

Franco Savarino

Apuntes para una revisión crítica del modelo “resistencialista” en Yucatán*

El fuerte interés de las ciencias sociales en la península de Yucatán no ha disminuido en los últimos años. Varios estudios importantes han sido publicados, teniendo como referencia el contexto de la península sureña, y han contribuido a esclarecer algunos aspectos de la etnohistoria mexicana: desde la elaboración de fuentes escritas al sincretismo religioso y el vínculo comunitario, hasta las relaciones interétnicas.

Este interés persistente continúa la prestigiosa tradición de estudios iniciada en los años treinta del siglo XX, generadora de modelos antropológicos y etnohistóricos importantes en el ámbito mexicano e internacional —es suficiente pensar en Robert Redfield, Ralph Roys, Alfonso Villarrojas o Nancy Farris, sólo para mencionar los nombres de algunos de los “clásicos” más famosos. Las ideas que tenemos hoy de los conceptos de comunidad indígena, “casta” colonial, “rebeldía” campesina, mestizaje, “modernización”, revolución, se han aprovechado ampliamente de los estudios monográficos hechos en la península de Yucatán.

En la mayoría de estos trabajos, es común la adopción de perspectivas multidisciplinarias, introduciendo, a partir de la antropología, elementos diacrónicos (históricos) que enriquecen la interpretación de la configuración cultural, étnica y social actual. Lo mismo sucede si el horizonte de partida es histórico, verifi-

cándose la necesidad de introducir elementos meta-temporales, sincrónicos. Los mayistas o “yucatecólogos”, en efecto, raras veces adoptan enfoques y herramientas “puras”, más bien suelen cruzar sin problemas el umbral que divide a las ciencias sociales entre sí. La multidisciplinariedad es favorecida por la gran riqueza del material histórico y etnográfico que ofrece el contexto peninsular: códices, crónicas, profecías, estudios coloniales, tradición oral, etnicidad (maya) persistente, identidad regional pluriétnica, etcétera.¹

Lejos de acabar con esos materiales, los estudios que tratan de la región siguen alimentando hoy una rica corriente de investigaciones, localizadas principalmente en México, España y Estados Unidos. En el vecino país del norte, las universidades de Tulane (Nueva Orleans), Tejas (Arlington), Alabama, Carolina del Sur (Chapel Hill) y Yale (New Haven) son los centros de estudios principales. En México, en la capital yucateca, el Centro Regional del INAH y la Universidad Autónoma de Yucatán, con su Facultad de Ciencias Antropológicas y el Centro de Estudios “Hideyo Noguchi”, reúnen a un gran número de especialistas sobre temáticas regionales. En la Ciudad de México el Centro de Estudios Mayas de la UNAM, el INAH y la Escuela Nacional de

*Una primera versión de este texto fue presentada en las VI Jornadas de Etnohistoria, México, ENAH, 26-29 septiembre 2000.

¹ Una de las pocas recopilaciones recientes de los estudios sobre la península es: Gilbert Joseph, *Rediscovering the Past at Mexico's Periphery. Essays on the History of Modern Yucatan*, The University of Alabama Press, 1986. La expresión “yucatecólogo”, hasta donde sé, fue acuñada por el mismo Joseph.



Distinguidas señoritas rodeando al general Salvador Alvarado en una fiesta en Yucatán, 1905. (Foto: Fototeca del INAH en Pachuca.)

Antropología e Historia (ENAH), son otros tantos centros de investigaciones importantes. En este último cabe destacar el Seminario “Etnohistoria de Yucatán”, en cuyo ámbito se han venido formando varios especialistas en la península sureña.²

Los temas desarrollados en el seminario de la ENAH abarcan algunos aspectos fundamentales para los estudios del Yucatán de ayer y de hoy: la evangelización y el génesis del sistema religioso regional; los grandes ciclos económicos (ganado, azúcar, henequén, chicle, turismo); la guerra de castas y la cuestión campesina; el apogeo y caída de la oligarquía porfiriana; las sociabilidades políticas; la revolución socialista de los años veinte; las relaciones interétnicas y la moderna identidad regional. Entre todos, aparece en primer lugar la importancia de estudiar el problema étnico, situándolo en la dimensión histórica. La etnicidad, en efecto, juega en Yucatán un pa-

pel principal y diferente con respecto al resto del país y las regiones cercanas de Centroamérica. En el ámbito del área maya, es suficiente pensar en la limitada conflictualidad de la región yucateca, comparada con Chiapas o con Guatemala, que son teatro de graves enfrentamientos interétnicos desde hace varias décadas. La integración de los indígenas mayas en el estado-nación parece haber sido más completa y exitosa en la península que en las zonas situadas más al sur. Además la identidad “maya” conoce actualmente en Yucatán un *revival* sumamente interesante, pues plantea la recuperación en clave pluriétnica y posmoderna de la cultura indígena, cada vez más emancipada de su arraigo en un contexto arcaico, aislado y marginado.

