidad menos estigmatizada que la de **macehual** o "indio". Ya desde comienzos de este siglo y especialmente en la actualidad, los mestizos se distribuyeron en tres subcategorías que guardan relación con la posición económica y los restantes indicadores de identidad.

**Mestizo pobre:** incluye gran parte de los ejidatarios henequeneros que viven en los pueblos y rancherías de la zona. Debido a su forma de vida, al trabajo que realizan y a su escaso conocimiento del castellano, son despectivamente denominados **x-cotz** (que sirven para sirvientes de los ricos). Aunque los mestizos pobres se consideran ubicados un peldaño más arriba que los mayeros (por lo general desconocen a los **macehuales** o los denominan “indios”) en la escalera de la “civilización”; los mestizos de mayor **status**, los catrines y los **dzules**, les atribuyen los estereotipos que integran la imagen regional del “indio”.

**Mestizo:** esta subcategoría, muy extendida en la zona henequenera y en Mérida, está integrada por mayas que ya no se dedican personalmente a la agricultura. Son pequeños propietarios que emplean trabajadores, comerciantes o artesanos que han logrado ascender a mejores posiciones económicas y utilizan sus recursos para adquirir determinados símbolos de **status** (casas de mampostería, artefactos eléctricos, trajes típicos lujosos, instrucción escolar para sus hijos, etcétera). El término no tiene significado despectivo e incluso alude a un cierto “honor”, el de “saber ocupar el lugar” que supuestamente les corresponde dentro de la sociedad, por su filiación maya y su relativa cercanía con la forma “civilizada” de vida de los “blancos”.

**Mestizo fino:** son los que reivindican su antiguo origen biétnico o alguna vinculación con la desaparecida aristocracia maya. Se trata, por lo común, de ricos propietarios rurales, comerciantes o profesionistas, muy conservadores de la lengua que hablan con gran purismo. El prestigio de sus escasos miembros depende de la genealogía que los acompaña, de la posición económica que ostentan, del grado de instrucción escolar y de las “buenas maneras” que se preocupan de cultivar. Los mestizos finos exhiben su prestigio principalmente a través de la indumentaria, muy lujosa, que no reemplazan por el traje occidental en casi ninguna ocasión.<sup>44</sup> Se consideran poseedores de un **status** igual o superior al de la pequeña burguesía “blanca”, con la que compiten en la adquisición y ostentación de toda suerte de bienes de consumo. Al mismo tiempo se definen como un grupo aparte de los otros mestizos, a los que consideran poco finos o simplemente **macehuales**. En la actualidad, esta élite que asume una identidad biétnica ilustre, subsiste en pequeños enclaves dentro de las zonas henequenera y maicera y en la ciudad de Mérida. Mantienen

<sup>44</sup> La voluntad de exhibir su identidad a través de la indumentaria era tan intensa, que en la época posrevolucionaria los mestizos finos (maestros, oficinistas, etcétera, que se veían obligados a trajearse al modo occidental para mantener sus trabajos, recuperaban la indumentaria propia en el ámbito familiar y en la convivencia con otros mestizos finos.

contactos entre sí a través de las Sociedades Jaraneras (grupos de danza regional) y de los Clubes Mestizos, como por ejemplo "Paz y Unión". A pesar de la revalorización que hacen del grandioso pasado maya, su actitud elitista no ha significado hasta el momento un refuerzo ideológico para el pueblo, al que consideran ajeno a sí mismos.

**Catrín:** esta categoría, surgida en los años 20 como resultado de la movilidad social posrevolucionaria, incluye a los que se consideran ubicados del lado "blanco" de la sociedad. La identidad de catrín es la consumación de un proceso de cambio étnico, que conlleva al renunciamiento de la identidad de maya. En la actualidad existen dos tipos de catrines:

Los "viejos catrines", mestizos pueblerinos que adoptaron el traje occidental y la lengua castellana cincuenta años atrás y que hoy en día constituyen la élite "blanca" del medio rural, conservadora de las costumbres y la etiqueta de aquella época. Esta categoría persiste en la zona maicera (en especial en Valladolid y Peto) y en varios pueblos de la zona henequenera (Ticul, Tekax, Izamal, etcétera), pero ya no se conoce en Mérida, donde sus miembros se han diluido dentro de la pequeña burguesía "blanca", a la que están ligados tanto por sus intereses de clase como por su ideología étnica discriminatoria.

