

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
IZTAPALAPA

CSH

✓ HISTORIA DE LA DESTRUCCION DE LAS
CUATRO REGIONES DEL MUNDO

Notas en torno a la historiografía sobre la cultura indígena
de Yucatán durante el siglo XVI.

Trabajo final que con asesoría del
maestro LUIS OLIVERA LOPEZ presenta
el alumno ✓ DANIEL CARLOS SOLANO
VILLEDA para acreditar la materia
Seminario de investigación III
correspondiente a la ✓ Licenciatura en
Humanidades, área de concentración
en Historia.

septiembre de 1992, Iztapalapa.

INDICE .

INTRODUCCION (Breve historia de este trabajo).....	I
--	---

PARTE I

CONCEPTOS CRITICOS	1
El concepto cultura y su tratamiento historiográfico	1
El cambio cultural	9
Consideraciones epistemológicas sobre la naturaleza del fenómeno	14

PARTE II

PANORAMA HISTORIOGRAFICO	16
De Diego de Landa a Diego López de Cogolludo (1560-1650)	20
El siglo XIX	44
El siglo XX	54

PARTE III

EPÍLOGO (Inicia esta historia)	79
--------------------------------------	----

BIBLIOGRAFIA	91
--------------------	----

INTRODUCCION.

BREVE HISTORIA DE ESTE TRABAJO.

Nada hay más difícil para el ser humano que dar cuenta de su realidad social; hace ya cuatro siglos, entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII y en lo que hoy conocemos con el nombre de la península de Yucatán, algunos hombres venidos de Europa se esforzaron por dar cuenta de lo que a su paso encontraron, una realidad que, según parece, no les fue fácil concebir; sin embargo, de ella deseaban dar cuenta. En este intento, lo extraño, lo incierto, todo aquello que les resultaba difícil de entender, fue u objeto de analogías para con el mundo del que provenían o calificado de absurdo, tonto, falso o inverosímil, de tal manera que el testimonio que nos legaron sobre la realidad social de los pueblos que habitaban la península de Yucatán en el siglo XVI, en buena medida resultó ser la negación de la realidad misma sobre la que deseaban dar cuenta; una deformación con visos de interpretación; la génesis de una visión que por ser contemporánea de aquello que se perdió, fue inmediatamente aceptada y que sobrevive aún hasta nuestros días.

El presente informe tiene por objeto ofrecer una acercamiento de la trayectoria historiográfica de la visión impuesta a la cultura indígena de Yucatán desde el surgimiento de la visión hispana en los siglos XVI-XVII, su rescate en el XIX, su difusión en el XX y, finalmente, su cuestionamiento. El tema del informe que a continuación presento, no es el que en un principio había yo elegido para desarrollar como trabajo final de la licenciatura de humanidades, área de historia, en esta universidad; sin embargo lo considero el resultado lógico, producto de una necesidad de reconocer lo que se había dicho en torno al tema original; su origen se remonta, hace ya algún tiempo, a las inquietudes que me dejaron las clases de *Precolombinas* y de *América Latina* que se imparten en nuestra

Universidad. Ahí, con el profesor Brian Connaughton tuve conocimiento de que la conformación de la sociedad colonial en la Nueva España se fincó, en buena medida, en la destrucción de la sociedad indígena muchos años después de la caída de la *Gran Tenochtitlan*, cuando el descubrimiento de los yacimientos de plata, y su posterior explotación, demandó la incorporación de la población indígena a nuevas formas de relaciones de producción; con el profesor Juan Carlos Garavaglia, observamos que para el caso peruano, los *kurakas* perdieron bajo el dominio español su operatividad distributiva de los bienes producidos en una comunidad, al extraer los excedentes de los círculos convenientemente aceptados por la sociedad indígena para incorporarlos a la esfera de la economía colonial, lo que atentó contra la organización social de la comunidad prehispánica; en ambos casos, la conformación de una sociedad colonial no significó la homogenización social de los diversos grupos humanos que conformaron dicha sociedad, antes bien, las diversas formas que coexistieron en la colonia de organizar la producción y los distintos mecanismos de extracción de la misma con la consecuente apropiación por parte de un grupo de la riqueza generada, hicieron de la heterogeneidad social entre diversos grupos que integraron un solo cuerpo social, una práctica reproducida hasta constituir el orden establecido, un *status quo* colonial, al que correspondió una aceptación ideológica del "hecho" por "natural"; esto último constituyó la conformación de la cultura, una imbricada red de significados para cada uno de los grupos sociales que se distinguieron; dicha red fue manifiesta en los actos sociales que tenderían a la subsistencia y reproducción del orden establecido tanto al nivel de los grupos sociales existentes como al de la sociedad global en que quedaron inscritos, la sociedad colonial. Perspectiva historiográfica elaborada a partir de la lectura de Charles Gibson, Magnus Mörner, Pedro Carrasco, Enrique Semo, José Miranda, D. A. Brading, Carlos Sempat Assadourian y la laboriosa empresa difusora de mis maestros universitarios.

Inicialmente, mi investigación partió con el deseo de conocer como se dio la incorporación de la sociedad indígena de la península de Yucatán a la esfera del colonialismo español y cual fue el proceso de transformación de aquella hasta la conformación de un status-quo colonial; fue un intento por conocer como se había dado el mismo proceso que observé para el caso de la Nueva España y del Perú, pero en el caso de la península de Yucatán, la cual tenía la particularidad de que a diferencia de las referidas, la península no tuvo una empresa colonial motor del presupuesto cambio que debió significar la colonia; sin embargo, tenía yo la conveniencia de que la sociedad indígena colonial ya no fue la misma que la sociedad indígena prehispánica, y que los cambios experimentados de ésta a aquella, no podían ser sólo un paso lógico producto de la conquista. Para cumplir con mi objetivo, esboce un primer proyecto que contemplaba las que a mi juicio debían ser las líneas que guiarían el trabajo de investigación; las preguntas básicas eran: cómo era la sociedad indígena de Yucatán de antes de la conquista; cómo fue la sociedad colonial y particularmente la sociedad indígena durante este periodo; así como discernir, cuál fue el motor del cambio social que la colonia presupuso y porqué se dio de la manera como se dio. Fue este proyecto el que presenté al maestro Luis Olivera, quien me sugirió que revisara cómo había sido tratado el tema anteriormente; aspecto que no había contemplado en mi trabajo y que en un principio me pareció sencillamente un requisito lógico para un buen comienzo, por lo que abrí un espacio en mi proyecto de investigación al análisis historiográfico; conforme avance en la lectura de las obras, observe dos hechos que resultaron trascendentes para lo que sería la elaboración final de este informe; por un lado, mi inclinación por la historia social me permitió percatarme de lo incompleto que resultan las monografías sobre cualquier tema en particular cuando no existe un esfuerzo por contextualizarlas en el espectro y en la dinámica de las relaciones sociales conforme a alguna teoría críticamente elaborada; cuando un estudio se olvida de esta última sus resultados sólo alcanzan el nivel de la crónica y adolecen de un mínimo análisis; encontré así, estudios sobre la

familia, las tradiciones, el arte, los usos y costumbres y la explotación de tal o cual producto, que no rebasaban el nivel de la descripción, pero que a muchos de sus autores les permitían hablar *generalidades* sobre el *pueblo*, la *sociedad*, la *cultura* y aún sobre el *maya*, entes indefinidos y por ello carentes de significado crítico alguno, con lo que dan una apariencia de descompromiso. Desde los inicios de mi trabajo de documentación y lectura, percibí la necesidad de conocer más acerca de la cultura, y por ello, las materias optativas que el plan de estudios de la carrera me permiten elegir, fueron de la licenciatura de antropología; nunca imagine la importancia que para mi trabajo iba a adquirir dicho ente, formalmente elaborado como concepto; la palabra *cultura* en sí, al igual que entre nosotros los historiadores sucede con la palabra *historia*, es muy escurridiza y lo incierto de sus límites entre la utilización como término genérico, propio del habla despreocupada, y como concepto crítico, propio del análisis sistemático y comprometido con el afán científico, lo expone fácilmente a la confusión; peor aún, su amplitud, indefinición y, aún entre los más analíticos, la discusión en torno a él, permiten hablar absolutamente de cualquier cosa que produzca, conciba o practique la sociedad, sin el menor escrúpulo para usar del término *cultura* y referirse a lo que se estudia o respecto de lo que se habla; pero si esa nociva práctica está muy difundida, no faltan tampoco los buenos esfuerzos por sistematizar y dar coherencia a los estudios sobre la *cultura*; ello me ayudó a concebir los *actos sociales* de un grupo (arquitectura, familia, arte, técnica, derecho, cosmovisión, etc.), inmersos en un contexto que constituye precisamente la *cultura*; contexto que a su vez se encuentra sujeto a la dinámica de las relaciones entre estructura-superestructura de la sociedad a la que pertenece.

Un concepto así, consideré, me iba a hacer posible comprender la operatividad, la funcionalidad y la razón de ser de cada una de las manifestaciones sociales que se denominan *cultura*; al mismo tiempo, me iba a permitir comprender, más allá

de los cambios aparentes o de las supuestas permanencias de algunas prácticas sociales, el significado de las transformaciones sociales manifiestas en la cotidianidad de la vida de un grupo humano; de ahí que consideré importante dedicar una parte del presente trabajo, la primera, al análisis del concepto cultura.

El segundo aspecto que la lectura de las obras pertinentes al tema me hizo destacar, fue la importancia que tuvieron las obras de los primeros cronistas para la elaboración de las posteriores propuestas de reconstrucción historiográfica; tal fue la importancia que atribuyo a ambas observaciones que me llevaron a desarrollar lo que finalmente constituyó el aspecto medular de este informe, tema que ha quedado señalado al inicio de esta introducción. Irónico resultó para mí, el que en mi trabajo todos los textos consultados adquirieran el carácter de fuentes primarias cuando en el mismo, objeto tanto el que se encasille a los del siglo XVI y XVII bajo ese rubro; sin embargo, ello prueba nuevamente la relatividad del carácter que los documentos pueden adquirir, indistintamente, de secundarias a primarias y viceversa; considerados los testimonios fuentes primarias para las cuestiones de este trabajo en tanto son la materia prima de mi pretensión historiográfica; secundarias, en cuanto constituyen el acervo que debe considerarse -valorar, aceptar, rechazar- en la reconstrucción de la historia propuesta como testimonio sobre la materia y no de la materia misma.

Debo decir también, que no solo fue la trascendencia que a la historiografía le atribuyo como principio necesario en la elaboración de trabajos más específicos sobre algún tema en particular lo que me obligó a dedicar el presente informe a ella; pero es tanta la bibliografía que existe en torno a la historia de Yucatán que buena parte del tiempo dedicado a la investigación lo consumió la sola búsqueda y lectura de los textos; tal es el número de autores, que a muchos de ellos sólo los reconocí por una sola de sus obras; mientras que a otros sólo los consigne como de paso y a los que más líneas dedique, los hube de

análisis a través de un único aspecto de toda su obra, lo que no quiere decir que, a uno u a otros lo mismo que los que decidí dejar fuera del texto, no se les puedan reconocer o cuestionar otros aspectos relevantes; pues dado la pretendida visión globalizadora que intento ofrecer, debieron ceder paso a las necesidades de la síntesis.

La forma de exponer el análisis historiográfico que ofrezco, en tanto consideré que debía ir más allá del mero aspecto de la presentación de las ideas y conceptos de cada uno de los autores, no fue algo accidental; pues si el dilema de elegir entre las generalizaciones analíticas y las particularidades de caso elegí la primera, la exposición de los argumentos debía tender más a la globalización que a la especificidad de alguna obra en particular; existen trabajos que merecen un estudio específico, en el presente informe se podrán encontrar algunos que sugieren esta empresa; sin embargo, cualquier estudio sobre una obra o autor en particular no puede desvincularse de una primera propuesta de perspectiva historiográfica. Durante el levantamiento bibliográfico que elaboré, observé que no existe, hasta ahora, un solo intento por ofrecerla; muy particulares, y por cierto muy valiosas, son, por ejemplo, la de Ruz Lhuillier sobre las obras de divulgación de la cultura maya, la de Victoria Reifler sobre la historiografía relativa a la conquista, y la de Nicholas Matthew sobre las posibilidades de una etnohistoria. Considero que el análisis historiográfico es en un principio, una necesidad que debe llenar el investigador; pero que conforme se avanza en el estudio de la historia, debe llegar a constituir, finalmente, la crítica de quien conoce la producción bibliográfica e investiga sobre el tema; la pretensión es grande, sin embargo, la necesidad debe ser satisfecha; este ensayo es, pues, mi inicio y para concluirlo ofrezco un intento de reconstrucción a manera de ejemplo que en algo esbozará la forma final de reconstrucción del pasado que después de mi incursión por la bibliografía considero que debe ensayarse. Si bien el epílogo del trabajo resulta la parte menos consistente del informe mi

intención al elaborarlo fue el de hacer un mínimo ejercicio para conocer de mis lectores las posibilidades de incursionar a lo que en un principio fue el origen de este trabajo: La sociedad indígena de Yucatán y su transformación durante la dominación española hasta la conformación de un *statu quo* de sociedad colonial.

El Everest te silencia ... Cuando bajas, nada te parece digno de ser dicho, nada. Sientes que la nada te envuelve a ti como un sonido. Es el no ser. No dura mucho, desde luego. El mundo vuelve a ti en seguida. Lo que te hace callar es, creo yo, la imagen de la perfección que acabas de contemplar: ¿por qué hablar, si no puedes alcanzar pensamientos perfectos, frases perfectas? Te parece una traición a lo que acabas de vivir. Pero la sensación se borra y tú reconoces que, si quieres seguir adelante, tienes que hacer concesiones.

Salman Rushdie, *Los versos satánicos*.

Conceptos Críticos.

1.-El concepto cultura y su tratamiento historiográfico.

La transformación de aquello que comúnmente denominamos cultura ha sido y es un hecho siempre presente a lo largo de la historia universal; ya sea que se realice por el mero contacto de sociedades que llegan a relacionarse entre sí, o por la dominación de una por otra. En nuestro país, la historia nos muestra muchos casos de contacto cultural; recordemos los siguientes ejemplos: la cultura de innumerables inmigrantes mexicanos o sus descendientes, en los Estados Unidos de Norteamérica; la cultura de los *grupos indígenas* en las grandes urbes de la actualidad; o, mirando a las profundidades del tiempo: la conquista de América por España; el contacto de los pueblos chichimecas con los grupos mesoamericanos de *avanzada cultura*; y la influencia tolteca entre los mayas, representan todos ellos algunos casos de dicho fenómeno. Procesos que dejan sentir su presencia en el México contemporáneo y que fueron y seguirán siendo sujetos participantes en la historia del país; tal fue el caso, por ejemplo, del dilema del *nacimiento de México como Nación* en el siglo XIX, mucho de la polémica en torno al proyecto liberal o conservador tocaba profundamente la existencia de las *culturas indígenas*, lo que llegó a constituir un problema en la realización del ideal de una *cultura nacional*,

Es por todo ello que, se puede decir, el estudio sistemático de la cultura y sus transformaciones reviste un gran interés e importancia.

Dentro de este estudio, la perspectiva historiográfica desempeña un papel fundamental para comprender los fenómenos culturales contemporáneos y los procesos por los que han tenido cauce. Sin embargo, como dijera José Miranda, hace ya algunos años, si por un lado los historiadores han descuidado este tema

como objeto de estudio¹, la sociología y la antropología, disciplinas que mayormente han pretendido dar cuenta de los procesos culturales, han limitado sus alcances al hacer caso omiso de las dimensiones históricas del fenómeno cultura, y más todavía, han reducido las verdaderas dimensiones del concepto².

Ciertamente se trata de un proceso social muy complejo, y por ello su estudio no debe, ni puede circunscribirse a dar sólo cuenta de las permanencias y cambios de los usos y costumbres en el nivel de las apariencias.

Durante la documentación bibliográfica para la elaboración del presente trabajo observé que la ambigüedad del concepto cultura y la forma como se ha utilizado resultan un escollo al tratamiento y análisis del proceso del cambio y la transformación de la cultura, pese a los avances e investigaciones que han hecho estudiosos de las diversas disciplinas sociales y

1. La evolución y las transformaciones operadas en los pueblos indígenas desde la conquista han atraído poco la atención de los historiadores, y cuando acaso algunos de estos se han puesto a examinarlas lo han hecho de una manera incompleta y superficial. José Miranda, "Importancia de los cambios experimentados por los pueblos indígenas desde la conquista." en *Homenaje a Pablo Martínez del Río* ... p. 423. Su breve artículo, después de tantos años, es aún muy actual, y sus observaciones una invitación al estudio de los fenómenos en cuestión.

2. Ninguna de las dos disciplinas [etnología y antropología] pueden dar pasos bien sentados sin el conocimiento del proceso de cambio de las comunidades indígenas. El ser y la manera del ser de un pueblo son resultado o producto de una evolución, es decir, son historia, una historia concreta y precisa. Y ¿cómo desentrañar ese ser y sus formas si carecemos del ser necesario sobre la evolución por ellos experimentada? Desprovisto de ese apoyo histórico -y ese apoyo tiene ahora que faltarles- a lo más que pueden llegar los etnólogos y antropólogos es a darnos estampas descriptivas - sistemático-numéricas - de las comunidades por ellos estudiadas. *Ibid.*, p. 428.

pertenecientes a las más variadas escuelas del pensamiento¹.

Es muy cierto que existe más o menos un consenso sobre lo que se entiende por *cultura*, sin embargo éste no es lo suficientemente claro para establecer un diálogo crítico sobre los fenómenos en cuestión, pues si damos por sobrentendido el significado del concepto: o la ambigüedad aprisiona las disertaciones o bien éstas, que las hay y muy excelentes, no rebasan el discurso monográfico. En el primero de los casos, muchos son los escritores que hablan de la cultura, de la *gran ...* o de la *grandeza de sus obras*; otros utilizan términos tales como *sociedad*, *pueblo*, *civilización* y dan por hecho que el lector comprende lo que estos términos designan, como si fueran conceptos con un significado preciso y fuera de discusión. En el segundo, se encuentran aquéllos que prefieren la descripción y/o el análisis de algunas de las manifestaciones que, se entiende, caben dentro de la categoría de *culturales*, tales como las costumbres, las tradiciones, mitos y leyendas, los patrones de vida doméstica, obras materiales (arquitectura, objetos de ornato y lujo, de uso cotidiano, otros), etc.; trabajos que en el fondo comparten el mismo inconveniente que los anteriores, pues la enumeración no permite aprehender el concepto y si, en cambio, abre la posibilidad de introducir en él todo lo que la sociedad produce mientras se le dé un carácter *cultural*².

1. Cf. Henri Favre, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, "Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina", pp. 15-34, donde hace algunas críticas a los estudios antropológicos que se han elaborado para el área.

2. Este es un hecho que se encuentra ondamente marcado en la arqueología; llega a constituir tema de debate como asunto pertinente en torno a los objetivos de esta ciencia. V. Davies Nigel, "Contra la nueva arqueología" en *Vuelta*, v. 11, enero de 1987, no 122, pp. 16-19. Ejemplo concreto de la cultura como agregado de elementos es la ya clásica visión de Silvanus G. Morley, y que Barrera Vázquez, en su texto *El libro de los libros del Chilam Balam*, p. 25, sintetiza así: *... como aquella incluye la escritura geroglífica llamada maya, el sistema cronológico igualmente llamado maya, la arquitectura pétrea con la bóveda de arco mensulado y la cerámica llamada Tzakol*

Así, cuando se aborda el estudio del fenómeno de cambio y/o continuidad cultural indígena durante la dominación española, el instrumento conceptual crítico resulta la mayoría de las veces ser impreciso, vago, incierto; peor aún, ello da pie a que las interpretaciones que se ofrecen tergiversan o no alcanzan a dilucidar los significados, primero, de los elementos que componen el proceso de transformación cultural y, segundo, los del fenómeno en sí¹.

Este hecho determinó en gran medida, y aún lo hace, las inclinaciones que por el estudio del fenómeno de cambio cultural muestran las distintas disciplinas sociales, y por extensión, puede decirse, con sus respectivas interpretaciones (visiones) generales². Por lo general, los historiadores no le muestran el suficiente interés como para dedicarles un trabajo sistemático y, cuando se encuentran o abordan alguno de esos elementos en el devenir de sus historias, no ven en ellos sino sólo reminiscencias o supervivencias de un pasado antiguo, interesante, quizá significativo, pero temas más propios al campo de los antropólogos, quienes lo abordan con su acostumbrado etnocentrismo (del que por lo regular se apenan; pero que sigue siendo su razón de ser) y, entonces, redescubren los fósiles sociales, las comunidades primitivas, antiguas o atrasadas. En

1. Henry Favre, *op. cit.*, pp. 31 y ss., advierte este problema, de ahí que su estudio constituye un excelente trabajo: *Es difícil reconocer en el concepto cultura un valor operacional cualquiera. En efecto, sólo puede tratarse científicamente la cultura descomponiéndola en sus partes integrantes, clasificando sus elementos constitutivos en ordenes o series lógicas. Todo estudio de los cambios al nivel puramente cultural se reduce, pues, a una matemática de prestamos y aprovechamientos y a una estadística de aculturación. Tal estudio tiende a limitarse a un análisis descriptivo y superficial, ya que no posee los elementos conceptuales que le permitieran dar cuenta de su objeto por una explicación causal.*

2. Esta y las siguientes generalizaciones que me permito anticipar, las expongo con mayor amplitud en la segunda parte del trabajo.

línea semejante, los sociólogos pretenden dar cuenta de los hechos y aprehender la realidad en un momento 'X' determinado por ellos mismos y, en el peor de los casos, determinado por sus propios límites biológicos. A la literatura, el problema le inspira nostalgia, y los literatos ofrecen sus narraciones llenas de miradas que van desde la admiración y el ensalzamiento hasta el paternalismo, según sus muy subjetivas apreciaciones personales¹.

Sin embargo, ese etnocentrismo que atribuyo a los antropólogos, lo comparten por igual, y con mayor riesgo, las otras ciencias sociales; si bien en aquéllos el hecho es más evidente, el bagaje cultural de todo investigador² permea los análisis e informes de los hechos de que quiere dar cuenta, e impide una justipreciación crítica de los elementos en juego: términos y lógicas culturales diferentes a las suyas, en las que se reproducen las sociedades en cuestión, y que en mucho resultan

1. Eugenio Aguirre y Fernando Benites en esta línea; aunque habría que abundar en la producción literaria, parece dudoso que se obtengan resultados favorable. La obra de B. Traven es más una excepción, su sencillez para describir, para observar y para transmitir lo que ve, hacen que logre recrear la realidad con gran maestría. Por otro lado, la literatura universal no se ha equivocado en la trascendencia que para las letras y para las formas de ver el mundo debe observarse con la aparición de *Los Versos Satánicos* de Salman Rushdie, quien aborda el fenómeno del proceso de transmutación, como él lo llama, con una sensibilidad socio-cultural muy apropiada, o, como él diría, p. 46, de Nueve mil kilómetros a vuelo de pájaro. O de lo indio a lo inglés, una distancia inconmensurable. O no muy lejos, porque despegaron de una gran ciudad y aterrizaron en otra gran ciudad. La distancia entre ciudades siempre es pequeña; un aldeano que recorre cien kilómetros para ir a la ciudad cruza un espacio más vacío, mas oscuro y más sobrecogedor.