Dadas estas premisas es forzoso dirigir las investigaciones a esas particularidades que parecen integrar de manera exitosa la cultura indígena en la posmodernidad mexicana. En el ámbito conceptual, esto se traduce en un enfoque prioritario hacia las ideas de nación, de etnia, de etnogénesis, de género, de región, de identidad, de “lo popular”, de pluriculturalismo, de

² El Seminario (Proyecto de Investigación Formativa), coordinado por quien esto escribe, ha funcionado en la ENAH desde 1994.

(pos)modernidad. La discusión de estos conceptos tiene que elevarse a la elaboración de modelos, que permitan dar un orden, un sentido y un valor a la rica variedad de materiales recolectados en las investigaciones, recientes referentes a Yucatán. Nuevos modelos teóricos, además, son necesarios para llenar el vacío aparentemente dejado por el derrumbe de viejos paradigmas (principalmente marxistas), cuyos residuos constituyen, en la mayoría de los casos, más un estorbo que un beneficio para la investigación. El ejercicio de elaboración teórica es necesario, en fin, para adaptar, corregir y modificar los modelos conceptuales nacidos en contextos tan diferentes como el de Estados Unidos, Europa, y otras regiones de América Latina, frente a la realidad particular de la región yucateca.

A propósito de etnia, identidad y relaciones interétnicas, he propuesto recientemente una revisión de dos conceptos fundamentales, el de “resistencia” y el de “jerarquía”.³ Ambos conceptos sirven para reeditar críticamente el proceso de la etnogénesis regional, y las relaciones interétnicas actuales, introduciendo un nuevo modelo enfocado en una jerarquización dinámica de los grupos étnicos yucatecos, situado en el punto de intersección entre antropología e historia. Esta disposición jerárquica de las etnias —entre las cuales incluyo a la “etnia” hispánica— responde a un sistema de “organización de la diferencia”, generado por lo que he llamado un “pacto de subordinación” entre indígenas y conquistadores españoles, establecido a partir de siglo XVI.⁴ “Pacto” que fue sujeto a revisiones en el curso de la historia, hasta convertirse en una secuencia dinámica de patrones jerárquicos de relaciones interétnicas, escalas de valores, símbolos culturales y dimensiones identitarias. La aplicación del modelo de las jerarquías dinámicas puede contribuir a esclarecer varios problemas particulares: principalmente el de la inclusión de los grupos étnicos dentro del sistema (poli)étnico regional, y el de la integración del sector indígena maya en el estado nacional, teniendo como

desenlace la relativamente pacífica convivencia (poli)étnica y el multiculturalismo actuales.

La “resistencia”: ¿una quimera?

El concepto de “resistencia”, de clara derivación marxista, ha sido adoptado hasta hoy por un gran número de estudiosos de historia y etnohistoria yucateca, incluso por aquéllos que no se adscriben, *a rigori*, a las corrientes marxistas.⁵ Generalmente se asocia a los conceptos de “dominación” y “explotación”, que completan el esquema ideal —teleológico— predilecto por los marxistas, de dominación/explotación-resistencia-rebelión-revolución.

Estos conceptos presuponen un aparato teórico que descansa en una visión *conflictiva* de la convivencia social. Los estudiosos que los utilizan están más atraídos por las señales de inconformidad, descontento, tensión, violencia, etcétera que se encuentran normalmente en todas las sociedades —no solamente las coloniales—, más que enfocarse en la vida ordinaria, pacífica y consensual entre los seres humanos. Generalmente asocian este enfoque con una peroración explícita o implícita (más moral que científica) en pro de los pueblos, etnias, clases, o “minorías” supuestamente “oprimidas”. Lateralmente, se puede incluso señalar el significado *politically correct* de las posturas conflictivas pro-oprimidos.

Es indudable que esa diferente manera de ver las cosas tiene bases ideológicas, filosóficas o incluso psicológicas, muy profundas. No es mi propósito cuestionar aquí la legitimidad o la validez de tales actitudes tan generales, de fondo. Tampoco quiero decir que la sociedad —y en particular la sociedad yucateca de los siglos XVI al XX— no contiene, en su interior, el principio fundamental del conflicto. Más bien considero

³ Véase Franco Savarino, “Etnicidad y jerarquía: la formación histórica de la sociedad poliétnica en Yucatán”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 17, México, INAH, sept.-dic. 1999, pp. 37-65 y “Etnicidad y Estado-Nación: la construcción de la identidad étnica en Yucatán”, en Andreas Koechert y Barbara Pfeiler (eds.), *Interculturalidad e identidad indígena. Preguntas abiertas a la globalización en México*, Hannover, Verlag für Ethnologie, 1999, pp. 65-87.

⁴ Savarino, “Etnicidad y jerarquía...”, en *op. cit.*, p. 43.