Los "nuevos catrines", son los mestizos que llevan a cabo procesos de cambio étnico en el presente. Como en el caso anterior, la categoría sólo tiene existencia social en algunos pueblos de la zona henequenera, pero no se usa en Mérida, ya que un mestizo que logra reunir los requisitos para el cambio tiene acceso a los ámbitos donde se desenvuelven los "blancos" (aunque eventualmente puede ser discriminado por su aspecto físico o sus maneras de comportarse).

El cambio étnico nunca ha sido un proceso masivo, sino una forma individual de movilidad social. Dejando de lado el factor principal, esto es, la voluntad expresa de amplios sectores sociales de continuar siendo mayas o mestizos; es preciso tomar en cuenta las dificultades o conflictos que acarrea una resocialización tan radical, aun para aquellos que desean librarse de la identidad estigmatizada. El aspirante a catrín, una vez que ha logrado una pequeña fortuna, cierta instrucción escolar y manejo fluido del castellano, cambia de indumentaria. A partir de este momento, realiza sus elecciones en el matrimonio, la afiliación parental, la residencia, la vivienda, las compañías, las maneras de comportarse, los lugares públicos que frecuenta, etcétera, teniendo siempre presente el objetivo de transformar su identidad social. Como

señala Thompson,<sup>45</sup> aunque ya no existen prohibiciones legales para la reunión pública, la separación entre mestizos y “blancos” es una costumbre que se mantiene. La presión de la discriminación étnica es una antigua verdad por todos sabida, que determina tácitamente actitudes y conductas, aunque ya no se manifieste con la estridencia de antaño.

Aun para los que superan las dificultades materiales y los conflictos psicológicos y familiares iniciales, la batalla no está ganada, ya que deben dar credibilidad a su nuevo **status** hasta que sea aceptado socialmente. Con el fin de minimizar algunos de estos conflictos, existen mecanismos establecidos. Uno consiste en la migración rural-urbana o interrural de los que van a efectuar el cambio, se trate de individuos o familias. Otro, es el que realiza conjuntamente todo un grupo de parientes, e incluye el reemplazo del apellido maya por uno español, aunque no el cambio de residencia. Por lo común, quienes se atreven a tomar una iniciativa tan comprometida son mestizos ricos que no temen perder su nueva posición con el primer revés de la fortuna. Una forma más frecuente es la que Thompson denominó “movilidad retroactiva”, que se realiza a través de los hijos porque los padres se sienten incapaces de afrontar el cambio.

Tantas precauciones no son ociosas ni exageradas, ya que los que no logran realizar un cambio adecuado, sufren doblemente el estigma étnico, al ser discriminados tanto por los mestizos como por los “blancos”. En efecto, el “encatrinado”, como se denomina al mestizo que trata de convertirse en catrín con el solo cambio de indumentaria, no tiene ubicación social precisa. Aun cuando se aleje del ámbito más comprometido que es su pueblo de origen, ya sea migrando a la ciudad o radicándose en otro pueblo, si su dominio del castellano, sus maneras o los detalles del arreglo personal no son satisfactorios, será considerado un “revestido”; como **x-cuch vestido** por los mestizos y como “indio subido” o **macehual** por los “blancos”. A pesar de todo, esta opción desesperada de tránsito étnico se ha extendido bastante en los últimos años en la zona henequenera y en las nuevas colonias periféricas de la ciudad de Mérida, donde el mestizo pobre, agobiado por su identidad negativa, no encuentra otros recursos para alejar de sí el estigma de su “indianidad”. Sin embargo, no se conoce en la zona maicera, donde la confrontación interétnica es menos frecuente y el mayero se encuentra avalado por una identidad positiva, nacida de la convivencia con sus pares en un mundo de relación no hostil.