2. O'Gorman ha puesto de manifiesto como la interpretación de un hecho lleva ya en sí misma, implícita desde el inicio de la observación, una serie de prejuicios o ideas preconcebidas (común o cotidianamente aceptadas) sobre la realidad de que pretendemos dar cuenta, e independientes del ser de las misma realidad. Llama a estas categorías premisas apriorísticas. V. su obra *La invención de América*, Cf. Clifford Gertz, *La interpretación de la cultura*, pp. 19 y ss., quien lo denomina información de fondo.

ininteligibles.

Ante estos problemas (el concepto cultura y su operabilidad), la primera exigencia que se me presenta es el de desarrollar un instrumento conceptual crítico que posibilite la congruencia, sistematización y crítica de la información que pretendo utilizar en la reconstrucción y análisis de mi objeto de estudio, tentativamente: el proceso de transformación de la cultura indígena de Yucatán durante la dominación española.

Se trata de señalar la amplitud y los límites del concepto cultura hasta constituir un marco teórico que permita su operabilidad. En este sentido, y dado la complejidad que encierra aprehender críticamente el concepto, me veo obligado a limitar mis pretensiones a hacer sólo una primera propuesta tentativa en base a las discusiones que en torno a él ha desarrollado la antropología, para más adelante, conforme a los avances de un primer resultado, exponerlo a la crítica para reelaborarlo.

En un primer acercamiento al término, se puede decir que la cultura la conforman todos aquellos elementos, hábitos y patrones de conducta social aceptados, los cuales denominare actos sociales, de que una sociedad provee a sus individuos para que puedan subsistir socialmente (operabilidad de los actos sociales) y que, al mismo tiempo, hacen posible la reproducción de la sociedad (funcionalidad de estos mismos)¹.

De esta propuesta conceptual, según se observa, pueden distinguirse varios niveles de realización de la cultura. De ellos, el que pareciera dar cuerpo a todos los elementos que conforman una cultura se haya en el nivel de los procesos

1. El grado de dificultad es grandísimo, consciente de mis limitaciones y del carácter del trabajo, quede la presente propuesta justificada por un mínimo requisito de operatividad del aparato teórico, y por el de un intento de proveer a la discusión de una propuesta que rompa con la idea de que la cultura es un algo *inherte, apriorística y obviamente sobrentendido*.

psicosociales; se trataría, pues, de un bagaje mental que tiene entre sus características penetrar y permear toda la sociedad¹. Bagaje psicosocial del que casi nunca son conscientes los individuos o sujetos sobre los que se cierne, ni aun pla sociedad en su conjunto; pero que entre sus funciones se encuentra el desarrollar mecanismos de autoregulación y autodefensa para cuando se presenta alguna irregularidad o extrañamiento; se entiende por esto último, no lo desconocido, sino lo considerado anómalo, aquéllo que pudiera poner en peligro la reproducción de la sociedad y de sus estructuras sociales.

De tal manera se comprende que, la cultura, en cuanto a lo que se refiere a su realización empírica, actos sociales, se manifiesta en todas las facetas de la vida del pueblo al que pertenece, esto es: desde las complicadas formas de organizar mentalmente la realidad y el universo que circunscribe a los sujetos y a la sociedad, su pensamiento o formas de pensar; así como aquellas normas, reglas y valores que dictan las formas de convivencia y conducta entre los individuos, los grupos y/o núcleos existentes; hasta los hábitos y patrones de vida doméstica; y que es de acuerdo con estos parámetros (cosmovisión, hábitos, costumbres, tradiciones, valores y formulas comunmente aceptadas) que deben actuar -y se espera que actúen- los individuos.

Al concebir así la cultura, se advierte que el conjunto o cúmulo de actos sociales que la integran forman un patrimonio común, el cual permite la identificación o sentimiento de mútua pertenencia entre los individuos de una sociedad; constituye,

1. Clifford Gertz, *op. cit.*, p. 27, lo denomina contexto: Entendida como sistema de interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa. Cf. David Kaplan y Robert A. Manners, *Introducción crítica a la teoría antropológica*, pp. 5 y ss.

pues, la identidad de la sociedad misma a la que pertenecen. Al mismo tiempo se advierte también, que sólo es posible entender a los actos sociales, integrados en la amplia red de relaciones contextuales, la cual les confiere su operabilidad y funcionalidad (su razón de ser). De ahí que actos sociales tales como los mitos, las tradiciones, hábitos sociales y vida doméstica, los patrones de conducta social, la técnica y tecnología de una sociedad cualquiera, existen y tienen significado porque están en función de la dinámica interna de la cultura a la que pertenecen, y no como actos sociales aislados o autónomos en su desarrollo, como la mayoría de los estudios monográficos nos lo suelen sugerir implícitamente. En síntesis, en un cierto nivel de análisis la cultura posee un carácter de contexto, el cual provee de un sentido inmediato a los actos sociales que la conforman; sentido que los orienta a cumplir con la operabilidad y funcionalidad social de la cultura; orientación que adquiere el significado de prerrequisito existencial de la cultura misma. Ahora bien, si la cultura en su conjunto está sujeta a la dinámica de la sociedad a la que pertenece, ello implica que en la conformación de una cultura entran en juego dos determinantes, las mismas que configuran al ser de la sociedad: la estructura y la historicidad de la sociedad¹.

De tal forma se observa, que si por un lado la cultura es un contexto en sí mismo, éste se inscribe dentro de uno más amplio, el de las relaciones sociales de la sociedad a la que pertenece; de lo que se colige que si el elemento cultural, acto social, posee un significado que le es conferido por su contexto cultural, el contenido último (sus sentido y significado) que a un hecho o

1. Esto no es otra cosa que lo postulado por Carlos Marx en torno a la relación entre estructura y superestructura; y a la que Henri Favre, *op. cit.*, pp. 31-34, provee de una metodología de análisis para el fenómeno que nos interesa; si bien, cabe advertir, discrepo con Favre en lo relativo a los alcances del concepto cultura, ya que él lo limita a un conglomerado de elementos, tal y como se puede ver en la nota 1 de la p. 4, y en general en su obra citada.

acto cultural se le confiere está adscrito y determinado por la estructura del universo social en el que se desenvuelve, ya que la cultura en su conjunto responde, está en función, a la reproducción de las relaciones sociales en que se inscribe. Esta característica (bicontextual) debe tenerse siempre presente, pues, como expondremos enseguida, ello hace el análisis del cambio cultural sumamente complicado.

II.-El cambio cultural.

La historicidad de los universos sociales (y la de sus estructuras) es un hecho que no se pone en duda, lo mismo debiera ser respecto de los diversos elementos inherentes a dichos universos. Sin embargo, el no advertirlos correctamente ha llevado a comprender mal los fenómenos del cambio cultural, así como al desarrollo de una serie de postulados, ideas o apreciaciones que pretendieron dar cuenta, con diversos grados de certidumbre, de este fenómeno. Ante ello, se hace necesario que de la misma forma como se hizo con el concepto cultura, ahora se elabore una propuesta de lo qué significa el cambio cultural, así como el de que se especifique cuál es su naturaleza. Para ello, más que tratarlo en el plano meramente teórico, procuraré crear una propuesta en que se observe de forma más estrecha, la relación entre cada uno de los niveles en que se comprende el concepto cultura y la realidad empírica, histórica, que me interesa.

Lo primero que se observa es que la naturaleza del elemento cultura de una sociedad tiende a la reproducción de la sociedad misma a la que pertenece y, por ende, al de sus estructuras sociales; ésto nos advierte que se trata de los elementos que en principio ofrecen más oposición al cambio; sin embargo, su realización empírica, en cuanto histórica, abre la posibilidad de

la transformación¹.

Esta premisa encierra una potencialidad mayor cuando entran en contacto dos o más culturas, como sucedió en el caso de mi interés. Es decir, si se parte del hecho de que la conquista y dominio colonial hispano sobre América constituyó un claro fenómeno de transformaciones sociales, una primera pregunta, que comprendiese el objetivo que me propongo y que tuviera presente lo hasta aquí expuesto entorno al concepto cultura, podría formularse así: ¿Cómo alteraron las transformaciones sociales, que implicaron la conquista y colonización española, a la cultura prehispánica de la península de Yucatán?

Ahora bien, si mi objetivo en este apartado es dar cuenta de qué es y cómo se presenta el cambio cultural en los términos que sugiere la propuesta conceptual precedente, al mismo tiempo que el análisis teórico del cambio constata su realización empírica en la península de Yucatán, para no caer en la ambigüedad e incompreensión del fenómeno que, como deje advertido líneas arriba, ha hecho difícil de entender qué se quiere decir con cambio cultural, debo entonces intentar desarrollar,

1. El hecho ha sido magistralmente expuesto por López Austin en lo que respecta a la relación: reconstrucción del pasado-estructura social, en su comentario a la 1ª jornada del Segundo Simposio de la Historia de las Mentalidades; aunque en él, habla muy particularmente de la *normatividad de los sistemas ideológicos*, es útil, y creo que válido, ampliar su apreciación hasta entenderla por la de la cultura en general: *En el estudio de la construcción de la memoria es muy importante el análisis del proceso de asimilación de una realidad histórica a través del filtro y de la normatividad de los sistemas ideológicos, de la forma en que los diversos grupos sociales captan y ordenan los acontecimientos de acuerdo con muy particulares cánones. Pero, como complemento de lo anterior, es necesario también comprender como la vida social, el decurso histórico, va modificando aquellos sistemas, motivando sus conflictos, con sus contradicciones, un movimiento lógico permanente de reestructuración y corrección en el ámbito del pensamiento abstracto. Son dos caras de la misma moneda; caras tan opuestas que se mueven en distintos tiempos históricos: corta duración la primera; larga duración la segunda. v. La memoria y el olvido, p. 76, subrayado mío.*

minimamente, algunas premisas analíticas sobre el cambio cultural por las que estemos advertidos del nivel de análisis en que se trata al fenómeno, y que, como anote, nivel de análisis que va de la estructura global de la sociedad que contiene al acto social en cuestión, la cultura, pasa por el de aquél en que se constituye como contexto de un conglomerado social, bagaje, y termina en el de la realización de cada uno de los elementos que conforman dicho acto.

Así, resolver la pregunta que propuse, exige una primera respuesta en el plano estructural (primer nivel) en que se inscribe el fenómeno. En éste, se advierte, la pregunta encierra la respuesta, ya que el cambio cultural que se dio durante la colonia debe entenderse como el resultado de habérsele impuesto a la sociedad indígena, poseedora de la cultura en cuestión, una situación que de principio le resultaba completamente extraña: la amplia red de relaciones sociales que se establecieron para conformar la estructura del Imperio Español en América.

Es conocido por todos que, desde el inicio de su empresa colonial, la Corona impuso una política de segregación de los habitantes en República de Españoles y República de Indios; que si bien, incorporaba a los unos y otros en una sociedad (la colonia), era un obstáculo a cualquier tendencia que apuntara hacia la homogenización de sus componentes, con lo cual reforzó entre éstos, una noción de alternancia (los otros: los dominadores, los blancos, los dominados, el indio, lo indígena); lo cual en el nivel de la conformación de los pueblos de la población dominada generó una organización social y una cultura distintiva frente a la del grupo dominante¹. Dicha política correspondía al modo como se pretendieron incorporar los pueblos americanos a la esfera del colonialismo español, su establecimiento implicó, conforme tuvo lugar y por sobre la

1. Un análisis de la incorporación de los pueblos conquistados a la esfera del colonialismo puede verse en Enrique Semo, *Historia del capitalismo en México*.

resistencia que opuso la sociedad nativa, la *destrucción del mundo social indígena* para poder crear una realidad funcionalmente apropiada a las necesidades que ésta incorporación demandó.

Para nuestro análisis, ello constituye un marco de referencia: un nuevo contexto estructural al que se adscribió la cultura y en función del cual adquirió un nuevo carácter. De tal manera que los cambios experimentados en el resto de los niveles en que se resuelve la cultura atendieron (estuvieron en función de) ese carácter, lo que en sí constituye una orientación u sentido diferente en el significado de los actos sociales.

El desarrollo histórico de este proceso implicó un largo período de tensiones, crisis y antagonismos entre las sociedades en cuestión (los elementos activos del proceso, la sociedad indígena prehispánica y los conquistadores-colonizadores¹) antes de que su resolución interiorizara por completo dicho sentido.

Para quienes quisieran ver en la exposición de esta propuesta del cambio cultural un determinismo de la estructura social sobre el elemento cultura, debo decir que es la historicidad de cualquier cuerpo social la que genera y conforma su propio sistema de relaciones sociales, hasta adquirir el aspecto tal y como se nos presenta, y que en esa historicidad, si bien existen elementos que marcan la pauta o dirección en el desarrollo del resto de los elementos constitutivos de una sociedad, ésto no es mecánico, ya que estos últimos tienen una participación activa en la conformación de la historicidad misma del cuerpo social. De tal manera que si se afirma que la

1. Así, el estudio de la cultura pasa con frecuencia por alto los fenómenos de tensión, de conflicto o de crisis, engendrados por la confrontación de grupos opuestos [...] de la misma manera y por la misma razón, el estudio cultural ignora los fenómenos de reinterpretación, de reorganización, y de reacción por parte de la sociedad india, más espontánea, más activa, más capaz de innovación de lo que se pretende. Henri Favre, *Op. Cit.*, p. 32.

resolución de las tensiones y conflictos entre ambas sociedades interioriza el sentido de la estructura social en proceso de conformación, la cual apuntaba hacia la imposición del colonialismo; el sistema de relaciones sociales interioriza, en buena medida, la resolución misma de dichas tensiones y conflictos.

En el nivel de los pueblos o comunidades indígenas que comprendía el modelo de colonialismo español, y que se entiende como el nivel en que la cultura se constituye como contexto, la interiorización del sentido estructural del cambio cultural adquirió formas que en última instancia venían a resolver, en función de lo ya expuesto, estas situaciones de tensión y choque.

Este hecho me advierte, pues, del error que implica querer ver el cambio cultural en términos de permanencias y alteraciones en los elementos constitutivos de la cultura. Al nivel de la realización tangible de la cultura, los actos sociales que la constituyen experimentan la interiorización del cambio cultural sufrido en los niveles superiores y adquieren por ello nuevos sentidos o significados.

Finalmente, no se debe perder la dimensión histórica del proceso. El período de incorporación de las sociedades nativas a la esfera colonial y la forma como se dio dicha incorporación nos permitirán comprender las transformaciones culturales y el sentido y significado que tuvieron o tienen las aparentes muestras de permanencias y cambios de los actos sociales constitutivos de la cultura.

El marco conceptual aquí expuesto, abre la posibilidad de un análisis cualitativo de la cultura y sus cambios. Sin embargo, para que éste sea correctamente sustentado en una área temporal y espacial determinada, es necesario hacer algunas consideraciones epistemológicas relacionadas con nuestras fuentes de información, que por la naturaleza misma del fenómeno cultura hacen de éste un

análisis sumamente delicado y muy propenso a la incompreensión de los mismos hechos concretos de que se quiere dar cuenta.

III.-Consideraciones epistemológicas sobre la naturaleza del fenómeno.

Si dado su naturaleza, observar la cultura de otro grupo diferente al propio es un intento riesgoso -del que ha querido dar cuenta la antropología-; ahora, y dada la semejanza que en el mismo sentido guarda el conocimiento histórico, el análisis de una cultura pasada es un problema doblemente trastocado por consideraciones epistemológicas.

Así, en este sentido y aunque parece algo trillado, se debe llamar la atención en que, si las formas de pensar y organizar la realidad son diferentes en cada cultura, ya que cada una la aprehende y reinterpreta en los términos que le son propios, con su particular lógica interna, escala de valores, significados y paradigmas singulares; entre más diferentes a nuestra acostumbrada forma de ver las cosas, más ininteligibles nos resultan. Por lo que, si se pretende elaborar un análisis lo más crítico (científico) cuanto sea posible del fenómeno cultural, a más de estar advertidos de los riesgos que ello significa en la interpretación-reconstrucción de la realidad de la que se quiere dar cuenta, se debe tener presente lo que éste hecho implicó en la de aquéllos que de alguna u otra manera, inconsciente o deliberadamente, dejaron algún testimonio del fenómeno, y que se pretende sean las fuentes de una reconstrucción, ya no contemporánea, sino, histórica; advertencia que ha de extenderse a los trabajos contemporáneos de quienes nos han precedido en el camino del estudio cultural en la colonia.

Estos riesgos advierten los límites, alcances y posibilidades de acceder a conocer científicamente la cultura prehispánica y sus transformaciones durante la colonia. Lo que me lleva a emprender un análisis historiográfico de las fuentes documentales como un pre-requisito metodológico, antes de

intentar incorporar el testimonio que legaron en la reconstrucción que con base en ellas se pueda elaborar. A este propósito dedicaré el siguiente capítulo.

La Historia es el vino-sangre que hay que dejar de beber. La Historia es el tóxico, la creación y posesión del diablo, del gran Shaitan, la mayor de las mentiras -progreso, ciencia, derecho- con las que se ha encarado el Imán. La historia es una desviación del Camino, el conocimiento es una ilusión porque la suma del conocimiento se completó el día que Al-Lat terminó su revelación a Mahound.

Salman Rushdie, *Los versos satánicos*.

Panorama Historiográfico.

*De esta gente no se que decir más,
porque aun quitando mucho de lo que se
vió, apenas puede creerse*
Juan Díaz, 1518¹

Los testimonios indígenas del siglo XVI que exponen su propia realidad social y que han llegado hasta nuestros días son escasos; sin embargo, el historiador que quiera hacer uso de ellos como fuentes de información, ha de estar advertido de las dificultades que el intento implica; su lenguaje no es nada accesible y su contenido, para comprenderlo y más aún para interpretarlo, exige una erudición que escapa a quien se inicia en el difícil camino del historiador; sin embargo, más importante que la erudición -y por cierto más difícil- es descubrir la información de fondo, la carga semióticos que existe en los elementos constitutivos de estas fuentes; en este sentido, el conocimiento, la erudición, es un prerrequisito que nos permitirá comprender cabalmente la imbrincada red de significados del mundo sobre el que trata la fuente, y la del mundo del que la fuente misma es producto: el conocimiento generador de más conocimiento. Interpretar correctamente el valor testimonial de las denominadas *fuentes indígenas* y rescatar depuradamente la información que contienen, exige, por tanto, el ejercicio de una crítica método-epistemológica que prevenga al investigador de caer en generalidades estériles o elucubraciones fantasiosas, nacidas de los apriorismos que conlleva el calificarlos como fuentes primarias.

Basta observar algunos intentos que se implementaron con el deseo de aprovechar los testimonios de las fuentes en cuestión para descubrir que la incomprensión penetra tales estudios; ya que el testimonio, lo que la fuente puede aportar, es coartado en

1. Juan Díaz fue el capellán de la armada que al mando de Juan de Grijalba tocó en 1518 la costa de Yucatán, escribió un *Intinerario de la armada del Rey Católico a las islas de Yucatán, en las Indias, ...*

aras de la mal pretendida inclinación por calificarlos con el apelativo de *fuentes primarias*¹.

Que un testimonio sea factible de ser considerado *fuentes primaria*, no lo exonera de una mínima crítica sobre su origen: ¿cuándo fue escrito? ¿quién es el autor? ¿qué perseguía? ¿con qué intención escribió? ¿hacia quién iba dirigido el documento? ¿de qué o de quién es representativo? etc.; cuestiones que deben ser bien meditadas para poder discernir: qué nos quiso decir, qué nos puede decir, qué es lo que refleja, qué cuestionamientos nos sugiere²; de tal manera que este tipo de fuentes se convierten, más que en un medio o instrumento de investigación de la realidad social indígena de Yucatán durante el siglo XVI y de su historia anterior, en objetos de análisis e investigación por sí mismos, antes de que puedan aportar de forma inteligible a nuestras percepciones socioculturales (construcciones mentales) la información de que son portadoras. Aún historiadores con muchos años de trabajo dudan de las posibilidades, o del sentido de las posibilidades, que ofrecen tales fuentes³, las ediciones mismas

1. Pienso en trabajos como el de Mercedes de la Garza *El hombre en el pensamiento religioso nahuatl y maya*, quien, en lo que a los mayas se refiere, pretendió destacar a partir de los textos del *Chilam Balam* y el *Popul Vuh*, por medio de un ejercicio semiológico, lo que en su título anuncia sin tener en cuenta la necesidad de un análisis crítico de lo representativo que de lo maya, genérico, pueden, o no ser, dichos textos.

2. El hecho es advertido por Enrique Florescano para el caso del México central, v. su artículo "La construcción histórica elaborada por la nobleza indígena y sus descendientes mestizos" en *La memoria y el Olvido*, pp. 11-20.

3. Cf. Crescencio Carrillo y Ancona, *Disertación sobre la lengua maya o yucateca*, pp. 13-16; Alberto Ruz Lhuillier en las conferencias que dictó en La Habana publicadas bajo el título *La civilización de los mayas*, p. 46, al referirse a los libros del *Chilam Balam* expresa: "... de la maraña del texto harto confuso, se han podido entresacar datos interesantes para la reconstrucción histórica, aunque estos datos deben manejarse con cuidado debido a frecuentes incoherencias y contradicciones. Además los datos arqueológicos no coinciden siempre con el contenido histórico de estos textos, y por el contrario suelen con-

que de estos testimonios se han publicado pretenden destacar más su carácter literario que el histórico¹. Sin embargo, tengo la convicción de que sus posibilidades reales como fuentes de información se descubrirán, más allá de lo que al presente se ha logrado, cuando se puedan inscribir con mayor certidumbre en el contexto de la sociedad que les dio origen², es decir: en el estado actual de la historiografía, si queremos servirnos de los testimonios indígenas del siglo XVI, se les debe adscribir en un proceso simbiótico del conocimiento: mientras mayor sea el conocimiento que se posea sobre el contexto cultural al que pertenecen dichos testimonios, más y mejor será la información

...Continued...

tradecirlos. Nancy M. Farris obseva de manera muy interesante que la utilización de tales fuentes exige ubicarlas en sus dimensiones mentales exactas, esto es, en palabras de ella, *reconocer ... el antiguo código maestro por el cual los mayas seguían anticipando su pasado y recordando su futuro (p. 58)* v. "Recordando el futuro, anticipando el presente: tiempo histórico y tiempo cósmico entre los mayas de Yucatán" en *La memoria y el Olvido*, pp. 47-60.