⁵ El modelo de la “resistencia” ha sido influido, en épocas más recientes, por las obras de James Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, 1985 y *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press, 1990. En México ha sido importante, a partir de la segunda mitad de los años setenta, la influencia de las obras de Guillermo Bonfil Batalla: por ejemplo, *México profundo*, México, CNCA-Grijalbo, 1990; y de Héctor Díaz Polanco: por ejemplo, *Etnia, nación y política*, México, Juan Pablos, 1987; *cf.*, entre otros, también Amílcar Cabral, “La resistencia cultural”, en Hilda Varela (comp.), *Cultura y resistencia cultural. Una lectura política*, México, SEP/El Caballito, 1985, pp. 84-94.

importante señalar que los estudios acerca de Yucatán han sido dominados por un enfoque conflictivo casi unilateral, reduccionista, basado además en una visión generalmente *dualista* de la sociedad (los dominadores o dominantes/los dominados o “subalternos”; los explotadores/los explotados; los “opresores”/los “oprimidos”; los criollos/los indios, es decir: los “malos” y los “buenos”).

Por ejemplo, Miguel A. Bartolomé señalaba que, frente al dominio español, los mayas desarrollaron una “cultura de resistencia”, que era expresión de una “lucha activa” en contra de la dominación-explotación colonial, lucha que se concretaba esencialmente en la organización religiosa.⁶ La idea de una rebeldía étnica permanente con trasfondo religioso es también el motivo fundamental del conocido trabajo de Victoria R. Bricker.⁷ Más recientemente, Inga Clendinnen, Grant D. Jones y Matthew Restall manifiestan —más o menos explícitamente— modelos resistencialistas en sus estudios sobre Yucatán.⁸

Entre los autores recientes, Pedro Bracamonte ha utilizado con frecuencia el concepto de “resistencia” en sus trabajos. En general, retoma el concepto situándolo en un horizonte más complejo, que no rehusa incluir la negociación. Sostiene, en efecto que:

Los cambios violentos que fueron impuestos sobre la sociedad conquistada dieron lugar a una situación de relativa estabilidad, que perduró por tres siglos y se expresó en la dominación colonial. Esta estabilidad fue producto del establecimiento de un concierto social entre españoles e indígenas, que produjo mecanismos de convivencia entre las *dos sociedades* y una *aparente* aceptación de los mayas yucatecos de una situación de explotación, sometimiento y dependencia.⁹ (Subrayado mío.)

⁶ Miguel Ángel Bartolomé, *La dinámica social de los mayas de Yucatán*, México, INI, 1988, p. 33. Cf. también una obra anterior: Alicia Barabas y M. A. Bartolomé, *La resistencia maya*, México, INAH, 1977.

⁷ Victoria Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo*, México, FCE, 1989.

⁸ Inga Clendinnen, *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; Grant D. Jones, *Maya Resistance to Spanish Rule. Time and History on a Colonial Frontier*, Albuquerque, The University of New Mexico Press, 1990; Matthew Restall, *The Maya World. Yucatec Culture and Society, 1550-1850*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

⁹ Pedro Bracamonte y Gabriela Solís, *Espacios mayas de autonomía. El pacto colonial en Yucatán*, Mérida, UADY, 1996, p. 23.

El reconocimiento de la idea de un *pacto*, y por lo tanto de un consenso, queda así subordinada a la persistencia de una fuerte dualidad entre “dos sociedades” fundamentalmente distintas: la sociedad maya sí aceptaría la “dominación”, pero sólo en “apariencia”. Recientemente Bracamonte precisa que la “resistencia” parte de *ciertos grupos* al interior del sector indígena, mientras que fueron las élites las que se articularon con más facilidad con el sector dominante hispánico. Según el autor, “los pueblos, constituidos en repúblicas de indios, fueron [...] los artífices de la producción y también de la permanente negociación con las instancias del poder colonial”.¹⁰ En estos pueblos divididos “se pueden hallar los síntomas y las manifestaciones más evidentes de la *resistencia activa* y el origen de las sublevaciones”.¹¹

Una notable excepción en esta adopción casi general de enfoques “resistencialistas” sería Nancy Farris, cuyo trabajo (ya clásico), descansa en un concepto de “adaptación creativa” y “campo magnético” para describir las relaciones entre mayas y españoles. La autora, en lugar de suponer una quimérica “resistencia” señala que la convivencia entre sectores étnico-sociales, cristalizada en vínculos sociales aceptados, es interrumpida esporádicamente por crisis estructurales que inducen a una brusca readaptación del sistema. Sólo en estos momentos de crisis (por ejemplo: la “segunda conquista” del siglo XVIII-XIX), pueden darse fenómenos de “resistencia”. En periodos “normales”, en cambio, las señales de descontento desaparecen en un “ruido de fondo” que no estorba la vida, básicamente pacífica, del orden social regional.¹²

Bracamonte y Solís reconocen la presencia de un “concierto social” interétnico en el ámbito de lo que llaman “pacto social colonial”. Sin embargo, no desarrollan el concepto en un sentido jerárquico, y lo matizan con otros elementos no consensuales. Véase también Pedro Bracamonte, *La memoria enclaustrada. Historia indígena de Yucatán, 1750-1915*, México, CIESAS-INI, 1994.