**Dzul**: es un término de origen maya que ha tenido históricamente distintos significados. Denominó primero a los conquistadores

<sup>45</sup> Richard Thompson, *Aires de progreso. Cambio social en un pueblo maya de Yucatán*, México, SEP-INI, Col. núm. 30, 1974.

mexicas con el contenido de "extranjero". Posteriormente se aplicó a los españoles, con la connotación de "extranjero" y "blanco". Actualmente significa "extranjero", "blanco", "rico" y "patrón", y es aplicado en todo Yucatán por **macehuales** y mestizos, para referirse a los que ostentan un alto **status** económico y características raciales caucasoides.

Esta categoría, que ha incluido al grupo dominante durante toda la historia del contacto interétnico –aunque en el presente los "blancos" ya no se reconocen a sí mismos como **dzules**–, implica valoraciones diversas para los mayas. Los **macehuales** y los mayeros consideran al **dzul** como un invasor al que no se admira pero al que debe respetarse en razón de su poder. Para el mestizo, es un modelo de imitación posible o el representante de un mundo al que nunca podrá ascender.

Creemos importante introducir aquí un listado, breve pero significativo, de los prejuicios actuales y manifiestos de los "blancos" (**dzules** y **catrines**) acerca de los "indios":

–"El indio no tiene capacidad, lo trae en la sangre. Su raza es inferior a la nuestra" (industrial de Mérida).

–"Los indios son seres acomplexados que no tienen ninguna posibilidad fuera de su medio" (estudiante universitaria).

–"Los indios son brutos y malagradecidos. Si se les trata bien, peor se ponen" (propietario de exhacienda).

–"Nuestra política es de tratar bien al indio y no llamarlo así porque es feo. Es mejor llamarlos campesinos a todos" (funcionario público).

–"Al indio puede sacárselo del monte, pero no sacar el monte del indio" (psicólogo de Mérida).

–"Los indios son seres inferiores cultural y económicamente, por eso necesitan ayuda del gobierno" (comerciante de Mérida).

–"Es gente sin ganas de trabajar, sin iniciativa" (conductor de camiones).

–"A las criadas, como buenas indias que son, hay que tratarlas mal, porque si las tratas bien se vuelven igualadas y hacen lo que quieren" (ama de casa).

–"Gracias a los españoles que se mezclaron con los indios y nos dieron su sangre y sus costumbres, es que estamos bien, si no estaríamos viviendo como animales" (médico de Mérida).

–"...hay que enseñarles a pensar, es que no se dan cuenta de que están malviviendo" (joven universitario).

–"Los indios son todos deshonestos" (ama de casa).

–"Las indias sólo sirven para criadas" (ama de casa).

–"...cuando lloró porque había perdido a su hijo, comprendí que los mayas también tienen sentimientos" (exgobernador).

**Huach:** este término, al parecer surgido durante la Guerra de

Castas para denominar al ejército mexicano que combatía a los **macehuales** rebeldes, denomina actualmente a todos los mexicanos y es utilizado igualmente por los mayas y por los “blancos” del Estado. Tanto el **dzul** como el mestizo y el **macehual** se resisten a aceptar la presencia del mexicano, porque éste representa el control político y económico de México, que la tradición separatista yucateca nunca ha aceptado de buen grado. En tanto que la burguesía “blanca” lo desprecia socialmente (aunque se alíe económica o políticamente), el mestizo y el **macehual** esconden su desprecio bajo la máscara de la obediencia. De un **huach** se dice que es “petulante”, “poco refinado” e “irrespetuoso de las convenciones sociales”; razones suficientes para que la sociedad yucateca los coloque apartados de las jerarquías sociales reconocidas.