1. v. Alfredo Barrera Vázquez, *op. cit.*; Demetrio Sodi, *La literatura de los mayas*; Antonio Mediz Bolio dice al respecto: *Pienso que, contra lo que hasta hoy se ha creído generalmente, la forma y el asunto de casi la totalidad de este manuscrito ha de interesar más a los hombres versados en cuestiones de mística y de esoterismo que a los arqueólogos y a los historiadores. También ofrecerá interés el estudio de estos textos a los aficionados al arte antiguo, que quiera encontrar muestras más o menos fidedignas de la auténtica literatura Maya.* "Introducción" a *El Chilam Balam de Chumayel*, p. XIII.

2. El ejemplo a seguir es el sugerente enfoque que Alfredo López Austin nos propone para la concepción cosmogónica (en su realización historiográfica) indígena prehispánica manifiesta en Quetzatcoatl: hombre-dios, y su rescate-interpretación por la cultura europea desde el siglo XVI hasta la actualidad. Alfredo López Austin, *Hombre Dios*, "Religión y política en el mundo nahuatl".

que se esté en posibilidad de demandarles¹, lo que redundará en un conocimiento más confiable sobre la misma realidad de que se trata. Por tanto, se puede decir: la utilización que de estas fuentes se halla hecho hasta el presente en la historiografía, debe ser cuestionada por principio si no está precedida de las anteriores consideraciones metodo-epistemológicas.

Mientras lo anterior no se cumpla, serán las fuentes hispanas las que en un principio permitirán al investigador acercarse a la realidad indígena de Yucatán en el siglo XVI; de estos últimos testimonios, muchos no se encuentran; quizá se han perdido para siempre, pues sólo se tiene referencia de que existieron y que tal vez se hallan en algún archivo o biblioteca².

Partir de estas fuentes implica, lo mismo que para las fuentes indígenas, muchos riesgos; sin embargo, en la medida en que pertenecen a una tradición con la que tenemos mayores afinidades (lo que no necesariamente significa que coincidamos), tenemos la posibilidad de interpretar su contenido con mayor certidumbre.

1. Roman Piña Chan es muy a propósito como ejemplo, sus hipótesis y argumento arqueológicos confrontados con los textos del Chilam Balam y pertinentemente acotados, a más de ser una innovación sugerente respecto a lo que de los mayas se ha escrito, resultan un destacado ejercicio intelectual que ha de tenerse presente en los intentos de reconstrucción histórica de la cultura maya. v. del autor *Chichen Itza*, "La ciudad de los brujos del agua".

2. Aparte las referencias que sobre ellas se encuentran en textos del primer siglo de la colonia, el siglo XIX nos legó dos obras que han dado cuenta de ellas, v. Carrillo y Ancona, *op. cit.*, para la historiografía relacionada con la lengua maya, y Gustavo Martínez Alomía, *Historiadores de Yucatán*, "Apuntes biográficos y bibliográficos de los historiadores de esta península desde su descubrimiento hasta fines del siglo XIX", Campeche, Tipografía El Fénix, 1906, 360 pp.. La nota introductoria al volumen hace saber que apareció en forma de artículos en el diario del mismo nombre que la tipografía a fines del siglo XIX.

De Diego de Landa a
Diego López de Cogolludo (1560-1650)

Un hallazgo realizado en el siglo XIX nos ha dado acceso a lo que puede considerarse el primer testimonio hispano escrito sobre los indígenas de Yucatán durante el siglo XVI; elaborado ex profeso, fue escrito en España entre 1563-1570 por el fraile franciscano Diego de Landa como parte de la defensa que hizo ante el Consejo de Indias de su labor evangelizadora en Yucatán¹.

La obra llama la atención desde su título mismo: *Relación de las cosas de Yucatán*. Acertadamente, Angel María Garibay y José Miranda han señalado que este testimonio debe entenderse inscrito en el amplio horizonte de la corriente cultural del renacimiento en la España de Felipe II². Señala el primero de los autores citados que la *Relación* se ocupa de todo aquello que le suele interesar al hombre, de tal manera que constituye un alegato ante el Rey y el Consejo, es un informe en tanto da testimonio, y es una historia en su sentido etimológico: que

1. Datos biográficos sobre el autor y su obra se encuentran en los prólogos de las distintas ediciones de su obra. Los juicios de Jean Genet, 1928, se inscriben en torno a la polémica a que ha dado pie el franciscano como evangelizador y cronista; erudita y polémica la introducción de Héctor Pérez Martínez, 1938; Barrera Vázquez, 1938, reprodujo los juicios que sobre Landa se han vertido; por su parte, Angel María Garibay, 1959, diserta en torno a la aparición histórica del testimonio como inscrito en la cultura del renacimiento; v. bibliografía.

2. Angel María Garibay, prólogo a Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, pp. I-XIX; y José Miranda, "España y Nueva España en la época de Felipe II", en Germán Somolín D'Ardois, *Francisco Hernández. Obras Completas*, UNAM, 1960, pp. 43-47.

describe¹. Una y otra cosa se comprende; lo primero porque Landa debía alegar lo correcto de su proceder como evangelizador, y, lo segundo, porque qué mejor para ello que elaborar un informe en que quedara descrita la condición en que vivían los indios hasta antes de la llegada de los españoles: apartados de la Fe verdadera.

En su escrito, Landa da cuenta de un sinnúmero de costumbres indígenas; describe su religión, calendario, dioses, ritos y fiestas, matrimonio, vestido, alimentación, gobierno, guerra, clima de la región, flora y fauna; así como también lo hace de la historia de antes de la llegada de los españoles y la de la conquista; todo ello tiene un lugar en la obra del franciscano, quien muestra ser un observador acucioso del mundo que lo rodea. *La Relación ... es, pues, un registro etnográfico de primera mano.* Las cosas de las que se ocupa son muy diversas, y al autor, como sin duda habrá sucedido con casi todos los españoles venidos a América², le causan admiración, maravilla, espanto.

Aunque para elaborar su escrito Landa se valió del auxilio de algunos indígenas y de otros tantos españoles que en algo conocían lo recién conquistado, fueron sus propias apreciaciones y puntos de vista los que dominan el discurso de su obra, de tal suerte que su formación como hombre de la Iglesia condicionó, de

1. Angel María Garibay, prólogo citado, pp. XV-XVIII, dice: *La voz Relación suena equívoca. Definamos el sentido que tenía en el siglo XVI en que Landa escribe. Tanto más que el diccionario académico es aquí demasiado deficiente. Es un alegato, es un informe, es una historia. Excede el concepto al vocablo. Subrayado en el original*

2. José Miranda en su artículo "España y Nueva España ...", p. 44, refiere al respecto: [...] *a América debe España la revolución, engrandecedora de su cultura, que sacude esos dominios intelectuales. Pues la enorme carga de novedades que ofreció América despertó la curiosidad o atrajo el interés de los españoles retandolos a dirigir la vista y encaminar el ingenio hacia la realidad. El reto de América espoleó fuertemente el intelecto español y le sacó de su plácida marcha por los caminos trillados del saber.*

la misma forma que lo hizo con su labor evangelizadora, a la visión que elaboró de la realidad con la que entró en contacto; por lo cual, si se asombra y maravilla de lo mucho que ve:

El primer día del año de esta gente era siempre a 16 días de nuestro mes de julio, y el primero de sus meses (era) Pop, y no es de maravillar que esta gente, aunque simple en otras cosas, le hemos hallado curiosidad y opinión en esta, como lo han tenido otras naciones [...]¹

su condena por ser paganos no se hace esperar:

Usaba también esta gente de ciertos caracteres o letras con los cuales escribían en sus libros sus cosas antiguas y sus ciencias, y con estas figuras y algunas señales de las mismas, entendían sus cosas y las daban a entender y enseñaban. Hallámosles gran número de libros de estas sus letras, y porque no tenían cosa en que no hubiese superstición y falsedades del demonio, se los quemamos todos, lo cual sintieron a maravilla y les dió mucha pena [...]²

Landa justificó de esta manera, ante el Rey y el Consejo de Indias, su proceder como evangelizador durante su primer estancia en Yucatán, 1549-1563. De modo que, se puede afirmar, en ese intento Landa anatemizó a los pueblos prehispánicos. Hecho que se confirma al leer los razonamientos que expone en sus *Conclusiones*³. Es lamentable que precisamente a esta parte de su trabajo no se le dedique la atención que merece; pues hasta ahora han sido las descripciones de los ritos religiosos, las de la escritura y calendario maya, y demás datos etnográficos, los que han captado la atención de los investigadores; datos que para ser rescatados, requieren ser revalorados a la luz de una visión que comprenda lo advertido sobre el enfoque desde el que se intento concebirllos.

1. Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, Dante S.A., Mérida de Yucatán, 1983, p. 82. La paginación de las citas corresponde a esta edición. La puntuación y ortografía varían ligeramente de una a otra edición, en todas las citas del presente trabajo y para todas las obras por igual, se respetan las de la edición de las que fueron tomadas.

2. *Ibid.*, p. 117, subrayado mio.

3. *Ibid.*, pp. 150-153

Para Landa, la convivencia de los *pueblos paganos* con los Españoles trajo para aquéllos no sólo el beneficio de cuantas cosas materiales introdujeron los españoles en América, sino también la *recompensa inmerecida* de la *justicia y cristiandad*; lo que apunta con mayor fuerza, la coincidencia entre la justificación de sus actos y la visión que del mundo indígena elaboró en sus testimonios; llega, así, a refutar los argumentos de quienes tuviesen alguna objeción que hacer a la conquista, militar y espiritual, de los pueblos del mayab:

Y así, yerran mucho los que dicen que porque los indios han recibido agravios, vejaciones y malos ejemplos de los españoles, hubiera sido mejor no los haber descubierto, porque vejaciones y agravios mayores eran los que unos a otros se hacían perpetuamente matándose, haciéndose esclavos y sacrificándose a los demonios. Mal ejemplo, si lo han recibido o de algunos reciben ahora, el rey lo ha remediado y remedia cada día con sus justicias y con la continua predicación y perseverante contradicción de los religiosos a quienes los dan y han dado; y cuanto más es evangélica la doctrina, los malos ejemplos y los escándalos son necesarios, y así creo lo han sido entre esta gente para que ella supiese, apartando el oro del lodo y el grano de la paja, estimar la virtud como lo han hecho, viendo con el filósofo que resplandecen las virtudes entre los vicios y los virtuosos entre los viciosos [...]¹

De acuerdo con esa lógica, el padre Landa elaboró una exposición de la realidad en que quedó suficientemente claro el origen pagano y obra de satanas de la *forma de vida* de aquellos pueblos. Durante esta exposición, el padre Landa emitió algunas apreciaciones, comentarios y observaciones que les sugirieron a los españoles lo que en la tierra del faisán y del venado iban descubriendo; razones personales, polémicas surgidas entre los conquistadores y *versiones de los indios* tienen breves espacios en los escritos del padre Landa.

Este fue el origen del primer intento que se propuso explicar la realidad social y cultural que existía en la península de Yucatán en ese entonces; o por lo menos, el primero

1. *Ibid.*, pp. 151-152, subrayado mio.

del que se tiene noticia y que ha llegado hasta nosotros. Como este trabajo y por distintas razones y motivos inmediatos, fueron escritos durante el primer siglo de la dominación española varios más; en cada uno de ellos, los españoles intentaron explicarse a sí mismos y en su propia lógica, la realidad de la que deseaban dar cuenta; al hacerlo, deformaron en su visión dicha realidad, de tal forma que los testimonios hispanos, al mismo tiempo que son un registro de cuanto les pareció digno conservar, constituyen una negación testimonial de las imágenes cosmogónicas nativas en tanto al español le fueron ininteligibles en la suya propia; se trató, pues, de una supresión de la(s) interpretación(es) cultural(es) mediante la(s) cual(es) los indígenas concebían su realidad circundante¹, se procedió, en suma, a la **destrucción de las cuatro regiones del mundo maya**. Vista así, y teniendo presente las coincidencias culturales que compartían los primeros hombres que dejaron algún testimonio accidental o ex profeso sobre los indígenas y su forma de vida y organización social, es comprensible la coherencia y semejanza interpretativa que comparten dichas explicaciones; lo que me lleva a advertir que, pese a las diferencias que por su intencionalidad o afinidades personales existentes entre los autores de las distintas obras escritas en el primer siglo de la colonia en la península, todos esos testimonios integraron una visión la cual quedó compenetrada por los prejuicios socioculturales del mundo que las elaboró, el español de la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII.

De ahí que seguir esa visión, sin tener en cuenta que la validez del testimonio estuvo sujeta a la dualidad: interés personal y formación cultural, ha llevado a mantener el conocimiento sobre la historia y la cultura de los pueblos de la región, en los límites en que la circunscribieron los tratadistas de los siglos XVI y XVII.

1. Debemos abrir la posibilidad a la pluralidad, tal vez no fue una sola la cultura quizá existieron varias.

Tal ha sido la permanencia de la visión inicial sobre los indígenas de Yucatán, que no resulta extraño descubrir que fue el propio Landa, dado los conocimientos que pudo (y debe decirse también, que quiso) adquirir, quien planteó, ya desde ese entonces, la cuestión del *gran misterio* de la historia de los mayas: [...] o la tierra tiene algún secreto que si hasta ahora no se le ha alcanzado ni a la gente natural de ella, en estos tiempos tampoco ha alcanzado [...] ¹. La propuesta fue aceptada sin mayores objeciones, y aún continúa sosteniéndosele como sucede con muchas de las observaciones y juicios que emitieron los primeros autores que escribieron sobre el tema. Sin embargo, con respecto del trabajo del padre Landa, a quien ya se identificó dentro de la gran corriente del renacimiento español del siglo XVI y a su escrito como producto de una necesidad de justificarse ante la sociedad a la que pertenecía -lo que lo hizo anatemizar aquello sobre de lo que dio testimonio- puede uno preguntar: ¿hasta qué punto éste fue capaz, o incapaz, deliberada o inconcientemente, de comprender la historia y la cultura de los pueblos que observaba? ¿de qué manera afectaron a sus testimonios y razonamientos los intereses que lo llevaron a escribir? ¿hasta qué punto la interpretación que elaboró a partir de los informantes indígenas es la que él deseó presentar de acuerdo a sus prejuicios culturales? o, ¿hasta qué punto, la visión de sus informantes, en cuanto ya habían experimentado un proceso de aculturación y sabiendo lo que el padre deseaba, éstos la *elaboraron apropiadamente*? ². No se trata de saber hasta qué punto

1. Diego de Landa, *op. cit.*, p. 120.

2. *Cf.* Enrique Florescano, art. cit., p. 19, quien refiere esta última objeción para el caso del México central: *No puede dudarse que en esta peculiar recuperación del pasado que hacen los descendientes de la antigua nobleza indígena jugó un papel esencial su condición de colaboradores de los españoles y su asimilación a la concepción cristiana de la historia [...] Su vinculación con las estructuras políticas y mentales de la dominación es tan fuerte que ven la historia indígena del lado español exclusivamente.*

el padre Landa fue capaz de concebir-interpretar desprejuiciadamente lo que vio, antes bien, atendiendo a sus premisas apriorísticas, a su bagaje cultural, se trata de destacar hasta que punto su escrito es un testimonio confiable, de tal manera que se encuentren las posibilidades de una utilización crítica y metodológicamente válida en la reconstrucción intelectual del pasado; cuestión epistemológica es ésta que lamentablemente no ha sido observada en más de cuatro siglos a causa de que el testimonio comparte con las fuentes indígenas el calificativo de *primario*.

No es mi objetivo en este trabajo hacer evidente esta objeción en cada una de las consideraciones de Landa, ya que el gran número de cuestiones sobre las que éste emitió algún juicio requeriría un trabajo específico sobre la obra. Trabajo que exige, primeramente, sendas síntesis críticas relativas al entorno en que vio la luz el documento y a la de la realidad sobre la que trata. Basta, por el momento y dado que este trabajo constituye sólo un acercamiento, dos cosas: primero, que de ello quede constancia y se tenga presente cada vez que se quiera rescatar su testimonio en la difícil tarea de reconstruir la cultura indígena peninsular y las transformaciones culturales experimentadas por ésta durante el periodo colonial; en segundo lugar, en atención a su carácter primogénito y trascendente en la historiografía, importa destacar lo más significativo de las observaciones de Landa y las principales líneas de interpretación a que ha dado pie.

Con lo expuesto anteriormente, por principio de cuentas, se puede apuntar que los edificios que vieron los españoles esparcidos en gran número y por toda la península fueron los que más captaron su atención

Si Yucatán hubiere de cobrar nombre y reputación con muchedumbre, grandeza y hermosura de edificios como lo han alcanzado otras partes de las Indias, con oro, plata y riquezas, ella hubiera extendiéndose tanto como el Perú y la Nueva España, porque es así en esto de edificios y muchedumbre de ellos, la más señalada cosa de cuantas hasta hoy en las Indias se han descubierto, porque son tantos y

tantas las partes donde los hay y tan bien edificadas
de cantería, a su modo, que espanta [...]

así como los que los hicieron emitir juicios más concretos en
torno a lo que encontraron:

[...] y porque esta tierra no es tal al presente,
aunque es buena tierra, como parece haber sido en el
tiempo próspero en que en ella tanto y tan señalados
edificios se labró, con no haber en ella ningún
género de metal con que labrarlos, pondré aquí las
razones que he visto dar a los que dichos edificios
han mirado.²

Esta primera aserción tocaba profundamente la historia de
los indios de Yucatán. Hemos observado como Landa condenó la
historia prehispánica por ser una historia pagana, ahora se
trataba de demostrarlo, y para ello tuvo que conformar el cuadro
que quería presentar, su visión.

Quizá sea bajo las mismas premisas en que se funda este
primer intento-propuesta de Landa en el que aún se persiste en
sostener el misterio de la historia de los mayas; pues, si se
advierte que lo que para los indios poseía en su mundo una lógica
interna, coherentemente inscrita a sus cosmogonías y en total y
directa correspondencia con sus tradiciones, mitos y demás formas
de concebir la realidad; para los españoles no fue otra cosa más
que ignorancia, superstición e idolatría, obra del demonio entre
los indios.

Lo primero que salta a la vista en el planteamiento de
Landa, que él manifiesta y le llama mucho la atención de acuerdo
a su forma de pensar, de acuerdo a su cultura, es la
incongruencia entre la organización social indígena que vio y la
que la construcción de tantos edificios suponía debió existir: y
porque esta tierra no es tal al presente. Con este pensamiento
antecedente, Landa dio inicio a la primera periodización de la
historia de los mayas concebida en dos eras, uno de esplendor y

1. Diego de Landa, *op. cit.*, pp. 119-120

2. *Loc. cit.*, subrayado mío.

uno de decadencia; la cual, detalles de presentación (degradación, crisis, desculturación, pauperización, etc.) hay quien persiste en sostener de antemano; pero que, sin embargo, pese a la posibilidad de ser correcta, debe ser cuestionada por principio metodológico. De tal forma que la arqueología, y en general todas las ciencias comprometidas, más que persistir en el intento de coincidir sus hallazgos con esta visión, debieran intentar repensarlos en otras perspectivas, otras periodizaciones y, aún, dentro de otros marcos sociales a los comúnmente aceptados¹; pues estos últimos también fueron desarrollados en el primer siglo del dominio español, Landa los refiere cuando desarrolla las razones que ofrece en la cita anterior².

Advertir el significado que en el proceso del conocimiento tuvieron —si ello fuera cierto—: las enormes diferencias culturales entre conquistadores y pueblos indígenas, así como que la originalidad (particularidad) de la organización social de los pueblos mayas fuese desde entonces intelectualmente una realidad de difícil comprensión, obliga a postular que los españoles no pudieron concebir la organización social que produjo tales monumentos, y que las historias que quizá los indios les refirieron les resultaron ininteligibles.

Quizá de los elementos constitutivos de ese marco histórico, el más significativo haya sido el presupuesto de haberse requerido para la construcción de esos edificios una organización social muy sólida, económica y políticamente fuerte,

1. En cuanto a las posibilidades historiográficas de otras perspectivas v. lo anotado sobre la propuesta de Piña Chan, *supra*. p. 19 nota 1.

2. Diego de Landa, *op. cit.*, pp. 119-124.

centralizada, y con un marcado acento teocrático¹, algunas costumbres e historias de los indígenas, aseveraban los españoles, apoyaban esta aserción. Propuesta que, parece ser, más tarde constituyó el antecedente que permitió a los españoles justificar la empresa de conquista hispana como la *pacificación* del país contra los *rebeldes mayas*.

Tocó, en un principio, a los conquistadores y primeros encomenderos de Yucatán en las *Provanzas de méritos y servicios* y en las *Relaciones Geográficas* que elaboraron a pedido del Rey, exponer con amplitud la hazaña de la empresa de conquista y conformar, en ese acto, la visión seglar, aunque no desacralizada, de ese hecho².

A partir de la lectura de las *Relaciones*, es evidente que los muy particulares intereses de quienes contestaron los cuestionarios que para elaborarlas se les envió, los llevó a crear un *mito de epopeya* sobre esta empresa, más que en transcribir fielmente la crónica de lo acaecido y la situación que en la colonia se vivió durante los primeros lustros del establecimiento colonial.

Este hecho, junto a la particular diferencia que en la

1. Diego de Landa, *op. cit.*, p. 120, anota [...] que estas gentes debieron estar sujetos a algunos señores amigos de ocuparlos mucho y que los ocuparon en esto y que como ellos han sido tan buenos honrradores de sus ídolos, se señalaban de comunidad hacerles templos [...]

2. Las *Relaciones de Yucatán* pueden consultarse en la "Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones Españolas de Ultramar", segunda serie, tomos 11 y 13. Una edición más reciente es la de la UNAM, México, 1982, intitulada *Relaciones Geográficas de Yucatán*, 2 vols.. En cuanto a las probanzas no tengo conocimiento de de que hasta ahora hayan sido publicadas; el historiador norteamericano Robert S. Camberlain las cita frecuentemente en su obra, las consultó en el Archivo General de Indias, España; por su parte, el Archivo General de la Nación, México, publicó una probanza de Francisco de Montejo el Mozo; y cabe la posibilidad de que en su acervo existan otras.

región tuvo la empresa de conquista y colonización española comparada con las que se llevaron a cabo en otras regiones del nuevo mundo, también por súbditos de la Corona de Castilla, me hacen insistir en cuestionar la visión que de esa empresa se ha difundido.