¹⁰ Pedro Bracamonte, “La montaña y la resistencia de los Mayas yucatecos frente al colonialismo español”, en Andreas Koechert y Barbara Pfeiler (eds.), *Interculturalidad e identidad indígena. Preguntas abiertas a la globalización en México*, Hannover, Verlag für Ethnologie, 1999, pp. 40-41.

¹¹ *Ibidem*, p. 41 (subrayado mío).

¹² Nancy Farris, *La sociedad Maya bajo el dominio colonial*, Madrid, Alianza, 1992. Otros estudios poco influidos por el modelo conflictivo-resistencialista son, por ejemplo: Manuela Cristina García Bernal, *Yucatán, población y encomienda bajo los Austrias*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1978; Isabel Fernández

Terry Rugeley tampoco adopta el concepto de la “resistencia” en su convincente análisis de los orígenes de la guerra de castas. Busca, en cambio, causas inmediatas, concretas, como el incremento de los impuestos y el descontento de la élite maya de los “batabes”. “El Yucatán rural —dice el autor— nunca vio una sencilla división binaria entre mayas y españoles, entre ‘ladinos’ y ‘macehuales’, o ricos y pobres”.¹³ Si tal división no existía o era débil, podemos añadir, ¿cómo se puede hablar de la “resistencia” de un supuesto estrato homogéneo de “dominados” en contra de los “dominadores”? “La tendencia comprensible de autores bien intencionados —señala también Gudrun Mossbrucker— que atribuyen a ‘los mayas’ una solidaridad y unidad ‘natural’ —de lo que deducen una tendencia de rebelar y odiar a los forasteros— no se debe de tomar como cierto. ‘Los mayas’ existían y existen como unidad cultural, pero sin una conciencia de solidaridad política y étnica”.¹⁴

El periodo sucesivo a la guerra de castas vuelve a proponer con toda fuerza el modelo conflictivo de la resistencia por medio de la dualidad oligarquía/campesinado. Aquí el trasfondo marxista se hace aún más evidente, pues se puede mostrar el progresivo avance del más familiar modelo capitalista de “explotación”, y evidenciar la “dominación” ejercida por una élite oligárquica con rasgos “burgueses” (entremezclados con residuos “feudales”).

El trabajo más significativo para este periodo es el de Gilbert Joseph y Allen Wells. Adoptando un esquema neomarxista con base gramsciana e influencias posmodernistas, los dos autores proponen

una búsqueda detallada del estado de interacción entre las culturas políticas dominantes y las populares, [evidenciando] una dialéctica de lucha que vinculaba

Tejedo, *La comunidad indígena maya de Yucatán. Siglos XVI y XVII*, México, INAH, 1990; Marco Bellingeri, *Ceti ed etnie in Yucatán. Costituzione, sviluppo e crisi di una formazione interetnica tra Sette e Ottocento*, Torino, Celid, 1990 y Sergio Quezada, *Los pies de la república. Los indios peninsulares 1550-1750*, México, CIESAS-INI, 1997.

¹³ Terry Rugeley, *Yucatan's Maya Peasantry & the Origins of the Caste War*, Austin, The University of Texas Press, 1994, p. 183 y passim. Rugeley señala, además, la existencia de un evidente “consenso entre campesinos y criollos” (p. 89).

¹⁴ Gudrun Mossbrucker, “Rebeliones y etnicidad en Yucatán: un intento de explicar sus nacimientos”, en *Boletín ECAUADY*, vol. 20, núm. 119, 1995, pp. 55-75.

ambas entre sí, y supeditaba los proyectos de transformación y apropiación elaborados por la élite y por el estado, a cierto grado de negociación desde abajo.¹⁵

En otras palabras, la “dominación”, en lugar de ser ejercida brutalmente, descansaba en resortes de tipo cultural y, sobre todo, dependía de un esquema de compromiso —sobrentendiendo siempre cierto grado de “resistencia pasiva” de fondo, es decir, de no aceptación del sistema por parte de los “subalternos”. Cuando este compromiso se quebraba, se activaba automáticamente el mecanismo de la resistencia activa, bajo la forma de sabotaje, rebelión y, por ende, revolución, la cual es presentada, “marxianamente”, como una teodicea social.

A pesar de que el esquema de Joseph y Wells es más articulado y tentador de los que por lo general se adoptan para el periodo de la posguerra de castas, queda gravemente limitado por la adhesión al esquema resistencialista. En efecto, aún introduciendo elementos de negociación, y por lo tanto parcialmente consensuales, en el esquema de las relaciones sociales, queda la hipoteca de la resistencia pasiva, algo que no es posible demostrar cabalmente. Este tipo de resistencia es más una deducción *a priori* de la teoría —“vetero”, “neo” o “post” marxista— que un hallazgo efectivo en el dato empírico.¹⁶ En toda investigación rigurosa, libre de prejuicios, la balanza se inclinará siempre mucho más hacia la conformidad que hacia la inconformidad.