**Indio**: en Mérida, donde se utiliza frecuentemente, “indio” es todo el que exhibe su origen maya humilde. Como término genérico, es “indio” el que realiza labores agrícolas, es monolingüe, de “maneras groseras” y “costumbres bárbaras”, y lo aplican tanto **dzules** como catrines y mestizos finos para referirse a un ente social colectivo, inferior y discriminado. Para los primeros la despersonalización e inferiorización del “indio” son actitudes naturales e ideológicamente internalizadas. Para el mestizo fino, es un valor adquirido y defendido en función del contraste, ya que la discriminación hacia el “indio” le permite consolidar su **status** “superior” en la sociedad; actitud que se repite, aunque en menor medida, entre los mestizos pobres. Como término específico, se usa para denominar a los **macehuales** de Quintana Roo, aunque ellos consideran un insulto que se les llame “indios”.

También el calificativo “indio” –o sus sinónimos **wirik**, **wiro**, **wirindanga**, **p’urux** (panzón), **uinic** (hombre en maya, pero usado despectivamente), **macehual**, **x’werek** (sapo), “indiarraco”, “indito”, “balo”, “chayo”, etcétera– es utilizado por los “blancos” en un sentido altamente despectivo, para referirse a personas que tienen rasgos manifiestamente amerindios. No importa que esa misma gente ya no tenga ninguna vinculación social con el mundo maya, e incluso forme parte de la burguesía del Estado. En esta acepción totalizadora, “indio” alude a la oposición racista básica y se recurre a él en situaciones en que la competencia hace necesaria una reactualización de las identidades básicas por los que son juzgados los individuos. Tal es el caso de importantes políticos, ricos negociantes y destacados intelectuales, que se imponen o se inmiscuyen dentro del círculo de las familias yucatecas de abolen-go. Estas personas, por su fisonomía y origen pueblerino, son considerados por la élite “blanca” y la opinión pública burlona como “indios subidos”, “wiros” o cualquier otra de las mencionadas denominaciones.

Retomando ahora lo que mencionamos en las primeras páginas respecto del juego de identidades, es posible afirmar que en el Yucatán actual existen cuatro formas principales de autoidentificación. Una de ellas, la que lleva al colonizado a buscar el cambio étnico renunciando a su identidad de origen, resulta de la autoaprehensión negativa de sí y la internalización de la ideología prejuiciosa del dominador. Es el caso de los mayas que asumen la identidad de catrín y de los que, en un intento fallido de cambio, no logran superar la ambigua posición de encatrinados. La otra, también inspirada en una identidad negativa, es la que conduce a muchos mayas (mestizos) pobres del área henequenera, a una forma de resignación o conformidad con el estigma que, después de siglos de sujeción, no se atreven a poner en duda.

Veamos algunos ejemplos de la reproducción de los prejuicios étnicos que integran la ideología dominante, en la concepción de sí que expresan muchos mayas:

—“Mi papá era de apellido español. Me dicen que mi apellido es lindo, no sé cómo mi papá se pudo casar con mi madrecita que era india y pobre.”

— Nosotros somos pobres, prietos e ignorantes porque somos mestizos; no somos como el **dzul**, rico, bonito, suave.”

—“El **dzul** es inteligente y trabajador, por eso son ricos.”

—“Los **dzules** son blancos, rubios y ricos; nosotros somos pobres y prietos, por eso nos tenemos que conformar con lo que nos quieren dar.”

—“Jamás volvería a usar hipil, es ancho y feo, de india. Mi patrona me enseña muchas cosas. Mi hermana, en cambio, que se quedó en el pueblo, es muy tonta, no sabe hacer nada, ni siquiera habla bien el español.”

—“Mi papá mandó a mi hermanita a trabajar con una señora rica a Mérida, porque como ella salió más blanca, casi rubia, muy fina, tenía mejores posibilidades de salir adelante que yo, que soy tan prieta.”