Es evidente que la empresa de conquista en Yucatán fue difícil, dilatada e inconclusa. Entre 1539-1546 se logró establecer con mayor firmeza que en las entradas anteriores, lo que propongo se debe denominar como algunos puntos de avanzada en la campaña de conquista. Lo cierto es que ello abrió a los españoles la posibilidad de establecerse definitivamente en lo que había sido la zona más poblada de la península y entre pueblos gravemente desgastados por los avatares de la guerra y sus consecuencias colaterales; pueblos desgastados, también, por una forma de hacer la guerra que los indígenas no entendían. Supuestamente pacificada esa región, y habiendo establecido algunas ciudades en dichos puntos de avanzada (Campeche, Mérida, Valladolid y Chetumal) los españoles se autoafirmaron como conquistadores, interesados más en conservar lo hasta entonces conseguido, que en continuar la empresa de conquista, escribieron al Rey. Que el establecimiento hispano fuera definitivo y que la coherencia de las tramas relativas a la empresa de conquista que se ofrecían se encerrará en la lógica de la mentalidad hispana, fortalecieron la visión que de la empresa se propugnó. Tal fue la aceptación y fuerza que tuvo entre los españoles esta forma de ver la empresa, que poco después de un siglo y siguiendo básicamente sus lineamientos, fue elaborada por el sacerdote del clero seglar, el Bachiller Francisco Cárdenas y Valencia en su *Relación Historial Eclesiástica*, la que llegó a ser la máxima expresión literaria de la crónica de la empresa de pacificación española en la península de Yucatán. De donde años más tarde, la recogió [reprodujo] en su obra Diego López de Cogolludo para

trasmitirla a la posteridad¹.

Cogolludo argumentó que el sometimiento del cacicazgo de los Xiu a los conquistadores, fue el sometimiento del más grande Señor natural de aquellos pueblos²; por lo que la resistencia

1. Cogolludo mismo lo refiere así: Antes que proceda adelante, quiero Satisfacer à diuersas pláticas, que se dicen en esta tierra, acerca de este principio de la **pacificación**. Vnos dicen, que los Españoles entraron por lo de Bakhalál; otros que se principió por Campeche, y otras diuersas cosas. La ocasión de todo esto, fue la tardanza de esta conquista, la diversidad de sucesos que en ella huvo, las diferentes vezes, que vnos y otros vinieron, hasta que se poblò, como permanece: vnos escritos hacen probanza de vnas partes, y otros de otras, conforme los Sucesos; los que por último la poblaron, vinieron los mas de Nueva España, Chiapa y otras partes, y començaron por Campeche, como de todo se dà razón adelante, y como de estas primeros Conquistadores fueron pocos los que hasta el fin duraron con el Adelantado, hay confusión en esto. Lo cierto es, que se diò principio por donde se ha dicho, y después Sucedió lo demás que se dize. Conuiene con esto el Bachiller Valencia en su relación que hizo el año de mil y SeiScientos y treinta y nueue, para remitir al Cronista de su Magestad, y este autor era natural de la Villa de Valladolid en este reino y descendiente de conquistadores de él. (subrayado mio) La cita corresponde a la edición que de la **Historia de Yucatán** de Cogolludo editó en facsímile la editorial Academia Literaria, 1957, libro II capt. 5, pp. 75-76 ; v. la edición de Federico Gómez Crózcó, impresa por la Antigua Librería Robredo, 1937, a la **Relación Histórial Eclesiástica de la Provincia de Yucatán** escrita por Francisco Cardenas Valencia. La citas que a continuación transcribió del libro de Cogolludo pueden consultarse en la obra de Cardenas y Valencia, ahí se verá que muchas de ellas Cogolludo las transcribió a la letra. A diferencia de los detractores de Cogolludo, el desliz del autor en cuestión me sirve para señalar con mayor fuerza que fue un compilador de las obras, la visión y los paradigmas de sus predecesores.

2. Diego López de Cogolludo, *op. cit.*, libro III, capt. VI, p. 130, escribe: El indio que se baxó de las andas, començò a subir la pequeña falda del cerro, y viendolo D. Francisco, salió un tanto a recibirle, hizo el Indio una gran humillación al juntarse, y fué recibido con amoroso aspecto, y cogiéndole el General por la mano, le llevó à su estancia, donde residia. Era este el mayor señor de los que auia en esta tierra, llamado Tutul Xiu, descendiente de los que fueron Reyes de toda ella, como se dize en otro lugar, dominaba las comarcas de Mani y sus Sujetos. Vino voluntariamente à dar la obediencia y à ofrecerse à sí y à los Suyos, para **pacificar** à los restantes, y traxo un gran presente de pavos y pavas (que son las gallinas de la tierra) frutas y bastimento, con que se recrearon los Españoles, pero mucho mas

indígena del resto de los cacicazgos a la penetración española en el país, fue un acto de rebeldía contra su propio rey natural¹. Tal parece que la explicación que se ofreció a la existencia de los edificios, respecto a que debió existir un pueblo poderoso, sirvió, conforme a lo que hemos visto, para justificar la empresa de conquista.

Paralelamente a esa historia (la historia de hecho y la historia de los conquistadores) se iba tejiendo la historia de la cristianización y conversión de los pueblos indígenas; la cual, como deje traslucir, en la visión de Landa constituye un devenir del paso del tiempo del paganismo a la era de la cristiandad y la justicia². En una de las más bellas prosas, el también franciscano Antonio de Ciudad Real (1551-1617) nos legó en su *Tratado Curioso y Docto de las Grandezas de la Nueva España* varios cuadros testimoniales de la vida social indígena a fines del siglo XVI; también autor de un *calepino* de la lengua maya³, se reconoce en Ciudad Real a un hombre de letras de laboriosidad e inteligencia aplicada, enriquecida esta última por el conocimiento que tuvo de las empresas intelectuales y científicas de la época de Felipe II, entre ellas las intrucciones que guiaron la elaboración de las *Relaciones Geográficas*.

En lo escrito por Ciudad Real pareciera ser que la visita

...Continued...

(ya se ve) con tener por amigo un señor tan grande [...] (subrayado mío) cf. Francisco Cardenas y Valencia, *op. cit.*, pp. 19-35.

1. Refiere Diego López de Cogolludo, *op. cit.*, libro III, capt. VI, p. 260: [...] Nachi Cocóm] mandò juntar todos los Cariques à él sujetos, y consultado, que les parecía, de lo que Tutul Xiu les enbiaba à dezir, resolvieron vna perjudicial determinación contra toda razon y justicia, y vna aleuosia notoriamente infame.

2. *Supra.* pp. 22-23.

3. Antonio de Ciudad Real, *Calepino Maya de Motul*. Edición de Rene Acuña, UNAM, México, 1984, 2 vols.

realizada entre 1584-1589 por el Comisario de su orden, Fr. Alonso Ponce, a la Provincia del Santo Evangelio, fuese sólo un pretexto para llevarnos por un recorrido cultural de las regiones por ellos visitadas; de las cuales, sin duda, Yucatán fue la que Ciudad Real mejor conoció. Ameno, y en muchos aspectos minucioso (curioso), su obra refleja una consistente estructura metodológica sin dejarse aprisionar en ella (docto)¹; su narración, además, guarda un orden cronológico que le impone un cierto carácter de *diario* de la visita del Comisario y el oficio de secretario que el autor de la obra desempeñaba.

Por los juicios que emite Ciudad Real, se observa que coincide profundamente con Landa en la explicación que da a la existencia de los edificios que vio en la península:

Muy vistosos y fuertes debieron de ser en su tiempo, y mucho deste se entiende que trabajaron para hacerlos, con no poca gente, y está claro que los habitaron y que por allí a la redonda hubo gran población, como al presente lo muestran los vestigios y señales de otros muchos edificios que se ven desde lejos [...]²

y que al igual que Landa, las narraciones que los indios le referían, le resultaban ininteligibles:

No saben los indios con certidumbre quien edificó aquellos edificios, ni cuándo se edificaron, aunque algunos se esfuerzan en querer declararlo, trayendo para ello imaginaciones fabulosas y sueños, pero nada de esto cuadra ni satisface [...]³

1. Aunque no el único sentido en que sobresale su carácter *docto*, puede considerarse es el más sobresaliente, v. al respecto el comentario de René Acuña en la presentación que hace al *Tratado Curioso y Docto de las Grandezas de la Nueva España* de Antonio de Ciudad Real (p. LVII.) editado por la UNAM, México, 1976, 2 tomos.

2. *Ibid.*, tomo 2, pp. 361-362.

3. *Loc. cit.*, subrayado mio. En sentido semejante puede verse la opinión que de Landa transcribí respecto al secreto de la historia de los mayas, *supra*, p. 24; más adelante veremos como Bernardo de Lizana al intentar *cuadrar* conforme a su entendimiento lo que veía, propuso una explicación evidentemente absurda.

En sus escritos, Ciudad Real se muestra menos severo con los indios que Landa o que los españoles de las *Relaciones Geográficas*, y hasta puede decirse los vio con cierta simpatía; breve al describirlos, lo hace con las siguientes palabras:

Los indios de aquella provincia son comúnmente bien agestados y dispuestos de color moreno así ellos como ellas; todos andan bien vestidos al modo de los mexicanos, aunque más limpio de ordinario, por tener como tienen mucho algodón de qué hacer vestidos qué mudar. Son alabados de tres cosas entre los demás de la Nueva España [...]¹

Si bien, en este párrafo se observa esa tendencia de los españoles por ver a los nativos como a todos iguales, en tanto paganos, sin distinción de origen étnico, cultura u organización social; en el caso concreto de Ciudad Real le llama la atención algunas diferencias que les resultaron significativas; de esas tres cosas, la tercera, y a la que más líneas dedica, es un reconocimiento a la capacidad intelectual manifiesta por la escritura de los indios, sus caracteres y letras, libros en que escribían sus historias y las ceremonias y orden de los sacrificios de sus ídolos y su calendario².

Convencido Ciudad Real de la obra de evangelización de sus hermanos de orden, los cuadros que nos legó, y en los que recreó la vida social de la época, destacan la aculturación que a sus ojos habían experimentado los pueblos indígenas, la aceptación de la cultura castellana y la adopción del cristianismo entre los indios, sin poner en duda el grado o sentido de tales cambios³. A

1. Antonio de Ciudad Real, *Tratado Curioso y Docto ...*, tomo 2, p. 319.

2. *Loc. cit.*

3. Una muestra del estilo de Ciudad Real para describir lo podemos ver en la siguiente nota: *Miercoles tres de agosto salió el padre comisario a las tres de la mañana de Tabí, y andadas cinco leguas de camino pedregosas, llegó alto ya el sol a un bonito pueblo llamado Kantunil, de la guardiana de Itzamal; fue recibido con muchos bailes y danzas al modo de la tierra y al de Castilla, y entre ellos sacaron los indios, para regocijarles, una invención particular y fue: unas andas y sobre ellas un castillo*

estos últimos dedicarán mayor atención, entre 20 y 30 años después que él, Pedro Sánchez de Aguilar (1555-1636?) y Bernardo de Lizana (?-1631)¹, quienes terminaron de redondear la visión que del mundo indígena fue conformada de acuerdo a la idiosincracia española.

El primero de los autores citados, clérigo secular de un célo católico exaltado e intolerante con las prácticas y costumbres paganas de los indios, condenó indiscutiblemente lo que consideró *falsedad* e hipocrecia de los indígenas, *mal* contra el que escribe y elabora su informe.

En su escrito, Sánchez de Aguilar partió de principio por tener presente la natural capacidad intelectual de los indios: [...]*idolatrás, no siendo rudos, ni barbaros, ni neofitos, sino*

...Continued...

*redondo y angosto, a manera de púlpito, de más de dos varas de medir de alto, cubierto de alto a bajo con paños de algodón pintados, con dos banderas en lo alto, a cada lado la suya; metido en este púlpito, y que se parecía de la cintura arriba, iba un indio muy bien vestido y galano, el cual con unas sonajas de la tierra en la una mano, y con un mosqueador de plumas en la otra, vuelto hacia el padre comisario, iba siempre haciendo meneos y silvando al son de un **Teponastle** que tocaba otro indio junto a las andas, entre otros muchos que al mismo son iban cantando, haciendo mucho ruido y dando muchos y muy recios silbos; llevaban estas andas y castillo seis indios a hombros, y aun estos también iban bailando y cantando, meneando los pies y haciendo las mismas mudanzas que los otros, al son del mimo **Teponastle**; era muy vistoso aquel castillo y campeaba mucho y divisábase bien por ser tan alto y estar tan pintado. Llámase aquel baile e invención, en aquella lengua, **zonó**, y es de los que usaban en tiempos antiguos. *Ibid.*, pp. 330-331, subrayado en el original.*

1. Pedro Sanchez de Aguilar, *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán*, escrito en 1613 y llevado por su autor al Real Consejo de indias en 1617 fue impreso en España en 1639. Bernardo de Lizana. *Historia de Yucatán*, "Devosionario de nuestra señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán" escrito aproximadamente por 1627 fue impreso en 1633.

tan sabidos, y resabidos, y atreuidos [...] ¹ por lo que pueden y deben llevar una vida conforme lo dicta la moral cristiana:

[...] Si fueran rústicos y bárbaros, no hubieran aprendido toda la Doctrina Cristiana, la que recitan en su idioma todos los días festivos congregados en la iglesia [...] porque en aquellas cosas que está uno obligado á saber, la ignorancia sobre lo que mira á la Fe, es pecado [...]. ²

Hecho que, sostiene, se agrava si se considera que no se trataba de la primera generación de indígenas que recibían la doctrina cristiana ³. Sánchez de Aguilar explicó que la persistencia de las costumbres paganas entre los indios tuvo por causas la malicia de éstos y el poco castigo que por dichos delitos se les imponía:

[...] Y han recaído [los indios] en su idolatría no por falta de predicadores, sino, debe decirse, por su insolencia, pertinencia y pereza, permitiéndoles residir en cualquier parte, pasar de un pueblo á otro á habitar, elegir gobernadores semejantes á ellos, y beber vino Balche. Todo esto les alienta á cometer crímenes, por su demasiada ociosidad, pues cruzadas las manos, como se dice, pasan la vida, tan sólo echados en sus sementeras, teniendo por Dios verdadero á su humano alimento y llenándose los vientres ⁴

La segunda de las causas que Aguilar anota, esa tolerada permisividad, según puede verse en el texto iba dirigida a condenar las pugnas que al interior del grupo de conquistadores-colonizadores se habían generado en la península yucateca. Sánchez de Aguilar, antes que nada, descendiente de conquistadores e hijo de la tierra no deja de manifestar sus simpatías:

1. Pedro Sánchez de Aguilar, *op. cit.*, p. 21; la paginación corresponde a la edición del Museo Nacional de México, Análes, 1ª época, tomo VI, 1900.

2. *Ibid.*, p. 101

3. Se trató, afirmaba, de los [...] nietos y bisnietos que ahora viven, cuyo delitos no se deben juzgar como de párvulos ó de menores, porque su malicia suple lo que antes faltaba a aquellos [...] *ibid.*, p. 88.

4. *Ibid.*, p. 57

Con el amor y afecto que tengo a mi patria, regada con sangre de mi abuelo Fernando de Aguilar, como queda dicho, y de tantos Conquistadores, a cuyos hijos y descendientes manda su Magestad por sus Reales cédulas, que oy se obseruan, se den las Encomiendas que vacaren, y no a mercaderes, y recién venidos de España [...]

Luego, Aguilar, celoso de su autoridad eclesiástica y la intromisión de la autoridad civil en asuntos de la sola incumbencia de la primera, argumenta:

Avergüencense, pues, las potestades ceculares de detractar á los Sacerdotes y Religiosos; de crear tan fácilmente á sus calumniadores acusándoles falsamente, debiendo venerarles, particularmente en estas partes de las Indias, donde los indios como monos, imitan á los seglares [...]. Cuidense los jueces de proceder contra las personas eclesiásticas, sólo por las calumnias de los indios, cuyos dichos y probanzas son desechados por el Derecho como de infieles idólatras [...]

De tal forma que las soluciones que propone no dejaron de ser muy desinteresadas:

Si en esta Provincia Yucateca hubiese metales, arados, ingenios para elaborar el azúcar, grana, á que nuestros españoles se dedican, estos indios se ocuparían, dejarían los ídolos con la ocupación, y con el mutuo y constante trato con los españoles, imitarían su verdadera y sólida Fe; pero como faltan estos ejercicios, necesariamente vuelven á sus vicios, impelidos por la ociosidad, abundándoles su trigo y sus legumbres

Por otro lado, la primera de sus apreciaciones, esa insolencia que Sánchez de Aguilar observa característico en el comportamiento de los indios, es, en cambio, una clara condena a la conducta social indígena. Cabe destacar que los debates en torno a los actos sociales, tradiciones, costumbres y patrones de la vida social nativa, suscitaron posiciones intelectuales y acciones encontradas entre los encargados de cuidar por la conversión de los indios; así como que, una vez más, entre los españoles, su mentalidad sociocultural remitió la realidad nativa que hallaron en el nuevo mundo a referentes sociales que perte-

1. *Ibid.*, p. 97

2. *Ibid.*, p. 62

3. *Ibid.*, p. 57

necian al mundo del que ellos provenían¹; nuevamente, la acción y el testimonio hispano expuso, reconstruyó e hizo inteligible a ellos mismos, la realidad indígena en función de la óptica cultural del conquistador-colonizador.

Entre los religiosos, los actos sociales constitutivos de la cultura nativa planteaba el qué hacer con las costumbres y tradiciones. Aguilar, y en esto no difirió de la gran mayoría, trató todos los elementos culturales como agregados, elementos particulares e independientes que constituían algo por sí mismos y no necesariamente como parte de un conglomerado más amplio, la cultura; de tal manera que, conforme a esa lógica, era preciso atacar todas aquellas actitudes sociales que fueran directamente contra lo que dictaba la doctrina cristiana², dejar aquellas que no se considerasen perjudiciales³ y, al mismo tiempo, modificar las que aunque tuvieran un contenido pagano, éste pudiese ser sustituido por algún elemento cristiano que contribuyese a la educación de los indios⁴.

1. Ejemplo evidente de ello es el paralelismo que Landa debió intentar hacer entre el calendario indígena y el europeo para hacer inteligible a éstos el de aquéllos; acto perceptible desde el inicio de su exposición en cuanto comienza desde enero. Semejante situación se aprecia en su apartado dedicado a la escritura indígena, donde intenta parear algunos fonemas con las representaciones simbólicas que, a su juicio, les correspondía en el sistema indígena de escritura.

2. Tenían muchas mugeres y en su conversión las dexaron, aunque con dificultad, quedandose con la primera [...] *ibid.* p. 95

3. [...] Y aunque los primeros Religiosos [...] procuraron desterrar esta cuenta [la forma de computar el tiempo], entendiendo que era superstición para vsar de su gentilidad, no aproueche, porque los mas lo saben por tradicion de sus mayores. Y sabiendo ya esto, hize grandes diligencias por saber la verdad, comunicando esta materia con vn gran Religioso varon Apostólico, llamado fray Alonso Solana, y con otro no menos llamado fr. Gaspar Najera, grandes Ministros y Predicadores destos Indios; a los quales seguí, y sigo en afirmar que no es perjudicial esta cuenta para la Christiandad destos Indios, antes vtil como esta referido, para que sepan los tiempos. *Ibid.*, p. 96

4. [...] Cantan fábulas, y antiguallas, que hoy se podrian reformar, y darles cosas a lo diuino que canten. Confieso, que aunque metí la mano en esta materia, no fue tanto, quanto conuendría. *Ibid.*, p. 98.

El dilema a que en estas acciones se enfrentaron los religiosos no fue nada fácil, entender los cambios introducidos en la vida indígena, tampoco. Advertirlo ofrece la posibilidad de leer todos estos testimonios desde ópticas distintas a las propuestas por su respectivos autores, quienes, como quedó apuntado, pretendían ante todo, hacerlos inteligibles (en sus propios términos socioculturales) a ellos mismos.

De entre los escritos del período de la conformación de la visión hispana que se impuso a la vida y el mundo indígena, a primera vista, la del padre franciscano Bernardo de Lizana da la impresión de ser la más pobre interpretación. En un principio, la obra de Lizana pareciera reflejar un desconocimiento muy grande sobre el país y su gente, además de estar imbuida de prejuicios (en su acepción peyorativa) culturales, encubiertos de una piadosa cultura cristiana:

 Mi intento ha sido no traer historias destas tierras muy antiguas, y en que hay poca certeza de su verdad, por los pocos curiosos que han avido, y ser los indios antiguos gente de poca curiosidad, y solo esso seria historia en cosas profanas, y terrestres y cosas naturales y dar noticia de los principios de estas gentes ...¹

Sin embargo, es conforme a esa *doctrina cristiana* y lo que ello implicaba, lo cual ha quedado advertido en el resto de los escritores, como ha de pensarse, entenderse, el valor de las afirmaciones del padre Lizana. Lo que Lizana hace en esta afirmación es, primero, negar el valor de la historia de los indígenas de antes de la llegada de los españoles por ser una historia pagana y, segundo, radicalizar al máximo los argumentos y premisas de sus predecesores. Lizana identifica a sobremanera la historia de todos los pueblos precolombinos; lo que en Antonio de Ciudad Real fue una apreciación muy sugerente (*al modo de los mexicanos*) para hacer comprensible lo que describía a los

1. Bernardo de Lizana, *Historia de Yucatán*, "Devosionario de nuestra señora de Izamal y conquista espiritual ...", edición del Museo Nacional de México, 1893, p. 2a (a: anverso, r: reverso)

posibles lectores españoles de la segunda mitad del siglo XVI, y en Sánchez de Aguilar, quien, para en sus argumentos, sigue mucho a Antonio de Herrera y, más aún, ejemplifica con una referencia a lo que Jerónimo Román escribe sobre el Perú¹, en Lizana resultó una afirmación desproporcionada y absurda; la cual, poco tiempo después, Diego López de Cogolludo recogería al afirmar:

Aunque en lo político era gente de mas razon [que los descubiertos en las islas del caribel; conuenian en la profesión de Religión, en quanto á Ser Idolatras, adorando diuersos Idolos, reverenciando deidades fingidas, y no conociendo vn Solo Dios Omnipotente (enfermedad eSpir tual de todas estas Naciones Indianas) [...]. ASsi estos indios de Yucatán, para caSi cada cosa tenían Su Dios, como los de la Nueva España, Solo Se diferenciaban en los nombres, y aSsi paSo Sin Singularizarlos todos; pues lo que tan dilatadamente escriuió el Padre Torquemada en Su Monarquía Indiana,² puede el diScurso individuar en lo preSente³

Por otro lado, los prejuicios culturales de Lizana lo llevaron a subestimar socialmente a los indios, aún para dar testimonio concerniente a la vida social de la colonia:

Y visto esto [la parquedad de sus fuentes] por mi, que avia que eScribir hiStoria, y la vida de este apoStol [Fray Francisco de la Torre], pregunte a muchos indios viejos, tantas maravillas, que fuera juSto eScribirlas, mas conSidero que no tienen el crédito neceSSario, por Ser indios los teStigos [...]