¹⁵ Gilbert Joseph y Allen Wells, *Summer of Discontent, Seasons of Upheaval: Elite Politics and Rural Insurgency in Yucatan, 1876-1915*, Stanford, Stanford University Press, 1996. La sensibilidad de los marxistas hacia el compromiso, y hasta cierto grado de consenso, deriva principalmente de la lectura de Gramsci. La “hegemonía” gramsciana es el poder cultural que detienen los grupos dominantes frente a los subalternos, poder que utilizan en combinación con el poder directo, de la fuerza bruta.

¹⁶ La dependencia de una teoría relativamente rígida, asumida casi como un dogma, ha sido por largo tiempo un problema para los marxistas, tanto para los partidarios del concepto de “hegemonía”, como para aquellos que introducían como *deus ex machina* la categoría de “resistencia cotidiana” (o “cultura de resistencia”). Los marxistas intentaban buscar en las escasas expresiones documentables de la existencia subalterna los síntomas de un rechazo más o menos explícito del sistema social, que pudiera encajar en la visión dual—quisiera decir: maniquea— de la sociedad típica de su forma de pensar. Estas esquematizaciones *a priori* tienen poca consistencia, y dependen de postulados principalmente económicos, que reducen el valor de las componentes propiamente culturales y políticas, y subestiman, además, la capacidad de los sistemas sociales de encontrar equilibrios internos.



Trabajador del henequén. (Foto: Fototeca del INAH en Pachuca.)

En un trabajo anterior he mostrado, en efecto, que las contraposiciones y tensiones sociales que se generaron por el cambio del modelo económico en los siglos XIX y XX, fueron compensadas y atenuadas por eficientes articulaciones culturales y políticas entre las élites dirigentes hispanas y el campesinado de habla maya. La revolución de 1910 sería el resultado de la quiebra de tales articulaciones, de la ruptura de un equilibrio, más que el desenlace lógico de un largo proceso identitario-resistencialista.¹⁷

En fin, queda por señalar la gran popularidad que tiene el concepto de “resistencia”, con todos sus corolarios, en la investigación “menor”, en la producción divulgativa y en el discurso político oficial. La primera

¹⁷ Franco Savarino, *Pueblos y nacionalismo, del régimen oligárquico a la sociedad de masas en Yucatán, 1894-1925*, México, INEHRM, 1997.

queda atrapada con frecuencia en un veteromarxismo de carácter residual, ideológico, que puede influenciar la divulgación, presentando una vulgata *politically correct* en gran medida aceptable por la visión política oficialista. Ésta, por ende, acepta con agrado el esquema conflictivo-resistencialista como “genealogía del poder”, es decir, como antecedente lógico y legitimante del Estado heredero de la revolución social de 1910. La “primera chispa” de la Revolución, prendida en Valladolid, se convierte así en el primer destello del fuego sagrado del Leviatán “revolucionario”.

La gran difusión que ha tenido, en todos los ámbitos, ese modelo interpretativo, alcanza un nivel que bien podríamos llamar, con Gramsci, “hegemónico”.¹⁸ Lo peor de esto es que la “resistencia” llega a ser asumida como implícita, es más, ni siquiera es cuestionada en cuanto concepto: es, más bien, un elemento obvio, elemental. La “resistencia”, sin duda, ha sido y es una clave de lectura privilegiada que se adopta en los estudios referentes a Yucatán.¹⁹ El problema del uso superabundante y hegemónico de este concepto, con todos sus corolarios, es que produce efectos deformantes en la interpretación de la historia regional.

No ha permitido, por ejemplo, poner en evidencia el dinamismo creativo de los indígenas sometidos, al ser presentados frecuentemente como víctimas, resistentes pasivos o rebeldes fracasados —imagen que, lateralmente, no hace justicia de su dignidad cultural. Tampoco pueden vislumbrarse los lazos orgánicos que articulan los diversos componentes de la sociedad regional, por encima de las diferencias internas. La “resistencia”, en general, no permite valorar suficientemente los elementos *consensuales e integradores* que ha venido generando la nueva sociedad colonial desde el siglo XVI. Es cierto que la nueva sociedad era asimétrica en la distribución de recursos políticos, económicos

¹⁸ Diversos autores utilizan el concepto de “resistencia” u otro equivalente, asociándolo generalmente al de “explotación”: cf. por ejemplo el estudio, que incluye toda el área maya y se refiere al periodo colonial, de Mario Humberto Ruz, “Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano”, en Mario Humberto Ruz *et al.* (eds.), *Del katún al siglo*, México, CNCA (Regiones), 1992, pp. 85-162.