Una tercera forma de identificación es la motivada por la autopercepción orgullosa de ser maya, e implica la adhesión con la identidad de origen y la negación de la pretendida superioridad del “blanco”. Es el caso de los **macehuales**, de los mayeros y de muchos mayas (mestizos) que no desean convertirse en catrines a pesar de estar en condiciones de hacerlo y, por supuesto, de los mestizos finos, que reivindican una identidad biétnica en oposición al “blanco” y al “indio”. La cuarta tendencia, posiblemente la más frecuente hoy en día en la zona henequenera, es la que desemboca en la manipulación de la identidad. La utilización consciente aunque no permanente de la identidad de catrín (manifiesta a través del vestido, la lengua, etcétera) es un “quita y

pone” del maya mestizo que no debe confundirse con una intencionalidad de renunciamiento. La estrategia del encubrimiento tiene como fin tácitamente reconocido llevar a cabo transacciones sociales eficientes, borrar temporalmente el estigma adherido a la identidad de maya y superar las consuetudinarias prohibiciones en las relaciones interétnicas.

A manera de ejemplos podemos mencionar una serie de ocasiones en que se recurre a la manipulación de la identidad. Un mestizo oculta su filiación maya cambiando su indumentaria por camisa y pantalón o vestido y utilizando el castellano en lugar de su lengua cuando va a la ciudad, cuando realiza algún negocio o en cualquier ocasión que implique tratos con “blancos”. Otra forma de manipulación frecuente en el ámbito pueblerino es el uso del castellano en cualquier situación pública en la que estén presentes catrines o **dzules**, reservando la lengua propia para el ámbito familiar y de las relaciones con los pares.

El maya, en especial el henequenero, ha aprendido a través de siglos de experiencia que su cultura puede sobrevivir si la oculta del dominador, al mismo tiempo que le demuestra que ya no es un “indio”, sino un ser “civilizado”. Es por ello que nos parece adecuado referirnos a una “identidad estratégica”, encaminada a manejar las reglas sociales de un mundo opuesto al suyo, en atención a sus propios objetivos. La ideología discriminatoria no ha logrado, en este caso, adormecer la conciencia del colonizado, sino simplemente sugerirle la prudencia del silencio.

Aun en la más drástica de las situaciones descritas, la de servidumbre, discriminación y pérdida de las bases culturales, los mayas continuaron llevando una forma de vida comunitaria, relacionándose cotidianamente entre sí y a espaldas del **dzul** y de sus intermediarios. Muchos tuvieron que abandonar el cultivo del maíz, sus dioses y sus ritos. Sin embargo, al parecer no los olvidaron, ya que un siglo y medio más tarde los primeros intentos gubernamentales para transformar parte de la zona henequenera en un área de producción agrícola-ganadera han servido para reinstaurar el cultivo de la milpa, los rituales agrarios y la necesidad de los especialistas religiosos. No pretendemos sobrevalorar esta recuperación cultural, adjudicándole una inmediata capacidad liberadora, ya que las condiciones estructurales de la sociedad yucateca poco han variado. Pero sí parece claro que aún en el sector maya más oprimido, los fundamentos de la cultura no han desaparecido de la conciencia popular, sino que subsisten en forma latente integrando un sustrato al que se ha denominado “cultura de resistencia”.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> Miguel Bartolomé, *op. cit.*

En este contexto, el primer paso hacia la descolonización será reaprender a respetarse a sí mismos como seres individuales y sociales, revalorar su cultura y recuperar su historia. Creemos factible que tal proceso revalorizador de la identidad étnica pueda llegar a borrar, en un futuro no muy lejano, los efectos de la estigmatización en cadena y a quebrar las jerarquías intraétnicas propiciadas por el grupo dominante. La unificación de **macehuals**, mayeros y mestizos podrá ser una realidad posible para este pueblo largamente sojuzgado cuando advierta que ha sido artificialmente dividido y retome su proyecto civilizatorio autónomo.