Al contrario de lo establecido por Aguilar, quien primero reconoció la capacidad intelectual de los indios para juzgarlos y la responsabilidad por sus actos, para después juzgarlos conforme a *Derecho*, Lizana emite sus juicios de entrada, se justifica;

1. Las referencias a Antonio de Herrera en la obra de Sánchez de Aguilar son frecuentes, v. por ejemplo las pp. 63, 92-95, 98; a Román lo cita una sola vez, pero de una forma que resulta muy expresiva: [...] que en tiempos de su gentilidad trataban á sus sacerdotes con inaudito honor y respeto, según refiere Fr. Jerónimo Román en su *Historia gentilica de los indios* (capítulo VI, fol. 362), así: 'En el Reyno del Piru tambien auia rentas y bienes de donde se mantenian los Ministros [...] Pedro Sánchez de Aguilar, *op. cit.*, p. 63

2. Diego López de Cogolludo, *op. cit.*, libro IV, capt. VI, p. 189

3. Bernardo de Lizana, *op. cit.*, p. 87r

pero de una forma absurda y exajerada:

[...] Y como la Isla ESpañola se pobló de Cartagineses, y de eSSos se pobló Cuba y eSta tierra, por la parte de oriente, y como gente de tanta razón y valor, pudiera Saber edificar tan Suntuosos edificios [Uxmal y Chichenitza], y Sujetar a otras gentes, Sino que les faltó la comunicación de Cartago, los tiempos los convirtió con los climas en gente bárbara y toSca; y se vinieron a hazer todo unos y a un modod de vivir, y a una miSma lengua y trato [...]

Argumentos que permitirán a Lizana aparecer como un excelente coordinador, quien, como en un todo lógicamente ordenado para la mentalidad hispana, se va a permitir explicar el origen de los indios: de Cartagineses; el estado social (*de decadencia*) en que se encontraban a la llegada de los conquistadores; el motivo o causas de la presencia de construcciones *tan bien edificadas*, y la presencia de tradiciones y costumbres similares a las dispuestas por la Iglesia Católica, tales como el bautizo, la confesión, los conventos de monjas, la idea del infierno y del cielo, etc.. De tal manera que se puede sostener que la conjugación que en la obra de Bernardo de Lizana se obserba entre la aprehensión de la realidad indígena desde el punto de vista hispano y lo exagerado y absurdo de algunos de sus argumentos, abre la posibilidad de entender el proceso de deformación del mundo indígena a que la óptica hispana lo sujeto; pues en tanto que los argumentos del padre Lizana comparten las mismas premisas apriorísticas que las de sus predecesores inmediatos (Landa, Ciudad Real, Sanchez de Aguilar) y las de sus contemporáneos (Cárdenas y Valencia y Cogolludo) en la empresa testimonial; las exageraciones que sostiene permiten identificar los errores, absurdos e incomprensiones que sobre la vida del indígena unos y otros escritores reproducen de forma más o menos sutil, encubierta en la lógica del español de fines del siglo XVI y principios del XVII; de tal suerte que los argumentos y explicaciones de Lizana constituyen una prueba de lo riesgoso que puede ser aceptar acriticamente la interpretación acerca del

1. *Ibid.*, p. 4a

mundo indígena que elaboraron todos aquellos escritores.

Así, por ejemplo, si este hecho nos advierte de los convencionalismos de unos y otros escritores de los siglos XVI-XVII, y queremos trascender las falacias de esta visión, debemos cuestionar las sutilezas que puede haber en identificar a sobremanera las posibles semejanzas que existían entre los distintos pueblos mesoamericanos; pues de la misma forma que hoy se sabe que muchas de las identidades o paralelismos observados por los españoles entre los indígenas y la cultura hispana no pueden seguirse sosteniendo, se debe precaver entre los establecidos por los españoles entre los distintos pueblos precolombinos. Difícil tarea esta última cuando la historiografía contemporánea demanda el uso de la comparación; López Austin, por ejemplo, sostiene:

Y aprovecho aquí para insistir en el valor que en el estudio de la cultura náhuatl tiene la comparación con conceptos, patrones e instituciones de otras culturas Mesoamericanas. Insisto, porque creo indispensable que se considere que la tajante división de Mesoamérica en culturas particulares que acostumbramos hacer en nuestras investigaciones, daña notablemente todo intento de comprensión [...].¹

Sólo un análisis exhaustivo de la cultura hispana del siglo XVI y su influencia en la conformación de los testimonios sobre las formas de vida social indígena podrá darnos mayores luces sobre la realidad precolombina, así como acercamientos más aceptables a las interrogantes que el rescate de la información que contienen sugieren hoy en día a los investigadores.

Puede decirse, sin temor a equivocarnos, que la obra de Cogolludo cierra el grupo de testimonios que conformaron la visión que del mundo de los mayas nos legaron los primeros conquistadores y colonizadores. Su trabajo, como brevemente se ha dejado ver, engloba y sintetiza la visión hispana del primer siglo contado desde el establecimiento de los españoles, sobre los indígenas; y marca, con ello, el primer intento destinado

1. Alfredo López Austin, *op. cit.*, p. 55, nota 164.

deliberadamente a rescatar del olvido la *Historia* de los pueblos de Yucatán, la de la llegada de los españoles y la de la convivencia entre ambos; para lo cual, Cogolludo emprendió un arduo trabajo de recopilación de fuentes en el que accedió a todas aquellas sobre las que aquí hemos tratado, y a muchas otras que hoy se encuentran desaparecidas.

En la historia de Cogolludo se ha reconocido una incipiente crítica, lo cierto es que ella gira en cuanto a la precisión, la forma y el grado de certidumbre para conforme a su misma lógica, de las aceveraciones que recoge y reproduce; es decir, reproduce las proposiciones apriorísticas de sus coetáneos; de tal manera que, se puede sostener, la visión del mundo indígena ofrecida con anterioridad a él, fue en gran medida compilada y sintetizada en su obra, pues tal y como quedó advertido para con la obra de Cardenas y Valencia, lo misma para con las demás, su reproducción por parte de López de Cogolludo habla del recate de la visión que sobre el mundo indígena fueron conformando todos los primeros escritores de después de la conquista y hasta la primera mitad del siglo XVII.

De la importancia y trascendencia de la obra de este último franciscano, hablan el hecho de que por mucho tiempo (siglos) se le consideró el principal texto sobre la materia (aunque debe decirse, ha de considerarse en muchos sentidos único) así como su rescate durante el siglo XIX por parte de la siguiente gran oleada de tratadistas —a quienes dedicaré el siguiente apartado— y, finalmente, su utilización hoy en día.

El siglo XIX.

Agotar toda la historiografía pertinente está fuera de las pretenciones de este primer acercamiento, y a riesgo de los errores en que se incurra al generalizar, o de las lagunas que en el presente se hallaren, debo intentar proponer una mínima exposición historiográfica sobre las principales propuestas y postulados que en torno a la cultura indígena se dieron durante el siglo XIX. Más aún, este trabajo debe permitir identificar y hacer evidentes ambas objeciones; máxime que al parecer no existe, hasta la fecha, ningún intento de análisis historiográfico que comprenda todo lo que se ha generado en torno a la historia social de la península de Yucatán en los albores de la colonia.

Quizá la laguna más evidente está constituida por lo que se desconoce de lo que se escribió durante el periodo que va de Cogolludo a la primera mitad del siglo XIX.

No poseemos aún, una explicación razonable de la causa de ese hecho. Se tienen muy pocas referencias de trabajos que se escribieron, a lo que ha de agregarse dificultades para su consulta; por ejemplo, un escrito de Andrés de Avendaño, intitulado *Relación de las dos entradas que hize a la conversión de los gentiles Itzaes y Cehaches ...* escrita en 1700, no la encontré publicada y se sabe con certeza que el manuscrito se encuentra en la Biblioteca Newberry, Chicago¹; a esas dificultades se agrega también, el que la mayoría de los testimonios que se pueden consultar desbordan el área geográfica que en este

1. Rafael Heliodoro Valle en su *Bibliografía Maya* da una amplia lista de manuscritos, la gran mayoría de los cuales forman parte del acervo de alguna biblioteca norteamericana como la John Carter Brown Library de la Universidad de Brown; la Robert Garrett Collection of Manuscripts in the Indigenous Languages of Middle America, The Princenton University Library, Princenton New Jersey; la famosa colección William Gate, al igual que la mencionada Newberry.

primer trabajo se pretende abarcar; pues no fue gratuito que la atención de quienes escribieron y dejaron algún testimonio se centró hacia los Itzaes y sus alrededores; de entre esos trabajos se puede citar el de Antonio de Remesal (¿-1619) *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, 1616; el de Agustín Cano, *Informe dado al Rey por el padre fray Agustín Cano sobre la entrada que por la parte de la Verapaz se hizo al Peten el año de 1695 ...*; lo mismo que el de Francisco Ximénez (1666-1723) *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala de la Orden de Predicadores ...*, 1734, quien también fue el descubridor del *Popol Vuh*; y el de Villagutierre Soto Mayor, *Historia de la provincia de el Itzae ...*, 1705.

Pese a esa laguna historiográfica, creo que aún es válido sostener la trascendencia que tienen los escritores del primer siglo del establecimiento español en Yucatán, para la conformación de la visión que sobre la historia de los pueblos del *mayab* se postuló durante el siglo XIX y que todavía se sostiene en el XX.

Me atrevo a proponer que la importancia del rescate de testimonios escritos relativos al tema y que daten del período comprendido entre Cogolludo y el siglo XIX, deben apuntar metodológicamente en dos direcciones: por su carácter de fuente mismo, en cuanto que aportarían nuevos o mayores datos, y por la posibilidad que existe de que puedan ofrecer otros enfoques distintos a los comprendidos en la síntesis de Cogolludo. Afortunados seríamos si encontrásemos una propuesta distinta.

Mientras ello no ocurra, hemos de decir que el siglo XIX constituye el segundo gran intento de rescate sociohistórico del mundo indígena. Como en el caso de los itzaes durante el siglo XVII y de los pueblos indígenas al principio de la colonia —quienes constituyeron el tema central de sus respectivas épocas—; el interés por lo indígena y los indígenas durante el siglo XIX no fue gratuito. Desde principios de ese siglo, en la

península de Yucatán se experimentó un desarrollo económico que generó, territorialmente, una expansión del dominio *blanco* y que en el plano de la sociedad en su conjunto, demandó la necesidad de reorganizar el orden establecido durante la colonia.

El escritor más representativo, por lo elaborado de sus argumentos y por que es quien mejor refleja este hecho, es sin duda Justo Sierra O'Reilly (1814-1861). A él se debe la segunda edición de la obra de Cogolludo¹, así como la difusión de las ideas más progresistas de ese entonces a través de una prolífica labor editorial, la cual incluyó: discusiones y análisis propios y de otros escritores en torno a temas de *mucho interés* para la *sociedad* yucateca, la traducción (1850) de la obra (1843) del norteamericano J. L. Stephens (1803-1852)², y un sinúmero de biografías y escritos de carácter histórico. De su propia obra cabe destacar las *Consideraciones sobre el origen, causas y tendencias de la sublevación indígena, sus probables resultados y su posible remedio*, escrita en 1849³; donde al seguir básicamente a Cogolludo como fuente, apunta el carácter incom-

1. *Los tres siglos de dominación española en Yucatán, o sea Historia de esta provincia desde la conquista hasta la independencia*. "Escribiola Diego López de Cogolludo, provincial que fue de la orden franciscana; y la continua un Yucateco", v. I Campeche, Imprenta de José María Peralta, 1842, VI+615 pp.; v. II Mérida, Imprenta de Castillo y Compañía, 1845, 663 pp.

2. *Viaje a Yucatán a fines de 1841 y principios de 1842*. "Consideraciones sobre los usos, costumbres y vida social de este pueblo y examen y descripción de las vastas ruinas de ciudades americanas que en él existen." Campeche, Impr. a dirección de Gregorio Buenfil, 1850, 399 pp.

3. Apareció originalmente desde el primer número del periódico *El Fénix* en 1848. Fue reeditado en 1955 por Carlos R. Menéndez bajo el título *Los indios de Yucatán*, "Consideraciones históricas sobre la influencia del elemento indígena en la organización social del país".

pleto que a su juicio tuvo la conquista en el siglo XVI¹. Se puede decir, sin temor a equivocación, que para los yucatecos del siglo XIX, a semejanza de lo experimentado por las clases detentadoras del poder político en el México central de ese entonces, el problema a que se enfrentaron fue el de cuál habría de ser el papel que los indígenas debían desempeñar en el proyecto de sociedad que ellos proponían. Imbuidos de las mismas premisas intelectuales que manejaban sus coetáneos del centro, no ha de sorprender que las soluciones que postularon fuesen semejantes a las de éstos.

Por razones semejantes, me atrevo a postular: el interés por el trabajo de Mr. Stephens entre las clases "educadas" de la península, y en general el interés por las monografías relativas a Yucatán escritas por algunos visitantes extranjeros, en gran medida se debió a que corroboraban para los yucatecos y ante el mundo de donde dichos extranjeros provenían, los argumentos en favor de lo justo y válido que era extender la civilización a los *estúpidos, primitivos, salvajes y supersticiosos indios*. Máxime si destacamos que Sierra advertía a Stephens, en la edición que de su obra hizo, que los indios del siglo XIX, como los del siglo XVI, no habían sido quienes habían construido los edificios de los cuales se veían las ruinas en toda la península. Argumento éste que con mayor amplitud manejó en la historia que escribió sobre la causa de la insurrección de los indios en 1848 y que de

1. Sierra O'Reilly, art. cit., *El Fenix*, no 13, p. 1, dice: *El país, según hemos visto fue regido y gobernado, por un señor supremo que residía en Mayapan. Más verificada la resolución que redujo á la familia de los Xiu al cacicazgo de Maní, toda Yucatán se dividió en mas de cuarenta pequeños reinos, ó provincias. Esa revolución, ni era tan antigua en la época de la conquista española, ni había sido tan completa, que hubiese hecho perderse las señales y caracteres de identidad. Todavía era considerado superior el rey de Maní á todos los demas régulos de Yucatan: las tradiciones, la togonia, la legislación, las costumbres eran las misma y provienen del propio origen, sin alteración ninguna. En el pasaje que acabo de reproducir se observa la visión de Cardenas y Valencia recogida por Sierra O'Reilly de Diego López de Cogolludo.*

acuerdo con sus postulados, en tanto la conquista significó la expansión de la civilización, justificaba el dominio sobre los indígenas¹. Argumento que repite básicamente los mismos postulados que manejaron en un principio los cronistas que he reseñado.

Igualmente se observa que aquella duda que asaltó a los primeros colonizadores en torno al origen de los pueblos que construyeron tantos "edificios", fue nuevamente planteada y resuelta a manera de justificación política de los actos de los nuevos conquistadores: se puede dudar, argumentó O'Reilly, que quienes contruyeron los edificios fueron destruidos y sustituidos por otra raza inferior cuando ... *La nuestra no ha estado a punto de ser exterminada o arrojada del país por la raza conquistada*².

Lo que Sierra trató de demostrar por medio de la historia fue también abordado por una embrionaria antropología o, para utilizar las palabras de uno de sus representantes, por escritos etópicos; trabajos costumbristas que cargaban con la sencillez del romanticismo, las ideas de la ilustración, los valores del idealismo y los anhelos del positivismo.

Los indios son ciertamente de un caracter tan raro, que si fuesemos a examinarlos por sus actos solamente, se descubriría en ellos una estupidez tal, que no sería posible calificarlos de

1. *Ibid.*, no 12, p. 4, Sierra apunta: *En la gran laguna que encontramos en la historia americana, ó por mejor decir, en la casi absoluta carencia de ella, difícil es explicar hoy ni la ocasión de haberse construido esos edificios, ni el motivo de haberlos abandonado. Para nuestros propósitos, basta saber que ya eran extraños á la generación que poblaba á Yucatán al tiempo de la conquista; y de esta generación, y de este pueblo es de quien vamos á hablar, examinando su constitución civil y social, sin necesidad de apelar á conjeturas, cuando podemos discurrir en presencia de hechos cuidadosamente recogidos por la tradición, por la historia y por los monumentos.*

2. *Ibid.*, num. 11, pp. 3-4

raciocinio.¹

De esta manera iniciaba Gerónimo Castillo (1804-1866) su artículo: "Carácter, costumbres y condición de los indios en el departamento de Yucatán"; esa estupidez de los paganos, que en el siglo XVI fue combatida en nombre del catolicismo, en el siglo XIX debía ser combatida por la civilización, en el nombre de la razón y el progreso²; collage de liberalismo y positivismo en las educadas mentes de la península reprodujeron, en el fondo, el postulado que ve en los otros a un grupo externo y desincorporado a la sociedad de los dominadores. Enfoques, prejuicios, valores e intelectualidad llevaron a Juan José Hernández (? S. XIX) a afirmar:

El año en que esto escribo, no se han separado de sus hábitos primitivos sino los que viven en las ciudades y sus inmediaciones o en los lugares próximos a la mar, porque el roce necesario con los blancos los ha civilizado en alguna manera. Fuera de estos lugares es seguro encontrarles en la misma brutalidad que los hayó el adelantado Montejó.³

Una incipiente *cientificidad* comenzaba a tener adeptos, de tal manera que no fue difícil, para este ilustrado estudioso, proponer en favor del conocimiento lo siguiente:

En estos pueblos [del oriente de la península, donde se hayan los "hábitos primitivos"] es donde deben estudiarse las costumbres de sus habitantes si se quiere saber las de los antiguos: pues que no habiendo adelantado en civilidad, permanecen con los hábitos que tomaron de sus antepasados".⁴

Conocimiento que tenía como fin último superar, de acuerdo

1. Gerónimo Castillo "El indio Yucateco. Carácter, costumbres y condición de los indios en el departamento de Yucatán" en *Registro Yucateco*, t. 1, 1845, p. 29

2. *Ibid.* p. 297, Vestir al indio y ponerlo en mayor contacto con las clases civilizadas por medio del idioma: he aquí dos excelentes puntos de apoyo para la gran palanca que debe levantar el peso de las felices disposiciones con que le ha dotado la naturaleza.

3. Juan José Hernández, "Costumbres de las indias de Yucatán" en *Registro Yucateco*, t. III, p. 290.

4. *Ibid.*, pp. 290-291

con sus muy particulares intereses, ese estado de incompatibilidad que guardaban las comunidades indígenas del siglo XIX, con el proyecto social de las clases ilustradas y progresistas yucatecas. Resulta ilustrativo de estas apreciaciones el rescate que de Castillo y de Hernández hizo el ex-gobernador de la península, Santiago Méndez Ibarra (1798-1872) como agente del Ministerio de Fomento¹; en el cual expone:

Y como instintivamente detesta la superioridad que las instituciones por tan largo tiempo, y al presente las costumbres, la mayor civilización y sobre todo la apropiación de las tierras, dieron y dan a la raza blanca y aun a la mestiza, se inclina irresistiblemente á ese aislamiento, que los exime de aquel tormento y de las demás cargas sociales, les proporciona terrenos libres para labrar; de modo que, no solo forman rancherías de muy corto número de familias en lo más recóndito de las montañas ...²

Méndez Ibarra reproducía en sus argumentos, las nociones de prejuicio-desprecio que sobre lo indio y su cultura vierte la *superioridad de la raza blanca*³

Paralelo a estos escritos *comprometidos* con la civilización del pueblo yucateco, aparecieron otros aparentemente no tan vinculados a los avatares de esa sociedad; pero sólo aparentemente, pues compartían con aquéllos las mismas preocupaciones sociales. Se desarrolla, pues, una historia

1. Santiago Méndez Ibarra, "Noticia sobre las costumbres, trabajos, idioma, industria, fisonomía, etc. de los indios de Yucatán" firmada en 1861 se editó en Antonio García Cubas, *Apuntes relativos a la población de la República Mexicana*, 1870, pp. 60-84.

2. *Ibid*, p. 65

3. *Ibid.*, p. 71: Sus vicios dominantes son la lascivia en ambos sexos y la embriaguez en los varones, aunque a decir verdad, es muy probable que si las otras razas viviesen como ellos viven, casi desnudos, en la libertad y aislamiento de los campos, durmiendo todos juntos los que componen la familia, varones y hembras, chicos y grandes, casados y solteros en pequeñas chozas, sin noción alguna ó muy escasa de religión, de pudor, ni de honor, sin temor de las consecuencias de la incontinencia para las mugeres, sin goce alguno intelectual, reducido á los materiales, á satisfacer el hambre, la sed, el sueño y la unión de los dos sexos serían mayores sus exesos en ambos géneros.

novelada en la que la prolífica pluma de Vicente Calero (1817-1853) por medio de la fantasía y la imaginación llena los vacíos de conocimiento sobre aquello que no se alcanza; para, en una atmósfera de nostalgia y moraleja, reconstruir con candidez un mundo de héroes y villanos aprisionados en las coordenadas de los prístinos valores del siglo XIX:

¿Cuál de estos personajes obraba con más prudencia y cordura? no es difícil conocer ahora que el tiempo transcurrido permite juzgar con imparcialidad [...] Cocom [después de haber hecho la guerra] huyó miserablemente, y murió entre la vergüenza de una derrota, mientras Tutulxiu, sin más culpa que la de haberse entregado a la imperiosa necesidad, tenía a su favor la circunstancia de haber dado a sus subditos la tranquilidad, la paz, la religión con todos sus bienes, con todos sus consuelos y con todas sus halageñas y sublimes esperanzas.

Género ávido de lectores y aficionados al romanticismo, persiste hasta el presente; Antonio Mediz Bolio (1884-1957), Fernando Benítez (1912-) y Eugenio Aguirre². Paternalismo, nostalgia y valores de sus respectivas épocas, permean inherente y subrepticamente el desarrollo de sus argumentos.