¹⁹ Es incorrecto, por lo tanto, señalar que “en la historiografía, la resistencia maya a la colonización ha sido soslayada o minimizada”: Pedro Bracamonte, “La montaña y la resistencia de los mayas yucatecos frente al colonialismo español”, en Koechert y Pfeiler (eds.), *Interculturalidad e identidad indígena. Preguntas abiertas a la globalización en México*, Hannover, Verlag für Ethnologie, 1999, pp. 39-63.

y culturales. No era una sociedad igualitaria, nos guste o no reconocerlo. Y producía, además, cierto grado de inconformidad y descontento en periodos determinados, por causas específicas y localizadas. Sin embargo, es equivocado convertir inconformidades y descontentos esporádicos en una categoría metafísica como la de “resistencia”.

En última instancia, el enfoque resistencialista y conflictivo remite a una concepción *a priori* igualitaria de la sociedad. Esta concepción lleva a no reconocer los aspectos específicos, fundados en la jerarquía, de la sociedad colonial y postindependiente. Lleva, en cambio, a resaltar, a exagerar las tendencias disgregadoras, protestatarias e igualitarias, como si fueran éstas las más “auténticas” y “naturales” y no las primeras. Además induce a sobrevalorar el sector indígena, supuestamente “explotado”, enfocando en él todo el esfuerzo analítico, olvidando o dejando en el trasfondo el estudio de otros sectores etnosociales y de la sociedad en su conjunto.²⁰ Asimismo, puede producir una falsa visión a-histórica, enviando al indio *in illo tempore* con la creación de continuidades imaginarias. Por ejemplo, Bartolomé señalaba que la maya es “una etnia que durante *centenares de años* ha luchado activamente por recuperar su autonomía, y cuyas respuestas políticas se han expresado en niveles de acción que van desde la insurrección armada, hasta la resistencia estratégica y aparentemente pasiva”.²¹

Para evitar la caída en una peligrosa ilusión metafísica sería útil cuestionar y repensar radicalmente las categorías utilizadas más o menos conscientemente, bajando los pies en el terreno empírico y evitando generalizaciones impropias.

²⁰ Las posturas resistencialistas concentran el foco de la atención en los grupos indígenas, olvidando que éstos están integrados en un conjunto social más amplio, en donde conviven grupos étnicos no-indígenas (mestizos y blancos), que merecen del mismo modo la atención y el reconocimiento de los investigadores. La negación de la “etnicidad” del sector hispánico —y el énfasis contrario en la “etnicidad” maya— en Yucatán ha sido justamente criticada por Mossbrucker (*op. cit.*).

²¹ Miguel Alberto Bartolomé, “La estratificación étnica...”, en *op. cit.*, p. 20. (subrayado mío) Recientemente (1998) Bartolomé reitera el valor del concepto de “cultura de resistencia” señalando como prueba “su violenta eclosión en los estallidos insurreccionales en los que siempre afloraron ideologías y prácticas aparentemente desaparecidas”: “Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina”, en Alicia Barabas y M. A. Bartolomé (coords.), *Autonomías étnicas y estados nacionales*, México, Conaculta/INAH, 1998, p. 177.

Otros conceptos pueden ayudar en esa tarea. Por ejemplo, la “resistencia” presupone una *identidad*, formada a través de la memoria colectiva. Sin identidad no puede haber resistencia, puesto que los protagonistas de ésta no reconocerían el *discrimen* entre “nosotros” y “ellos”, y por lo tanto, una diferencia inherente de tipo dual. La presencia de *identidades* —no de “identidad” en singular— debe ser necesariamente enfrentada como hipótesis, como problema, y no simplemente como un dato. Pérez Taylor indica cómo las identidades colectivas son múltiples y son el resultado de un proceso de *construcción*, de “creación de un imaginario”, por parte de los diferentes sujetos sociales.²² La identidad no es inmutable: tiene una dinámica, una trayectoria entre olvido, mitos, recuerdos e historia viva.

Por otro lado, convendría separar la “resistencia” de la (voluntad de) “permanencia”, que no son la misma cosa, pues sólo la primera implica una oposición consciente y activa al sistema en cuanto tal. Guillermo Bonfil expresaba esta confusión conceptual en un pasaje de su famosa obra *México profundo*:

Puede hablarse [...] de una *cultura de resistencia*, para caracterizar la orientación de las culturas indias hacia la permanencia, que no es inmovilidad sino adopción de los cambios indispensables con el fin último de permanecer.²³ (Subrayado mío.)

Que las culturas indias quieran permanecer no implica necesariamente que estén librando una lucha, una “resistencia”, en contra de la cultura predominante hispanomestiza. Significa solamente que buscan preservar un núcleo de signos y valores, una especificidad, en el contexto principal reconocido de la sociedad novohispana y mexicana. “Adaptación” sería, en este caso, un término más apropiado.²⁴

²² Rafael Pérez Taylor, *Entre la tradición y la modernidad*, México, UNAM, 1996, pp. 131-153.