La lectura de la obra de Stephens, dueño de una prosa ligera, imaginativa, llena de cierto colorido, deja de ver, y no hay que olvidarlo, lo que él era: un anticuario curioso, viajero

1. Vicente Calero, "Tutul Xiu y Cocom" en *El registro Yucateco*, tomo I, 1845, pp. 38-39

2. Cada uno de ellos a su manera: Médiz Bolio con su rescate de las expresiones literarias de los mayas; puede verse para ello el prólogo a *El Chilam Balam de Chumayel*, pero resulta verdaderamente empalagosos en su prólogo a Molina Solís. Benítez, en su trabajo periodístico no deja de ver en lo "indio" aquello que requiere la tutela de la piadosa, noble, progresista, virtuosa, benéfica ..., pero a su vez difícil, compleja, injusta, desigual, & sociedad desarrollada (Todos los adjetivos son míos; pero son los que encuentro que permean subrepticamente todo su escrito: *Ki, el drama de un pueblo y de una planta*): Eugenio Aguirre (*Gonzalo Guerrero*) en su historia novelada, o novela histórica -no veo la diferencia-, transmite la nostalgia por la grandiosidad evidente para las bien intencionadas mentes que deseen explorar en nuestras antigüedades.

indiscreto, platicador ameno; por lo que entre ésto y el pretender atribuirle méritos que en verdad no tuvo —arqueólogo o historiador— hay un gran abismo; así, para valorar la importancia de su obra no hay que olvidar que la difusión del trabajo de Stephens coincidió con una apremiante necesidad de la sociedad yucateca. En la actualidad su obra puede rescatarse por las cualidades señaladas; las que lo sitúan como un buen descriptonista de la sociedad del siglo XIX yucateco.

A la candidez de la literatura debe agregarse la inocencia del conocimiento por el conocimiento; sus pioneros constituirán más tarde los cimientos de la erudición, muchos años de estudio, trabajo y laboriosidad, conocimiento acumulado. Se repetía nuevamente el asombro: las obras materiales de lo que fuera una gran civilización cautivaron una vez más la atención de los hombres. Una prolífica labor editorial y de divulgación por parte de nacionales y extranjeros contribuiría en este sentido; de entre ellos destaca el famoso viajero Charles Esteban Brasseur de Bourbourg (1814-1874), de quien se dice que difundió las grandezas de las culturas aborígenes y quien fue el descubridor del manuscrito copia de la obra del padre Landa; el también viajero Jean Frederick Waldeck (1766-1875); en España la Real Academia de Historia editó las *Relaciones de Yucatán*, a Landa y a Ciudad Real, entre otros escritos de interés; el Ministerio de Fomento, Madrid, contribuyó con *Cartas de Indias*; debemos también citar a Désiré Charnay (1828-1909) y a aquéllos que acompañaron a la emperatriz Carlota en México, el austriaco Fed Aldherre y José Fernando Ramírez (1804-1871).

A la empresa editorial se suma una incipiente arqueología practicada por el padre Estanislao Carrillo (1837-1846), quien pisó terreno de lo que hoy constituyen la filología y la etnohistoria, y en quien ha de reconocerse, honor a quien honor merece, su prudencia. Estanislao Carrillo advirtió lo que más tarde, cobijado en el andamiaje de la científicidad, olvidó la investigación académica a propósito de lo inexplicable que resultan las ruinas arqueológicas: *¿Quién podrá poner límite a*

las conjeturas, a este laberinto, más complicado que el de Creta?¹.

Si de interpretación se trataba, mejor suerte corrió la filología con los trabajos de Juan Pío Pérez (1798-1859) y los del cura Crescencio Carrillo y Ancona (1837-1897), éste último con una amplia bibliografía.

Importa destacar que precisión, certidumbre, esclarecimiento al puntillo de los mínimos detalles generaron nuevamente, al finalizar el siglo, polémicas y argumentos demostrativos en las obras de los historiadores Eligio Ancona (1840-1909) y Juan Francisco Molina Solís (1850-1932). Ambos tuvieron, a mi juicio, como común denominador las mismas preocupaciones que asaltarón a Sierra O'Reilly cincuenta años antes y que cada uno a su manera, del laicismo (liberalismo) al catolicismo, recogieron e intentaron realizar; es decir, Solís y Ancona quisieron cumplir lo que Sierra dejó anunciado en el subtítulo de la edición que hizo de Cogolludo: *Historia de esta provincia, desde la conquista hasta la independencia. Escribiola Diego López de Cogolludo ... y la continua un Yucateco.*

1. Estanislao Carrillo, "Zayi", *El registro Yucateco*, tomo IV, p. 61

El siglo XX.

Bien observado, el siglo XIX puede considerarse, por mucho, un preámbulo en el desarrollo de las tendencias historiográficas del siglo XX. Si bien la producción bibliográfica experimentó en el transcurso de este siglo los beneficios de la especialización científica en las diversas disciplinas sociales e hizo un uso más intensivo y crítico de las técnicas y métodos que la investigación académica implementó; debe tenerse presente también que de la misma manera, compartió las preocupaciones sociales heredadas del siglo precedente; retomadas, éstas últimas, por los hombres de los regímenes revolucionarios y por la intelectualidad que vivió los grandes cambios del siglo XX.

Así, se deja ver un amplio desarrollo en los más diversos campos dedicados al estudio del hombre y la sociedad en la península yucateca; la ya citada *Bibliografía Maya* de Heliodoro Valle comprende un volumen de 404 páginas con aproximadamente 3,500 fichas; similar empresa presentó la *Enciclopedia Yucateense*¹. Hoy, en el ocaso del siglo XX, ante tan basto número de referencias y como hace ya casi un siglo lo hiciera para los *Historiadores de Yucatán* Gustavo Martínez Alomía (1864-1912), se deja sentir la necesidad de un buen estudio bibliográfico. E intencionalmente digo *bibliográfico*, y no *historiográfico*, porque así lo exige, en aras de la interdisciplinaridad y la multidisciplinaridad, la amplitud del tema y la de la producción literaria.

Mientras ello no se realice, resultan valiosas e invaluable las notas que a la bibliografía antropológica dedica Henri Favre en su trabajo dedicado al cambio y la continuidad cultural entre

1. Mireya Priego Arjona, "Bibliografía General Yucateense" en *Enciclopedia Yucateense*, tomo VIII, Edición oficial del Gobierno, 1944.

los mayas¹, el artículo de Alberto Ruz Lhuillier dedicado a las "Obras de divulgación sobre la cultura maya"², lo mismo que el análisis de las perspectivas que se vislumbran para las nuevas generaciones de investigadores elaborado por Nicholas Matthew Hellmuth en su artículo "Progresos y notas sobre la investigación etnohistórica de las tierras bajas mayas de los siglos XVI y XVII"³; sin embargo, éste tipo de trabajos son los menos, y más bien abundan otros intentos que, a mi juicio, no resisten una mínima crítica metodológica conforme a las exigencias de la disciplinas sociales contemporáneas; propagandista, y no crítico, de la expedición del viajero norteamericano Stephens, Víctor Von Hagen resulta ser un panegírico de aquél⁴; una **Bibliografía Antropológica de Yucatán** elaborada por Juan Ramón Bastarrachea adolece de comentarios a las obras que presenta, o respecto de las principales líneas de análisis, escuelas o tendencias que

1. Cf. Henri Favre, *op. cit.*

2. Apareció originalmente en **Antropología e Historia**, boletín del INAH, México, 3a época, num. 21, 1978, pp. 26-40, constituye la introducción a su volumen intitulado **El pueblo maya** editado por Salvat, México, 1986.

3. Apareció en la revista **América indígena**, 1972, 32 (1) pp. 179-298.

4. Con toda razón a Stephens se le ha llamado **el descubridor de la cultura maya, el descubridor de un mundo nuevo en el Nuevo Mundo**; ocupa un lugar prominente entre los viajeros, arqueólogos e historiadores por sus geniales intuiciones y por el descubrimiento de la vieja civilización americana que dormía entre la selva y cuya existencia permanecía ignorada para Europa y para muchos americanos, Víctor W. Von Hagen **En busca de los mayas**, "La historia de Stephens y Catherwood", México, Diana, 1a ed. 1979, p. 44, subrayado en el original; Stephens fue un viajero lo mismo que un divulgador, no cabe duda, éso es cierto; pero como deje advertido no fue arqueólogo, ni historiador; su trabajo deja entrever una afición de anticuario y costumbrista, excelente observador y prosista ameno. Juicios semejantes al expuesto por Hagen y que bien muestran el estado que guarda la historiografía se leen en las dos historias de la arqueología aparecidas en la revista **Antropológica**, escrito uno por Ernesto Vargas Pacheco y otro por Carlos Álvarez Asomoza.

pueden vislumbrarse a partir de dichos trabajos¹.

En el presente apartado me propongo señalar, a grandes rasgos, las líneas de análisis que de una manera u otra se pueden descubrir através de la lectura de algunos trabajos relativos a la cultura y a lo indígena en la península de Yucatán, e intentaré describir el estado que guarda la investigación social concerniente al tema.

Advertimos bien cuando se dejó señalado que por mucho debe considerarse al siglo XIX como un prólogo de lo que se desarrollaría en el siglo XX; pues ello es evidente tanto en las preocupaciones que despiertan el interés por el tema, como por las premisas inherentes que comparten los escritores del siglo XX con los de los siglos XIX y XVI. En principio, se puede destacar que la erudición continuó en ser, por mucho tiempo, el fiel reflejo de ambos postulados, tal como se puede observar en los trabajos de mayistas connotados como Héctor Pérez Martínez (1906-1948), France V. Sholes y Rubio Mañé, prolíficos editores y escrutadores hasta el puntillo de las *verdades históricas*². Inserto en esa tradición, Robert S. Chamberlain (1903-1961) ofrece lo que hasta la fecha es el más completo estudio sobre la conquista; una meritoria narrativa que recrea, literalmente, las hazañas de la conquista española, un trabajo quizá más apropiado para una pantalla cinematográfica, una literatura de la epopeya:

Es la conquista de Yucatán la menos comprendida posiblemente, entre las grandes aventuras españolas en el Nuevo Mundo. No fue el proceso espectacular y rápido como lo fue en México y Perú; fue largo, doloroso e interrumpido. La historia de la conquista de Yucatán se formó con los relatos de muchas campañas en un periodo de veinte años; no fue una sola campaña continua como las que derrumbaron los

1. Juan Ramón Bastarrachea. *Bibliografía Antropológica de Yucatán*, INAH, Centro Regional del Sureste, México.

2. Cf. los prólogos a las distintas publicaciones que hizo cada uno de los autores. Del tercero cabe destacar el que escribié a Diego López de Cogolludo, así como el que escribió a Robert S. Chamberlain.

imperios de los aztecas y de los incas [...]¹

Es a esos relatos que Chamberlain dedica su obra y conforme a lo cual teje su trama, ¿cómo, cuándo, dónde sucedieron las acciones? ¿quiénes participaron?, son las preguntas inmediatas a las que Chamberlain se aboca. Al darles respuestas de la forma como Chamberlain lo hace, será necesario rescatar de su relato las cuestiones teórico-socioculturales inherentes a su pensamiento y que trascienden el discurso, las premisas apriorísticas, conceptos y formas de ver la vida (las cosas, el presente, el pasado, el conocimiento) que por obvias no se requieren explicar y que, como dejé señalado, constituyen los marcos referenciales desde los cuales, para cada grupo humano en general, se hace inteligible el mundo, su mundo.

Conforme a mi interés, la cultura y su transformaciones, cabe preguntarse ¿Cómo vieron éstos investigadores la cultura de los pueblos indígenas de la península? De la lectura de sus obras se desprende lo siguiente: no les resultó difícil imaginarlos en los ambiguos contornos de las generalidades en boga heredadas del siglo XIX:

[...] Yucatán no era un emporio de riqueza, y aunque su pueblo maya era de gran cultura, no estaba en todo su apogeo cuando llegaron los españoles, como si lo estaban los aztecas en México y los incas en el Perú, o como los chibchas en Colombia. Los mayas habían declinado de la encumbrada cima de sus anteriores proezas ².

Como se observa, persistió la idea de la gran cultura que debió existir y la de la decadencia en que se hallaban cuando llegaron los españoles en el siglo XVI, las cuales ya he identificado en los escritores del citado siglo.

Sin embargo, lo que hoy constituye para nosotros conceptos trascendentales, que exigen un gran esfuerzo intelectual, en

1. Robert S. Chamberlain, *Conquista y colonización de Yucatán*, p. 5

2. *Loc. cit.*

Chamberlain los hallamos como lugares comunes que no requieren, por obvios, mayor preocupación; tal ambigüedad en el uso de los conceptos hace de las explicaciones de los procesos sociales, generalizaciones más o menos obvias, coherentes, encerradas en la lógica del sentido común; así, Chamberlain afirma:

El mayor obstáculo para los franciscanos fue, por supuesto la antigua cultura maya. La religión y costumbre, que tenían antigüedad de siglos en estos indígenas [...] Muchos elementos del antiguo culto y aun la abierta idolatría desafiaron al desarraigo, especialmente en regiones distantes y condujeron a graves problemas políticos, así como también religiosos¹

De una forma u otra, el academicismo manifiesta una pretendida inmunidad ante los compromisos sociales del grupo con el que tiene afinidades; pero no es posible dejar de ver en los lugares comunes una forma encubierta de las preocupaciones que a la sociedad occidental en general y a la sociedad yucateca en particular les legó el siglo XIX: las comunidades indígenas.

En oposición a aquella alergia, el problema indígena, lo indígena, fueron tema deliberadamente declarados trascendentales para la sociedad yucateca por escritores como Rafael Zayaz Enríquez (1848-1932) *El estado de Yucatán, su pasado, su presente y su porvenir* (Nueva York, 1908) y Oswaldo Baqueiro Anduze (1902-1945). Este último intentó ofrecer un análisis sociolingüístico en que pretendió explicar porqué el indio vivía en ese entonces en la condición social en la que se le observaba, y concluye:

[...] Con lo expuesto creemos haber demostrado inequívocamente [...] los caracteres prelógicos de la cultura indígena y cómo la lengua maya es el factor casi único que mantiene al indio en sus inquietantes concepciones de los fenómenos todos a que asiste. Ella es el cauce por el que corren en angustiosa rutina sus ideas, constantes, sin la más insignificante desviación hoy² casi al igual que en el primer día de la conquista

1. *Ibid.*, p. 330, subrayado mío.

2. Oswaldo Baqueiro Anduze, *La maya y el problema de la cultura indígena*, Talleres gráficos del sureste, Mérida, 1937, p. 71.

Para Baqueiro Anduze, entre la lengua y la cultura existe una consubstanciación manifiesta en el pensamiento y la conducta¹. Ciertamente que la relación entre los mencionados elementos constituye un objeto de investigación entre los lingüistas y que, 55 años después de Anduze, lejos estamos de tener una respuesta definitiva a los problemas que entre estos elementos se presentan. Sin embargo, y pese a que del texto puede inferirse cierta respuesta, la falta de claridad en el concepto cultura vuelve a hacerse sentir. Ello me lleva nuevamente a insistir en que los análisis de las transformaciones que experimentó aquel ente o concepto sobre el que más o menos todos tenemos alguna idea respecto de que se trata, no tienen posibilidades de ofrecer una explicación libre de vaguedades.

Lamentablemente, esto que se observa en la historiografía será una y otra vez pasado por alto en las otras disciplinas afines a nuestro objeto de estudio. De entre éstas, destaca la arqueología por el auge que experimentó desde principios del presente siglo, por las técnicas implementadas, los equipos de investigación abocados al área y por los resultados que se obtuvieron; sin embargo, no fue menos significativo como causa del auge arqueológico que, como en el siglo XVI cuando llegaron los españoles, los restos arqueológicos continuaron fascinando a quienes los observaban.

Hoy, en la última década del siglo XX, la obra de Silvanus G. Morley (1883-1948) constituye un hito en el estudio de *La*

1. *Ibid.*, p. 58: [...] Ya hemos explicado esa consubstanciación de la cultura y el lenguaje, no lo desdénéis porque ello nos permitirá ver claro el fenómeno en virtud del cual las enseñanzas cristianisantes hechas invariablemente en lengua maya, se estilizan de tal modo en la concepción indiana al punto que no puede hablarse de la obra de la iglesia católica como de una empresa que logró una transformación del espíritu y de la mentalidad del indio.

*civilización maya*¹. Aunque algunas de las anotaciones de Morley han sido rechazadas entre los investigadores, la coherencia que encierra la lógica de sus argumentos es, a mi juicio, el elemento común que consiente o subrepticamente identifica a muchos de los planteamientos sostenidos en propuestas más actuales².

Morley procedió, de entrada, en señalar las pruebas testimoniales a partir de las cuales reconstruiría la *civilización maya*:

Para describir el aspecto y características físicas de los antiguos mayas, disponemos de cuatro grupos de pruebas: 1) los descendientes modernos de los antiguos mayas, especialmente en la mitad norte de la península de Yucatán; 2) las representaciones de los antiguos mayas, según su arte pictórico, 3) escasas descripciones contemporáneas, hechas por escritores españoles del siglo XVI y 4) una cantidad relativamente pequeña de restos humanos, recogidos de las excavaciones. De estas fuentes la primera es la más importante. Muchos de los mayas modernos de Yucatán, se asemejan de tal manera a las figuras que aparecen en los monumentos y en las pinturas, que bien podrían haber servido de modelos para ejecutarlos.³

Si bien Morley señala que estas pruebas constituyen los elementos de los que inferirá los aspectos y características físicas de los antiguos mayas, estas pruebas también fueron utilizadas para la reconstrucción de los aspectos sociales; acto

1. Silvanus Griswold Morley. *La civilización maya*, revisada por George W. Brainerd, FCE, México, 1972, 572 pp. respecto de esta edición Alberto Ruz Lhuillier, art. cit., p. 27, advierte: [...] cuando [Morley] escribió su obra, sus ideas fundamentales sobre el desarrollo de los mayas habían sido de hecho invalidadas por el resultado de las investigaciones que realizaba, bajo su dirección, un grupo de destacados arqueólogos de la Carnegie Institution of Washington. Por tal razón, después de su muerte se publicó en los Estados Unidos una versión de *The Ancient Maya* revisada por George Brainerd, en que se eliminaron todos los conceptos de Morley sobre la historia maya, de hecho toda su aportación personal al tema. Puesto que yo consulte esta versión, tengase presente.

2. El mismo Ruz Lhuillier dice al respecto El cuadro que presenta Morley de la cultura maya es mas o menos completo y sigue siendo aceptable, art. cit., pp. 26-27.

3. Silvanus G. Morley, *op. cit.*, pp. 35-36

que despierta dudas respecto de su validez; por ejemplo, al intentar explicar la base o sustento de la organización social que debió existir durante el periodo que el denomina la época clásica, hace una inferencia a partir de lo que se vivió en el siglo XIX :

Durante la guerra de castas en el siglo XIX, los campesinos mayas simplemente marchaban a las áreas de la selva del sur, cuando se trataba de establecer un control militar. El fuerte control sacerdotal de la Época Clásica, que tuvo sus frutos en los magníficos centros Puuc, no puede haber sido de naturaleza económica. La religión maya, tan rica y tan sólidamente integrada, debe haber suministrado la fuerza necesaria para la gran cantidad de trabajo voluntario que se requería.¹

Ciertamente no se trata en forma absoluta de negar el valor de cada uno de los elementos especificados por Morley; pero ellos deben ser tomados con mucho cuidado. En lo particular se advierte que, si bien es cierto pueden rastrearse antecedentes prehispánicos en algunos patrones de conducta social, éstos en la actualidad no corresponden directamente a actos sociales prehispánicos, ya que la cultura no fue inmune a los cambios sociales a que se vio sometido el pueblo en el que se dice que han perdurado. Respecto de las inferencias arqueológicas, debe decirse que la mayoría de las veces no dejan de ser muy discutibles; finalmente, los escritos del siglo XVI no pueden rescatarse acríticamente. Tomadas en su conjunto, las bases argumentativas de Morley dan la impresión de que Morley no observa diferencias, o parte del supuesto de que no las hay, entre las sociedades que vivieron en la península durante el largo periodo de 8 siglos. Así, una vez que a la cerámica le ha atribuido un alto valor testimonial para dar cuenta de los hechos sociales², Morley nos dice:

Los españoles causaron menos cambios en la cerámica

1. *Ibid.*, p. 291

2. *Ibid.*, p. 383: De todos los restos sociales imperecederos que el hombre ha dejado tras de sí de sus anteriores culturas, es la cerámica la que ofrece la medida más exacta de sus progresos y es además el mejor índice de continuidad cultural.

de Yucatán que los toltecas. Ni se introdujo el esmalte, ni la rueda de alfarero sustituyó al K'abal. Las formas de las vasijas también han permanecido asombrosamente constantes, lo que tal vez pueda ser un reflejo de los poquísimos cambios que se han registrado en la vida del pueblo maya en general. El lapso que abarca de 1350 a 1950 ha sido tal vez el más conservador en la historia de la cerámica de Yucatán. Desde la época de la conquista tolteca, esta región, de lo más progresista en el Nuevo Mundo, se ha transformado en una región de atraso cultural.¹

Nuevamente, uno se encuentra frente a una propuesta explicativa lógica, coherentemente armada, conforme —o al menos con esa pretensión— a los cánones de una disciplina social, la arqueología: la interpretación de los vestigios dejados por el hombre. Cuánta razón tenía, un siglo antes que Morley, el padre Estanislao Carrillo: para interpretar, para imaginar posibles explicaciones no hay límite ... salvo, claro está, obvio, la cordura. Veamos explícitos esos lugares comunes que conforme a Morley no era necesario decir nada porque ahí estaban.

De la lectura de la obra de Morley, se distingue que para éste, la cultura esta constituida por todas aquellas manifestaciones sociales que los grupos humanos producen: la religión, el arte, la cerámica, los tejidos, la arquitectura, su escritura, su sistema numérico, etc., se trata, en suma, de elementos individuales, actos sociales agregados que conforman el haber cultural; es decir, la cultura es vista de forma semejante a como en el siglo XVI la trataron los franciscanos.

Este atomismo de lo que constituye la cultura lleva a Morley a sostener una continuidad cultural observada en la persistencia de algunos de esos elementos, lo que se explica sobre todo por la fuerza de la costumbre y el arraigo que tienen entre la población. Se olvida este enfoque, de las presiones a que se vieron sometidos cada uno de esos elementos, así como del sentido que esa supuesta permanencia significó para el proceso durante el cual se dio la incorporación de la sociedad indígena a la

1. *Ibid.* p. 396. Subrayado mío.

sociedad colonial; se olvida que un elemento aislado no es garantía de continuidad cultural.

De la misma forma, este atomismo lo lleva a rechazar aquellas manifestaciones de la cultura que no cuadran en la lógica del observador. Tal es el caso, por ejemplo, de la opinión que sobre el *Chilam Balam* expresa Morley:

[...]No hay que olvidar, sin embargo, que todos estos relatos provienen de una misma fuente; son la historia de los mayas de Yucatán vista por ellos mismos. Hay pruebas en ellos de una mutilación considerable, lograda mediante la errónea colocación del orden de los sucesos y de una frecuente reducción de la escala de tiempo para hacer contemporáneos sucesos subsecuentes [...]