²³ Guillermo Bonfil Batalla, *op. cit.*, p. 191. La metafísica etnicista-resistencialista de Bonfil tiene, como es sabido, una vertiente *política* más que científica. Su recuperación del pasado prehispánico para convertirlo en mito político puede llevar a una forma de fascismo cultural parecido al que elaboró Vasconcelos en las décadas de los años veinte y treinta (“raza cósmica”).

²⁴ Dos trabajos desarrollan e ilustran correctamente el significado de la adaptación dinámica de los indígenas en la sociedad generada por la Conquista: el de Nancy Farris (*op. cit.*) y el de Marcello Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de*

En fin, antes de utilizar la palabra “resistencia” conviene siempre hacer el esfuerzo de una rigurosa contextualización. ¿De *cuál* “resistencia” hablamos? Resistencia, ¿de quién?, y en contra ¿de quién? ¿En dónde? ¿Cuándo? ¿En cuáles aspectos?²⁵ Una vez planteadas estas preguntas, es muy probable que la “resistencia” deje de ser presentada como un fenómeno homogéneo, coherente, continuo y consciente. Más bien aparecerán claros, por encima de los ocasionales episodios conflictuales, otros fenómenos relacionados con la estructura orgánica y la organización jerárquica de la sociedad regional.

El principio jerárquico: el ejemplo de la India

El segundo concepto necesario que es importante revisar —o más bien, en este caso, introducir— para el contexto yucateco es el de “jerarquía”. Para discutirlo adecuadamente, es necesaria una relectura del clásico estudio de Louis Dumont acerca del sistema de las castas hindúes, que es una obra fundamental para las ciencias sociales.

Dumont muestra en toda su profundidad la diferencia entre el modelo social individualista-igualitario dominante en el Occidente moderno, y el modelo social opuesto, el holista-jerárquico, que se encuentra cristalizado en la forma más acentuada en el sistema de las castas hindúes.²⁶ El autor muestra en primer lugar toda la relatividad del igualitarismo occidental, con respecto a modelos diferentes. Es más, contrariamente al prejuicio etnocentrista dominante, que eleva el igualitarismo a paradigma, es el principio jerárquico que constituye una realidad primaria, mientras que el siste-

ma individualista-igualitario es más bien secundario y, en cierto modo, artificial.²⁷

En segundo lugar, Dumont critica la identificación automática entre jerarquía y poder. La jerarquización es diferencia de grado, de estatus, no de acceso al poder. La jerarquía no es necesariamente una cadena de mando más o menos similar a la propia de un ejército, más bien es una gradación religiosa —es decir: cultural—, en el cual cada “casta” (o “grupo/sector social”) se diferencia entre sí, perteneciendo sin embargo a un sistema interdependiente. La jerarquía reconoce el *prestigio* más que el poder, y la *autoridad*, más que la dominación.

El principio jerárquico, en realidad, no es precisamente el *predominio* de un hombre sobre otro, ni de un grupo sobre otro, ya que implica la *preeminencia* del todo sobre sus partes, en el ámbito de una lógica organicista e impersonal. Dumont señala, en efecto, que el sistema holista-organicista “es sobre todo un asunto de orden, de jerarquía; cada hombre particular tiene que contribuir, en su propio lugar, al orden global, y la justicia consiste en asegurar que las proporciones entre funciones sociales sean adaptadas al conjunto”.²⁸

En un contexto social en donde distintos hombres y grupos poseen una gradación diferenciada, jerárquica, de estatus y de acceso al poder, cada uno de ellos reconoce la preeminencia del sistema que los incluye, antes y más bien que la predominancia del hombre o grupo social superior.

En fin, es importante observar como el principio jerárquico actúa como modelo *organizador* de la sociedad. Cada individuo o grupo tiene una colocación específica, una función, dosificando niveles de importancia según los contextos y los diferentes ámbitos de la vida social. La organización jerárquica tiende a dar sentido y *acentuar* las diferencias sociales, en lugar de atenuarlas, creando una fuerte integración funcional de elementos que forman parte de la comunidad en general.

En Yucatán se puede fácilmente reconocer elementos de jerarquía como los que encuentra Dumont en la India. Para el periodo prehispánico se acepta general-

la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII, México, FCE, 1988. En ambos trabajos la jerarquía es vinculada con el sistema religioso y con la etnicidad; Carmagnani enfatiza, además, la importancia de la jerarquización político-territorial.

²⁵ Por ejemplo, es importante separar la resistencia (militar y cultural) que presentaron los mayas rebeldes de 1847 en el Oriente (*Cruzob*) de la mucho menos evidente “resistencia” que supuestamente persistía en las zonas occidentales de la península. La primera puede ser aceptada como un hecho, la segunda tiene que ser comprobada empíricamente.

²⁶ Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980.

²⁷ La importancia de Dumont en la crítica al etnocentrismo igualitario occidental ha sido señalada recientemente por Marcello Veneziani, *L'Antinovecento. Il sale di fine millennio*, Milano, Mondadori, 1996.

²⁸ Dumont, *op. cit.*, p. 9.