Olvida Morley que existe la posibilidad de que, precisamente lo que para él es una errónea colocación del orden y una reducción de la escala del tiempo, para quienes los escribieron, la disposición de los hechos y demás características formales del escrito, estaban lógica y correctamente aprehendidos en la memoria conforme a como lo acostumbraban hacerlo, conforme a su mentalidad.

La forma de concebir la cultura por parte de Morley, lo lleva a ofrecer un catálogo de lo que hasta ese entonces se aceptaba como perteneciente a la cultura maya². Ocho años más tarde, en 1954, John Eric Thompson (1898-1975) ofrece a sus lectores los resultados de sus indagaciones; aunque algunas de las respuestas a ciertos problemas relativos a los mayas son

1. *Ibid.*, p. 101

2. Ruz Lhuillier, art. cit., pp. 26-27, lo sintetiza de la siguiente manera: Morley describe el medio natural, los caracteres físicos y psicológicos de la población, sus lenguas, sus actividades cotidianas, su forma de vestirse, sus realizaciones en el orden material (arquitectura, escultura, pintura y artes menores como la cerámica), sus hazañas intelectuales (escritura, matemática, astronomía, calendario), sus creencias y prácticas religiosas y la supervivencia de muchas de ellas en las costumbres de los mayas del presente siglo, los aspectos principales de su organización social, política y sacerdotal.

diferentes a las que propusiera Morley, Thompson comparte con aquél sus lugares comunes. Dice, por ejemplo:

El funcionamiento de las poblaciones actuales se parece mucho, de hecho al que hemos supuesto para las viejas ciudades maya [...] y agregal Las ceremonias religiosas han cambiado; algunos productos que se venden en el mercado pueden provenir de Nueva Jersey o de Ohio. Y aunque puede ser que en el cine local se anuncie una película de Brigitte Bardot, o que en alguna esquina un altoparlante vuelva chillones los suaves ritmos de la marimba. Sin embargo, **en el fondo nada ha cambiado.** Una de las benditas cosas que la **arqueología nos revela es el continuum en los hechos fundamentales de la vida.**¹

Para ello, Thompson corrobora sus juicios con los trabajos de otras disciplinas sociales:

Varios son los antropólogos sociales que, en los últimos años han venido estudiando a los grupos mayas actuales del estado de Chiapas. Y no son pocos los que opinan que el sistema político del Periodo Clásico es antecesor directo del que se observa en las comunidades mayas de hoy en día [...]²

Fue precisamente de la sociología y la antropología de donde surgiéron los intentos por dotar al análisis social de una conceptualización más elaborada, más rigurosa, por hacer una disciplina social más académica. De entre esos intentos, sin lugar a dudas, uno que también se ha convertido en un hito es el que se debe al sociólogo Robert Redfield.

Si bien es cierto que la nueva generación de investigadores sociales, a diferencia de los costumbristas del siglo pasado, procuró aprehender su objeto de estudio conforme a métodos y técnicas intelectualmente más elaboradas y críticas, su talón de Aquiles continuó siendo, para la gran mayoría, los enfoques apreciativos bajo los que construyeron sus explicaciones; no siempre teorías intencionales y deliberadamente elaboradas, antes bien, los *lugares comunes* del grupo social al que pertenecían, el marco referencial obvio desde el que a ellos mismos se explicaban

1. John Eric Thompson, *Grandeza y Decadencia de los Mayas*, 3a reimpresión, FCE, México, 1990, p. 92. Subrayado mío.

2. *Ibid.*, p. 116

lo que observaban.

Redfield procuró hacer explícitos sus conceptos y sus objetivos más inmediatos. Así, respecto de los grupos humanos que cree pueden distinguirse, apunta:

Hasta el punto en que cualquier agregado humano definido se caracteriza por las relaciones sociales, es una sociedad; hasta el punto en que se caracteriza por entendimientos convencionales, muestra una cultura; y hasta donde puede decirse que ocupa un territorio, es una comunidad.¹

De la misma forma, Redfield hace explícitos sus objetivos: le interesa explicar el cambio que experimentan esos entendimientos convencionales (cultura) en las distintas comunidades (tipo peculiar de sociedad) de la sociedad de la península de Yucatán².

Al introducir Redfield el concepto *comunidad*, Redfield tiene el mérito de integrar a todas las pequeñas unidades sociales distinguibles en el área, en un sólo cuerpo social; hasta cierto punto, como veremos, rompe con la idea de los alternos, los otros; idea que fue puesta en práctica desde los inicios de la colonia por los españoles: *República de Indios*, *República de Españoles*.

Para Redfield, la sociedad Yucateca es el producto de la conquista y de la colonia, una adición y sustracción de los elementos de las culturas participantes que conformaron una realidad distinta de las que le dieron origen, y cuyo proceso lo experimentaron en distinto grado las diversas comunidades que

1. Robert Redfield, *Yucatán una cultura en transición*, p. 34

2. El principal propósito de esta investigación [dice Redfield] es, por consiguiente, el definir las diferencias que se dan en la naturaleza de la sociedad homogénea aislada, por una parte, y de la sociedad heterogénea móvil, por la otra, en la medida que estas clases de sociedades se encuentran representadas en Yucatán. *Ibid.*, p. 36, Redfiel explica en las pp. inmediatas anteriores lo que entiende por cada una de las sociedades que menciona.

experimentaron en distinto grado las diversas comunidades que pueden distinguirse¹. De éstas, Mérida, único centro importante cultural y político, constituye un único foco para todo cambio cultural en el área². Redfield observa:

[... Mérida] se distingue entre las comunidades de Yucatán por ser el lugar en que la vieja cultura ha sufrido el mayor grado de desorganización y donde se muestran más evidentes los **nuevos modos de vida** tomados en préstamo de otras sociedades urbanas o desarrollados bajo el estímulo de sus propias condiciones urbanas.³

Se entiende, pues, que es porque Mérida tiene una relación más estrecha o más grande, no queda claro, con otros focos de desarrollo, junto con su propia condición urbana, que en esta comunidad es donde más se desarrolló el proceso social que la asimila a lo que el autor considera los *nuevos modos de vida*. En el extremo opuesto, Redfield advierte:

El aislamiento de Quintana Roo ha favorecido la retención de los **modos de vida de los siglos XVI y XVII** incluyendo en éstos tantos elementos que los misioneros enseñaron a los nativos como los de la práctica indígena que los misioneros no pudieron destruir o de los que no tuvieron noticia.⁴

Entre ambos tipos de comunidad están aquéllas que expresan una transición, una *mezcla gradual* a distinta distancia de ambos extremos⁵.

1. *Ibid.*, pp. 124-125.

2. *Ibid.*, p. 29

3. *Ibid.*, p. 56. Subrayado mío.

4. *Ibid.*, p. 133. Subrayado mío.

5. De todo lo dicho se desprenderá que en Dzitas se encuentran y se mezclan dos mundos en tal forma que no hay linde entre ellos sino más bien una **transición** y una **mezcla gradual**: el mundo de los pueblecitos y de las comunidades más pequeñas que están afuera de las haciendas o monte adentro, mundo representado en Dzitas por los milperos, que sólo son milperos y que viven principalmente en los pequeños jacales en la periferia de la población; y el mundo de Mérida, mantenido en cierto grado por las familias más móviles y educadas, aventajadas económicamente, que viven principalmente en el centro de la población y mantienen

Sin mucho trabajo, estos argumentos dejan entrever afinidades con los que en el siglo XVI expusieron los franciscanos y en el XIX los costumbristas y etópicos: el aislamiento del indio, su falta de contacto con la civilización, explican su atraso, su arcaísmo. Por más que Redfield pretende escapar, mediante su conceptualización, la sociedad de la que proviene le hace concebir a los entendimientos convencionales, a la vida mental, a las costumbres de un grupo, a sus modos de vida, en suma, a la cultura, inserta en un proceso de desarrollo que ha ido de lo más arcaico o primitivo, a lo más moderno y actual; de tal forma que el cambio cultural se refiere a la metamorfosis que un grupo experimenta en el tránsito de uno a otro estadio de desarrollo, al mismo tiempo que existe la posibilidad de supervivencias:

Los elementos indios que caracterizan la forma de vida no sólo de los pueblos pequeños, sino también de la población urbana, son -y esta cosa llama la atención en extremo- las técnicas agrícolas y culinarias que giran alrededor del maíz y los frijoles. Constituyen otros elementos indios ciertos objetos y técnicas para los cuales debe suponerse no se ofrecieron substitutos españoles mejores: las sandalias, el huipil, las hamacas, las vasijas, los molinillos y las vasijas para el chocolate y las casas de techo de palma.¹

Así, mientras al análisis de Redfield, su aparato conceptual lo provee de una mayor consistencia; por otro lado, al pasar por alto que el marco referencial subyacente a éste es una elaboración mental, cuando no una mera apreciación personal, particular del investigador, sus argumentos quedan aprisionados en las falacias que le confiere la falta de elaborar su propuesta de marco teórico explícita, analítica y críticamente; su análisis queda aprisionado en la coherencia y lógica de que lo ha proveído mentalmente la sociedad a la que pertenece.

Quizá por ello mismo, y dado el redoblado interés por el
...Continued...

relaciones con las otras villas y con la ciudad. *Ibid.*, p. 66.
Subrayado mio.

1. *Ibid.*, p. 120, subrayado mio.

indio que manifestaron los regimenes pos-revolucionarios, la propuesta de Redfield fue retomada por los estudiosos mexicanos de la sociedad. Ejemplo evidente es el caso de la ya citada *Enciclopedia Yucatesca*, en que se da inicio a una gran producción monográfica sobre distintos aspectos de la vida social de los grupos indígenas: la familia, ritos y costumbres, la mujer indígena, patrones de poblamiento, la comunidad, el matrimonio, etc.. Destaca de entre los seguidores de Redfield, Alfonso Villa Rojas, discípulo y hechura de su maestro. Villa Rojas ha escrito un extenso número de monografías sobre distintos aspectos de la vida en la península, e insiste en que estas comunidades contemporáneas reflejan en gran medida la sociedad indígena del siglo XVI, por lo que pueden ser la llave para conocer, para entender, cómo funcionaban éstas últimas.

Sería años más tarde cuando de la antropología surgió la crítica a esta forma de analizar-ver lo indígena, su cultura y sus transformaciones:

La etnología clásica ha considerado a los indios como herederos directos de la cultura prehispánica y de las grandes civilizaciones en que floreció. Se dedicó a discernir las permanencias bajo el barniz más o menos grueso de la aculturación. Se dedicó a mostrar supervivencias y continuidades, sin estar siempre en guardia frente a lo que podía tener de engañosas. Así contribuyó a revestir a la cultura indígena con la eminente dignidad del pasado y a darle un prestigio histórico que ciertamente no tiene. Pues la cultura indígena no es la cultura prehispánica y de elementos hispánicos.¹

Henry Favre, de quien he tomado la cita anterior, rescata la propuesta de Redfield respecto a ver la comunidad indígena como parte integrante de una sociedad más amplia. Al mismo tiempo, procura subsanar las deficiencias que advierte en la citada propuesta y ofrece una explicación con un nivel de análisis teórico más elevado, a saber:

Las comunidades indias y la sociedad global que las contiene, interactúan de tal manera que todo

1. Henry Favre. *op. cit.*, p. 387.

cambio que afecta a las primeras afecta a la segunda y a la inversa. [y agregal Es esto lo que nos llevará a estudiar también la sociedad global y las relaciones de esta sociedad con las comunidades indígenas, lo mismo que los cambios de la sociedad global y los cambios de sus relaciones con las comunidades indígenas ...]

Igualmente importa rescatar que el modo, el carácter y la forma como se establecen las relaciones entre las comunidades indígenas y la sociedad global que las contiene bajo su esfera de dominio, no apunta de manera directa, mucho menos automática, a una identificación, a una homogenización de las culturas que se dan en las comunidades con la cultura de la sociedad dominante que las contiene²; de tal manera que sostiene:

De hecho, la cultura indígena [en el siglo XX] es una nueva síntesis, radicalmente distinta, de las diversas fuentes en que se ha inspirado y de la que el proceso histórico es incapaz de dar cuenta por sí solo. Esta síntesis cultural se operó y se opera aún en nuestros días en el crisol de la dependencia, de la explotación y de la opresión. Representa un conjunto de automatismos originales que adaptan al individuo a la situación colonial. Pero al adaptarlo a esta situación, también lo enlaza en ella. Lo encierra en un universo artificial cada vez más desconectado de la realidad, en un mundo casi patológico por ser la caricatura cada vez más burda del mundo real. Lo hace así más dependiente y por ello más explotable. Lo enajena al grado de hacerlo participar de su propia opresión.³

Sin detenerme a discutir la reducida visión que Favre manifiesta respecto de la historia, deseo destacar que él rompe con una idea predominante desde el inicio de la colonia, es decir, con un *lugar común* sostenido en el siglo XVI y en buena parte de la antropología contemporánea; esto es, con la explicación de que son los *indios*, las *comunidades indígenas*, quienes por la fuerza de sus costumbres y tradiciones se han quedado *retrasadas* en el estado que guardaban cuando llegaron

1. Henry Favre, *op. cit.*, p. 22

2. Cf. la explicación y análisis de este hecho en el aspecto de las estructuras económicas y las formaciones socioeconómicas durante el colonialismo español en Enrique Semo, *Historia del Capitalismo en México*, pp. 17-19 y 92-99.

3. *Ibid.*, p. 369

los españoles, en la antigüedad. Favre echa por tierra el viejo mito de la continuidad cultural.

Con su propuesta, Favre redescubre que el problema indígena es una cuestión política y no sólo un mero objeto de indagaciones propio para los anticuarios, folkloristas y academicistas. Pese a ello, gran parte de la producción historiográfica persiste en desentenderse de éste hecho.

Ante ello, la historiografía pareciera querer ser inmune y se esfuerza con vital obsesión en depurar sus técnicas de investigación (con reconocidos resultados); su producción se concreta, la mayoría de las veces, a la elaboración de monografías sobre los más diversos temas relativos al pasado de la sociedad. Tal es el caso de González Cisero o León Portilla; la primera de los cuales es una muestra clara de la fuerza que aún tiene entre los historiadores la vieja idea que reza: ...[a la llegada de los españoles] en Yucatán sobrevivía un pasado culturalmente grandioso, que se reflejaba en las ruinas de sus construcciones y en la actitud de sus habitantes.¹

Por su parte, León Portilla se concreta a reconocer la razón que la crítica le hace respecto a que debe inquerirse con mayor énfasis la relación que existe entre la peculiar forma de concebir el tiempo entre los mayas y los hechos sociales, económicos y políticos de dicho pueblo².

1. González Cisero, *Perspectivas religiosas en Yucatán, 1517-1571*, "Yucatán, los franciscanos y el primer Obispo fray Francisco de Toral", El Colegio de México, 1978, p. 6

2. León Portilla, en la edición de 1986 a *Tiempo y Realidad en el pensamiento maya*, pp. 184-185, anota lo siguiente: Otro aspecto que subraya Romero, es la conveniencia de inquirir más acerca del carácter que tuvieron estas ideas sobre tiempo-espacio como "instrumento conceptual regulador y ordenador en la sociedad y naturaleza" ... Reconoce que ya aquí se ha atendido a las relaciones de tales ideas con las medidas de los ciclos agrícolas pero insiste en que hay que inquirir sobre los fundamentos sociales y económicos para explicar más adecuadamente el pensamiento

Que un elemento, como el mismo León Portilla advierte, fuera factor aglutinante de la cultura, director de la vida entera de los mayas, nos ofrece la posibilidad, una vez conocido, de repensar la historia, la vida y los hechos de ese mismo pueblo, en la forma como quizá ese pueblo los concibió¹. Más aún, nos ofrece la posibilidad de entender sus propias perspectivas y la razón de sus respuestas sociales ante lo cotidiano y aún ante lo extraño. Tal es la propuesta de Nancy Farrys:

La cuenta de los katunes registrada en los libros de Chilam Balam no es ahistórica de manera estricta ... por su estructura cíclica, son textos extremadamente desconcertantes para el historiador que espera con ellos establecer una cronología o relacionar los sucesos que contienen con cronologías arqueológicas ... Sin embargo, las invasiones que los mayas llamaban bajadas, aparecen todas mezcladas, porque el esquema según el cual están ordenados los sucesos no es cronológico sino lógico, según el katún al que corresponde. Además, referencias a las más recientes bajadas, la conquista española, se encuentran entremezcladas con los relatos prehispánicos, para confundir más aún al lector occidental ²

...Continued...

maya. A esto diré que, más que hablar de estructuras y superestructuras, pienso que lo social, lo económico y lo que concierne a pensamiento y creencia, son por igual integrantes del todo social; tal vez mejor, todo cultural. Los integrantes del ese todo que es la realidad plena, no existen aislados; recíprocamente están interrelacionados y se influyen. Admito que en este libro, por ser su objeto un aspecto del pensamiento, se ha puesto especial énfasis en él. No niego que las implicaciones con respecto de lo social y económico puedan ser objeto de más amplio análisis. Subrayado mío.

1. Miguel León Portilla, *op. cit.*, p. 107, dice: La vida entera de los mayas se presenta así orientada por un patrón cultural manifiesto en el conjunto de instituciones relacionadas esencialmente con el tema del tiempo. En función de él prospera el culto religioso y con éste la simbología, el arte, la propia manera de ciencia y en una palabra la vida y las acciones grandes y pequeñas de todos los días Portilla sigue en esto a John Eric Thompson, quien, en palabras de Ruz Luhlillier, tiene una visión marcadamente espiritualista (*art. cit.*, p. 37) y quien muy probablemente lo retoma de Morley y de Landa (v. *supra* p. 61, cita 1 y p. 29, nota 1)

2. Nancy Farrys, *art. cit.* p. 50 y 55.

Forma de plantear la reconstrucción del fenómeno cultural que abre nuevas posibilidades a la investigación historiográfica; lo que corrobora nuevamente el acerto de que no basta implementar técnicas y métodos más depurados; pues es necesario complementarlos con nuevos enfoques, menos condicionados por las fuerza de las perspectivas tradicionales, impuestas, como hemos visto, desde el siglo XVI. Reducido es el número de quienes ofrecen tales intentos; a los nombres de Piña Chan y Nancy Farrys se agrega el de la antropóloga Victoria Reifler Bricker, quien propone que los actos sociales de un pueblo hablan de la peculiar forma como las comunidades indígenas conciben la realidad y, en el caso de las tradiciones, los mitos y la leyendas, de la forma como conservan su memoria social y la exteriorizan¹; premisa que aplicada a muchos de los pintorescos cuadros que Ciudad Real dejó, y en general a la de todos los escritos que posean cierto carácter etnográfico, desde los del primer siglo de la colonia hasta los de la actualidad, permitirá construir nuevas propuestas explicativas sobre la sociedad indígena de a la llegada de los españoles.

Sin embargo, aunque Reifler logra un acerto metodológico en el análisis de la cultura indígena de la península de Yucatán, en ella aparece nuevamente la confusión sobre el explicar el porqué de esas permanencias y esas continuidades culturales que distingue:

[...] Añadidos deliberados del tipo que acabamos de mencionar [analogías entre hechos de ambas culturas] posiblemente hayan alentado a las comunidades nativas a transformar la Danza de la Conquista y la de Moros y Cristianos, en ritos generalizados acerca del conflicto étnico².

1. Victoria Reifler Bricker, *El cristo indígena, el rey nativo* "El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas", p. 25, dice: El rito del carnaval es un drama histórico, pero en el cual la historia acerca del conflicto étnico es tratada mediante símbolos. Lo importante en el conflicto étnico no es el orden de los acontecimientos históricos, sino el mensaje que trasmite su estructura.

2. *Ibid.*, p. 295

Reifler introduce el concepto de indigenización de elementos culturales hispanos¹ y el de sincretismo, aculturación significativa, y revitalización para dar cuenta de lo experimentado en uno de los elementos más importantes del fenómeno cultura: el mito, el folklore, la memoria social-historia. De hecho, Reifler Bricker dedica a estas categorías el último capítulo de su texto, es decir constituyen sus conclusiones;

En conclusión, la estructura de los mitos y rituales mayas referentes al conflicto étnico no pueden explicarse según el concepto cíclico del tiempo. La deformación temporal, que trata de los acontecimientos sucesivos como equivalentes e intercambiables desde el punto de vista estructural, es una consecuencia lógica del concepto maya del tiempo. El sincretismo constituye el mecanismo mediante el cual los sucesos de una tradición ajena son asimilados dentro del paradigma generalizado acerca del conflicto étnico. El nativismo inspirado en la tradición porfética refuerza la aportación maya a dicha síntesis. Puesto que la historia se repite a sí misma, todos los conflictos étnicos pueden reducirse a una estructura común que sirve de paradigma epistemológico para comprender nuevos conflictos étnicos cuando estos surgen, constituyen la teoría maya del conocimiento, su modelo metahistórico para interpretar acontecimientos que se repiten²

Si bien, con ello Victoria Reifler explica las relaciones que se dan entre las distintas categorías que, a su juicio, deben manejarse para dar cuenta de la cultura, ella deja de lado la pregunta que, a mi juicio es la fundamental: ¿por qué se dieron estos fenómenos de esa forma?, o en otras palabras, ¿cuáles fueron las condiciones que hicieron que las categorías en cuestión, operaran como sucedió?

La propuesta metodológica de Reifler Bricker es muy

1. Victoria Reifler, *op. cit.*, p. 290. LA CRUCIFIXION siempre ha ejercido una fascinación especial entre los mayas. Durante la primera parte del periodo colonial, antes de que los misioneros españoles hubiesen completado la evangelización de los indígenas, los nativos de Yucatán trataron de indigenizar la crucifixión combinándola con el sacrificio aborígen del corazón.