El centro de Mérida. (Foto: Fototeca del INAH en Pachuca.)

mente la interpretación de la sociedad maya como un mundo muy jerarquizado en todos los niveles, a partir de su fundamento cosmológico.²⁹ Pero también la época colonial presenta características reconocibles de organización jerárquica, que descansaba principalmente en el sistema de las castas.³⁰ La definición de “casta” propuesta por Dumont suena, *mutatis mutandis*, familiar para el investigador de la península sureña:

El sistema de castas divide toda la sociedad en un gran número de grupos hereditarios, distintos uno de otro y vinculados entre sí por tres características: *separación* en cuestiones de matrimonio y contacto [...]; *división* del trabajo [...]; y, finalmente, *jerarquía*, que dis-

pone los grupos en rangos relativamente superiores o inferiores uno con respecto a otro.³¹

Las “castas” coloniales yucatecas —y las diferencias etnosociales posteriores— poseían, en general, tales ca-

xista, el concepto jerárquico de “casta” con el más familiar de “clase”, señalando —con un evidente reduccionismo— que “la ideología de castas constituye [...] un marco necesario para el funcionamiento de las relaciones de clase; por lo cual las dos conceptualizaciones pasan a ser complementarias y no excluyentes”, M. Bartolomé, “La estratificación étnica en Yucatán como antecedente de la guerra de castas”, en *Boletín ECAUADY*, vol. 13, núm. 76, 1986, p. 13. Una aplicación más lograda del significado de las jerarquías se encuentra en los trabajos, antes citados, de Farris (1992) y de Bellingeri (1990).

³¹ Dumont, *op. cit.*, p. 21. Cf. también la definición de Gerald Berreman: “Existe un sistema de castas cuando una sociedad está compuesta de grupos culturales distintos (castas), ordenados jerárquicamente y cuyos miembros quedan adscritos a ellos al nacer. La jerarquía supone una valoración, una recompensa y una asociación de tipo diferencial”, “Concepto de Casta”, en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. III, Madrid, Aguilar, 1976, pp. 211-216.

²⁹ Cf. por ejemplo Nancy Farris: “la sociedad maya estaba organizada en una estructura corporativa y a la vez jerarquizada, reproducida en cada nivel social”, *op. cit.*, p. 25.

³⁰ Reconociendo la presencia de las jerarquías sociales en Yucatán, Bartolomé ha intentado reconciliar, desde una perspectiva (etno) mar-

racterísticas. Además, estaban integradas en un sistema social coherente, articulado, que sobreentendía cierto grado de reconocimiento mutuo, consenso, *cooperación orgánica* entre sus partes. También, igual que el sistema de la India, había nacido con una invasión extranjera. Los españoles, de manera análoga a los pueblos arios en la India, se superpusieron a la estructura social nativa como *élite organizadora*, introduciendo sus propios símbolos culturales como sistema de referencia para toda la sociedad que se iba creando después de la invasión. Ellos ocuparían en calidad de sacerdotes, encomenderos, comerciantes, funcionarios y militares, el vértice de la pirámide jerárquica colonial. En fin, es importante señalar el valor de las jerarquías políticas y religiosas reconocidas: las que colocaban por encima de la sociedad colonial al rey y al dios cristiano —con sus representantes respectivos— como señores supremos del nuevo cosmos.

Con esto no pretendo decir, naturalmente, que el sistema de las castas coloniales yucatecas se ajustara al modelo de la India. Demasiadas diferencias dividen las dos experiencias históricas y culturales para suponer

una identificación. En particular la religión marca una diferencia fundamental. Mientras que el sistema de las castas de la India descansa en el sistema religioso indostánico, extremadamente jerárquico, en las colonias españolas el referente religioso, el cristiano, remite más bien a un sistema idealmente igualitario —todos los cristianos son iguales frente a Dios—, que tolera y acepta las diferencias jerárquicas entre los hombres sólo como limitaciones terrenales a la perfección espiritual, no como diferencias ontológicas. En el mundo cristiano-occidental la jerarquía social debe entenderse más bien como un sistema ideológico de *organización de la diferencia*, en relación dialéctica con el fundamento religioso de la sociedad, que es más igualitario.³² Ese sistema evoluciona hacia formas más igualitarias —perdiendo algunas características orgánicas y jerárquicas— con el avance de la modernidad.

Sin embargo, minimizar, malinterpretar o no reconocer siquiera aquéllos elementos —que aún persisten— de diferenciación social de tipo específicamente jerárquico, puede llevar a conclusiones unilaterales, parciales, reduccionistas y, al fin y al cabo, equivocadas.

³² Es más apropiado hablar de “diferencia” en lugar de “desigualdad”. La segunda, es simplemente el término inverso de “igualdad”, del cual depende sin tener la necesaria autonomía para convertirse en una herramienta conceptual útil. Bartolomé señalaba que el sistema de las castas coloniales representaba una “institucionalización de la desigualdad”, “La estratificación...”, en *op. cit.*, p. 12.