2. *Ibid.*, p. 337, subrayado mío

rescatable hasta donde nos ilustra cómo se dieron algunos procesos culturales, hasta donde indirectamente recuerda que las posibilidades de interiorización de la transformación cultural que conlleva el establecimiento de las relaciones sociales impuestas durante la colonia se dieron en la resolución de las tensiones y conflictos que experimentaron las dos culturas, y que la nativa fue, por tanto, un objeto dinámico en ese proceso:

... el sincretismo tenía un significado diferente para los mayas. Ellos sólo podían comprender la nueva religión en función de conceptos conocidos...¹

Pero también, esa misma propuesta metodológica, o mejor dicho, las limitaciones de ésta, me advierten que: el perfeccionamiento de las técnicas de investigación y el desarrollo de la metodología sólo podrán dar cuenta de los procesos sociales cuando la teoría del conocimiento histórico que las trasciende sea explícitamente elaborado de tal forma que posibilite la conciencia del compromiso social que tiene el discurso histórico que finalmente se elabore; es decir, cuando se reconozcan los límites, contradicciones, anacronismos y condicionantes de la cosmovisión desde la que se intenta interiorizar en la conciencia el mundo del que se trata. En este sentido y pese a lo que tanto se ha escrito poco se ha avanzado. A una distancia temporal mayor con el objeto de estudio en cuestión que la que tuvieron nuestros predecesores, la historia de los mayas y la de Yucatán, la historia de la cultura maya y sus transformaciones son aún vastos universos por explorar; cuyas empresas se encuentran obstaculizadas por convicciones y generalidades comunmente aceptadas, las trampas de la cotidianidad y lo obvio.

Para terminar estos apuntes, finalmente, no he querido dejar de hacer un comentario al texto: *Primer Foro de Cultura Contemporánea de la Frontera Sur*; aunque no es propiamente un trabajo académico, resulta una muestra muy rica de las opiniones,

1. *Ibid.*, p. 234

categorías, paradigmas y puntos de vista más comúnmente aceptados en nuestra sociedad contemporánea en torno a la cultura de la región y de la cultura en general; en suma, constituye una rica muestra de las premisas apriorísticas en voga sobre la cultura, su entorno, significado, importancia y perspectivas.

Representada en este volumen por un gran grupo interesado en las cuestiones culturales, la sociedad mexicana de fin de siglo emite sus opiniones; las características mismas de la factura del texto le confieren diversos grados de acierto en torno a lo que se dice en cada una de las exposiciones y bien pueden rescatarse algunas premisas dominantes en torno a la cuestión cultural.

La primera de estas premisas que permea el contenido de las exposiciones es el concepto mismo de cultura; su extensión permite hablar de un todo asistemático, con una clara tendencia a interesarse en lo más elaborado de algunas de las manifestaciones culturales, como actos sociales, o peor aún, como elementos de la cultura: las letras, el teatro, los tejidos, las artesanías y demás¹. Lo que los lleva a exigir que la cultura sea defendida, fortalecida y difundida.

Contra la desaparición de la cultura de la frontera sur, y muy en particular de la de la península de Yucatán, los expositores se lanzan a una cruzada por la cultura indígena²; una cultura adjetivizada como intrínsecamente valiosa, creativa,

1. La obra no deja de tener sus excepciones y sus aciertos, por ejemplo Francisco Ortiz Mendoza dice respecto a la cultura: *Al revisar diversas acepciones, nos percatamos de que la cultura no es un coto cerrado de especialistas, sino aquello que le sirve a la comunidad para su propia construcción social humana. Primer foro de ...* p. 190, v. igualmente pp. 57 y 73.

2. Que no se introduzcan elementos ajenos a las culturas locales o regionales que desvirtúan la riqueza expresiva del arte popular y lo convierten en mercancía folclorista para turistas. *Ibid.* p.

rica, digna de conservarse¹.

Bien se ve que si para unos el foro resultó un escaparate para lucirca, de ofrecer al público los logros de la política cultural del Estado², para éste último le ofreció la posibilidad de revisar, reelaborar y reconocer las ideologías que le hacen posible reproducir y justificar las relaciones sociales imperantes en aquella región, así como imponer una determinada concepción de los cambios que experimentan dichas relaciones sociales; lo que significa que le da la posibilidad de mantener la discusión en torno a la cultura en los términos de los históricos valores, retórica, de finales del siglo XX mediante una vilipendiada historia:

Desde que la República mexicana nació como un país con destino propio, los republicanos de 1810 contemplaron el camino que tenía que recorrer; aparecieron y conformaron entonces dentro de la conciencia nacional los ideales permanentes que han informado nuestra historia: alcanzar la independencia política y económica; abolir la esclavitud como única condición para mantener y ampliar las libertades democráticas; elaborar el nivel de vida del pueblo; evitar que la creación se subordine a los intereses ajenos; contribuir y desarrollar a la nación sobre sus propios antecedentes históricos, humanos culturales y geográficos y respetar la propiedad territorial de los pueblos indígenas³.

Con ello, la discusión en torno a los fenómenos culturales se mantiene en el nivel de análisis de las apariencias:

1. La adjetivización de la cultura se repite una y otra vez a lo largo del texto, ejemplo concreto de ello: *Los estados mexicanos que colindamos con centroamérica, mal llamados estados de la frontera sur, como herederos de una cultura prehispánica conocida como la mejor y más desarrollada ...* (*Ibid.*, p. 85, v. también p. 90)

2. Logramos, hicimos, desarrollamos, implementamos, pusimos en marcha, inauguramos, etc. son acciones que una y otra vez aparecen en las ponencias: *La experiencia de Tabasco en este renglón va siendo creadora; el funcionamiento de la red estatal de bibliotecas permite una mejor aproximación al fenómeno de la demanda de información y cultura entre la población ...*, *ibid.*, p. 190.

3. *Ibid.*, p. 256

El auge petrolero atrajo en la década reciente una población flotante de cerca de veinte mil personas; **mexicanos y aventureros** de diversas nacionalidades, que, **descaudados de todo patrón posible han lesionado seriamente la conducta social de nuestras ciudades, donde ya no imperan los valores de lo bueno y lo justo, sino que se anteponen el asalto del que tiene y del poder**¹

Argumentos como el anterior muestran que no se comprende la dinámica que mueve a la transformación de la cultura; que si ello se da, es como parte de los cambios que experimenta un macro sistema de relaciones sociales a nivel mundial, el neocolonialismo, que se interioriza diferencialmente en el seno de la sociedad mexicana y de sus diversas regiones; no se comprende que un enfoque así, es sólo una muy particular forma de vislumbrar la problemática social entre otras tantas posibles, producto ideológico del sistema de relaciones en cuestión; enfoque que mediante esta perspectivas provee a un cierto grupo que se designa campeón prodefensa de lo justo y lo bueno, de una forma lógica y coherente de percibir lo que él considera la destrucción de sus valores, sus actos sociales hasta entonces reconocidos y aceptados, de su mundo; de tal forma que, ante lo que considera inevitable, clamar:

!Por el amor de Dios! Recuperar nuestro verdadero rostro y fortalecer nuestra memoria, porque un pueblo sin memoria no tiene futuro.²

1. *Ibid.*, p. 255, subrayado mío.

2. *Ibid.*, p. 53.

A veces, al mirar en derredor, especialmente en las tardes calurosas en las que el aire se aglutinaba, el mundo visible, sus formas y habitantes y todas las cosas parecían asomar a la atmósfera como una profusión de icebergs calientes, y le parecía que, bajo la superficie del aire denso, todo continuaba: que las personas, los coches, los perros, los carteles de los cines, los árboles, hurtaban a sus ojos las nueve décimas partes de la realidad.

Salman Rushdie, *Los versos satánicos*.

EPILOGO.

Inicia esta historia.

Reconocidos los conceptos críticos, la trayectoria historiográfica impuesta al fenómeno de la cultura y sus transformaciones y, advertido de los problemas relativos al conocimiento que impone la naturaleza del objeto de estudio, sólo falta -quizá lo más difícil- elaborar un intento de propuesta de reconstrucción del pasado conforme a lo expuesto. Observo, después de las lecturas hasta aquí presentadas, que existe una gran cantidad de material factible de ser utilizada en una empresa de reconstrucción del pasado de la cultura indígena que contribuya, con enfoques alternativos a los tradicionales, por un lado, a quitar en algo el velo de misterio impuesto a la historia de los mayas y, por otro, a hacer más comprensibles los procesos sociales que tuvieron ingerencia en la resolución de la cultura, desde la de cualquier grupo en particular hasta la de un ente tan abstracto como lo es una Nación; comprensibles son ambas intenciones desde el momento en que se comprende que la cultura se realiza a través de actos sociales, que en el primero de los casos se trata de uno de ellos, el rescate del pasado desde una perspectiva en particular; y en el segundo, se trata de la historicidad misma de los actos sociales, las condiciones bajo las que existen y los procesos de cambio a que se ven sujetos.

El mar de posibilidades de investigación es tan amplio que, aun tomar sólo un aspecto de él, implica otro trabajo: en el presente, limitaré mi intento a esbozar, a manera de ejemplo, un aspecto particular de la historia del pueblo indígena en el siglo XVI a fin de advertir las posibilidades de profundizar en su estudio.

Las consideraciones teórico-conceptuales expuestas me llevan a advertir que el análisis histórico de los procesos culturales experimentados en la península de Yucatán durante el primer siglo

de la colonia, debe de tomar en cuenta la forma y el modo como se incorporaron los pueblos indígenas de la región a la esfera del colonialismo, así como a analizar la forma como se dio la interiorización de dicho proceso desde el nivel de las estructuras sociales hasta el de la realización de los hechos sociales en la vida cotidiana de los pueblos indígenas y sus manifestaciones culturales; lo que a su vez me hace destacar las peculiaridades que la empresa de conquista y el establecimiento colonial tuvieron en esta región del Nuevo Mundo: más de 20 años para asentar los establecimientos definitivos; pobreza de la tierra para con las expectativas de los conquistadores; escasa inmigración de españoles a la colonia; un pueblo belicoso dispuesto a morir o a abandonar sus lugares de residencia antes que someterse a las pretenciones de los españoles; finalmente, un escaso dominio territorial a partir de los contados centros de asentamiento de autoridad hispana frente a grandes extensiones territoriales al margen del control hispano.

Entendido que la colonia, aunque un acto de imposición, no fue un hecho que se resolviera de manera unilateral, debemos destacar el papel que cada una de las sociedades que en ella confluyeron jugó en dicho proceso. Parte de la historiografía contemporánea ha querido rescatar la participación que tuvieron las sociedades precolombinas en el proceso en cuestión; pero dicha participación, la gran mayoría de las veces, sólo ha sido vista desde la óptica de la sociedad dominante; pues aún ideas como la de la *visión de los vencidos*, interioriza, a través del lenguaje, la posición de la *cultura del conquistador*, sitúa a su objeto de estudio como a los *dominados*, perspectiva apriorista conforme al particular enfoque hispano: el conquistador - el conquistado.

Para prevenir apriorismos semejantes, creo que rescatar la incidencia que tuvieron las sociedades precolombinas en los procesos sociales de la segunda mitad del siglo XVI, implica analizar la forma y modo como dichas sociedades concibieron,

interpretaron, la presencia hispana en su territorio; para después, intentar explicar el peso que las culturas indígenas tuvieron en la dirección, forma y modo como se fueron resolviendo las tensiones que oponían a ambas sociedades, la española y la indígena.

En primer lugar, se trata de conocer la mentalidad prehispánica y, a partir de ello, intentar la posibilidad de entender el comportamiento de las sociedades nativas ante el español, ante lo español, para continuar con el intento de explicar la dirección y modalidades que adoptó dicho comportamiento hasta el límite que la incidencia de la presencia hispana y la capacidad de respuesta de la propia cultura indígena hizo posible que se resolviera en los términos originalmente nativos.

Sobre la capacidad de la sociedad indígena para entender la presencia hispana en Mesoamérica, Octavio Paz ha dicho al respecto:

Me falta por mencionar lo más grave y decisivo: la parálisis psicológica, el estupor que los inmovilizó ante los españoles. Su desconcierto fue la terrible consecuencia de su incapacidad para pensarlos. No podían pensarlos porque carecían de las categorías intelectuales e históricas en las que hubiese podido encajar el fenómeno de la aparición de unos seres venidos de no se sabía dónde. Para clasificarlos no tenían más remedio que utilizar la única categoría a su alcance para dar cuenta de lo desconocido: lo sagrado.¹

Si bien, Paz insiste en ver a todos los pueblos prehispánicos como a todos semejantes, posición sobre la que ya he expresado mis dudas, observemos que en su artículo no hay nada que lo autorice a afirmar lo que sostiene: los pueblos mesoamericanos sólo pudieron entender a los españoles como a dioses. Si he reproducido la opinión de Paz, es porque permite observar explícitamente un argumento que ha trascendido gran

1. Octavio Paz, "Reflexiones de un intruso" en *Vuelta*, enero de 1987, num. 122, pp. 26

parte de la historiografía pertinente; se trata del mito Quetzatcoatl-Cortés. Un mito que, observa López Austin, López de Gómara echo por tierra hace ya buen tiempo:

En cuanto a la vida de Quetzalcoatl, poco agrega [López de Gómara] a lo dicho por Motolinia: era hombre blanco, alto, ancha frente, ojos grandes, cabellos largos y negros y barba grande y redonda; predicó el regreso de su gente y los indios tomaron a los españoles por descendientes celestiales del viajero; aunque su conducta borró pronto la primera impresión."

Aunque se puede admitir que en un principio, los indígenas vieron en los españoles el regreso de su dios KUKULCAN, el desencanto que de esa idea experimentaron no permite explicar la forma como finalmente se fueron estableciendo las relaciones entre los indígenas y los españoles. La lógica que sigue Paz no permite responder, por ejemplo, a la pregunta de porqué los indígenas les hicieron la guerra a los españoles si aquéllos vieron en éstos a dioses o a enviados de los dioses. El historiador Eligio Ancona, quien también tocó de paso el problema y quien rescata de Cogolludo la información que proporciona, dice:

Un terror profundo se apoderó de todos los ánimos cuando se supo que en Cozumel, en el santuario más respetado de todo el país, un dios extranjero se había enseñoreado de todo el templo, sin que las deidades patrias osasen disputarle el lugar. Los isleños lejos de indignarse con este triunfo, lo consideraron como una prueba inequívoca del poder de la cruz, y no solo la conservaron en el altar donde la había hecho colocar Cortés, sino que la adoraron con tanta fé, como a sus antiguos dioses ..."

Sin embargo, ni en la obra de Ancona, ni en la historia, hay algo que permita corroborar, la certeza de su lógica: profanación de Cozumel-conmoción, terror en la península.

Robert S. Chamberlain, por su parte, quien sigue a Gonzalo Fernández de Oviedo para reconstruir su crónica, anota:

1. Alfredo López Austin, *op. cit.*, pp. 15-16

2. Eligio Ancona, *Historia de Yucatán*, p. 233, subrayado mío

[...]tal parece que la armada [de Montejo] navegó por la costa meridional de Cuba y a fines de septiembre [1527] ancló en Cozumel. Los mayas de Cozumel estaban en esta época bastante acostumbrados a los españoles, con quienes habían tenido contacto intermitentemente por casi una década. Cortés había pasado algún tiempo allí, en su ruta a Nueva España, en 1519, y después de ello otros navios españoles habían tocado la isla, que era cacicazgo maya independiente. Los nativos no habían sufrido, en la mayor parte, de manos de los españoles, y dirigidos por su cacique Naum Pat, **extendieron una bienvenida amigable a Montejo y su gente [...]**¹

¿Eso quiere decir que los indígenas concibieron rápidamente a los españoles como a seres iguales a ellos?, ¿o qué sus diferencias físicas les fueron indiferentes? ¿o qué no existió la idea de concebirllos como a dioses? Es claro que Chamberlain deja de lado gran cantidad de cuestionamientos que, dicho sea de paso, poco importa para la elaboración de una crónica de la epopeya hispana en la empresa de conquista.

Otra perspectiva, inicialmente muy distinta y muy sugerente, anota:

No fue así lo que hicieron los Dzules [españoles] cuando llegaron aquí. Ellos enseñaron el miedo; y vinieron a marchitar las flores. Para que su flor viviese, dañaron y sorbieron la flor de los otros²

Enfoque que más parece representativo de un grupo de descendientes del pueblo sometido que directamente de dicho pueblo, por lo que atribuirle a los mayas de cuando llegaron los españoles la carga semántica contenida en la metáfora es muy riesgoso hasta antes no se elabore un análisis de sus verdaderas posibilidades; de tal manera que, podemos decir, para intentar dar cuenta de cuál fue la impresión que los españoles causaron en los indígenas y cuál la conducta de éstos hacia aquéllos, solo será posible cuando más que *lógicamente*, la tratemos desde una perspectiva de lo que pudo haber sido la cultura indígena de a la llegada de los españoles. Así, ante la incertidumbre que inspira el problema y

1. Robert G. Chamberlain, *op. cit.*, p. 38, subrayado mío

2. *El Chilam Balam de Chumayel*, p. 26

ante las poéticas explicaciones que se ofrecen, prefiero aludir a la *incertidumbre* misma que más probablemente les causó a los indígenas la llegada de hombres tan distintos a los hasta entonces por ellos conocidos.

Que fueran vistos como hombres y no como dioses, lo sugiere el hecho de cómo ha de explicarse el que los naufragos españoles arrojados a las playas del mayab fueran sacrificados; el hecho de que dos de los sobrevivientes del naufragio de Valdivia, Jerónimo de Aguilar y Gonzalo Guerrero se incorporaran a la sociedad prehispánica -y no precisamente como seres sobrenaturales- y finalmente, el hecho ya referido de que los nativos les hicieran la guerra a los españoles.

Si *incertidumbre* causó en un principio tan *novedosos* visitantes, ésta pareciera que no fue tal que orillara a los pueblos indígenas a una *parálisis psicológica*. No acaso las sociedades indígenas fueron incorporadas a la esfera del colonialismo al margen, permeadas, sí, pero al fin y al cabo al margen de las discusiones sobre la naturaleza de las tierras recién descubiertas; negar la contraparte a la sociedad indígena, es negar su capacidad humana.

El español llegó a América y alteró la vida social indígena en Yucatán aún antes de que su presencia física fuera tangible en las tierras del mayab: malas señales, nefastos augurios, epidemias, disensiones civiles y una vez en ella: su deseo por *pacificar*. Contra esas alteraciones debía luchar el hombre de los pueblos nativos, y si su personificación fue el español, hombre o dios, más probablemente lo primero que lo segundo, contra él debió levantar las armas y dirigir sus ritos, aunque no tuviera clara la *categoría intelectual histórica* como debía pensarlos.

Podemos advertir que si Gonzalo Guerrero y Jerónimo de Aguilar no fueron admitidos como hombres, tampoco lo fueron como dioses; pero una tercer posibilidad, conocámosla o no, no niega el valor de lo propuesto, antes bien, lo enriquece, aunque ello

nos priva de una respuesta. Por el momento, quizá sea en la resistencia al dominio español en donde con mayor claridad podamos discernir la forma como los indígenas integraron al español en su mundo, en sus cosmogonías; y es que, como parte de una respuesta de conducta social observable en casi todos los pueblos de la península, la sociedad indígena no pudo oponerse a lo que no deseaba, más que en sus propios términos culturales, de tal forma que, se trata de averiguar cuáles fueron esos *términos culturales* para comprender porque el indígena respondió como lo hizo a la presencia hispana.

De las respuestas sociales que posiblemente los pueblos de Yucatán dieron a la presencia hispana, tenemos que existen grandes lagunas en la comprensión de la resistencia indígena hacia el español. Si de la resistencia bélica se trata, lejos estamos de contar con un cuadro completo del arte de la guerra entre los mayas de Yucatán de la primera mitad del siglo XVI; algo se ha señalado sobre el posible papel económico que quizá tuvo la guerra, sobre su naturaleza religiosa y política; pero nada se ha anotado en relación a su operabilidad y funcionalidad social en términos de las relaciones sociales a la que estaba integrada, ¿o es que la guerra sólo era algo accidental, fortuito, aleatorio? Quizá; pero también hay que recordar que según aparece de los testimonios hispanos, la guerra era un estado frecuente entre las distintas provincias o parcialidades que habitaban la península a la llegada de los españoles¹. Sin embargo, aunque existía ese frecuente estado bélico, Diego de Landa señala que los hombres escogidos para la actividad guerrera, en tiempos que no eran de guerra, tenían que

1. Véase al respecto las *Relaciones Histórico-geográficas de Yucatán*, por ejemplo, Alonso Rosado en la "Relación de Dzan, Panabchen y Muna" dice: 15. Hallamos a esta provincia dividida en muchas provincias y la más de ellas enemigas y contra las otras, y el común pelear que tenían era con arcos de madera y flechas de cañas y lanzas de madera, con sus púas y cabos de pedernal, y lo más iban desnudos o vestidos a su usanza con algunas rodela hechas de varas muy recias (vol. 1, p. 253)

sustentarse por sí mismos:

[...] Que a esos holcanes si no era en tiempo de guerra, no daban soldada, y cuando había guerra, los capitanes les daban cierta moneda, y poca, porque era de la suya, y si no bastaba, el pueblo ayudaba a ello [...]

por lo que bien parece, no existían cuerpos especializados formalmente establecidos y exclusivamente dedicados a la actividad militar. Las Relaciones de Yucatán en su gran mayoría observan que el servicio militar de los pueblos para con un señor, junto con el tributo, era parte del reconocimiento de señorío: tal como apunta en la "Relación de Motul", Martín de Palomar:

El señorío que estos caciques y señores tenían sobre sus vasallos era tenerlos sujetos a su mandato para cuanto querían, y ellos les obedecían y guardaban sumo respeto, proveyéndoles de cuanto habían menester en tiempo de paz, y ayudándoles con sus personas en la guerra que querían hacer, sin darles por ello premio ni paga. Y el tributo que les daban eran mantas de algodón, gallos, gallinas, maíz, miel y todas las demás cosas de mantenimiento y vestido [...]

Landa agrega que las guerra duraban poco tiempo porque el pueblo se encargaba directamente de la manutención de los guerreros³, lo que nuevamente refuerza lo apuntado sobre que estos pueblos belicosos hayan tenido un grupo social exclusivamente dedicado a las armas.

No sabemos con certeza cuáles eran las causas de la guerra entre las distintas provincias, o su función económica o religiosa; a lo primero se podría argumentar con Martín de Palomar que:

1. Diego de Landa, *op. cit.*, p. 59

2. Martín de Palomar, "Relación de Motul" en *Relaciones histórico geográficas ...*, vol. 1, p. 269

3. Diego de Landa, *op. cit.*, p. 59: El pueblo dábales también la comida, y esa la aderezaban las mujeres para ellos; la llevaban a cuestras por carecer de bestias y así les duraban poco la guerras. Subrayado mío

Tuvieron [los de Motul] guerras con algunos pueblos comarcanos sobre las tierras y salinas y malos tratamientos que hacían a sus vasallos¹

El mismo Martín de Palomar da a la actividad militar un cierto carácter de saqueo y otro tanto religioso. Del aspecto económico de la guerra, Melchor Pacheco dice que el objetivo de la guerra era cautivar hombres para la esclavitud², mientras de la *Relación* de Pedro García, algo se infiere sobre algunos móviles políticos³.

Sin embargo, es Juan de Urrutia quien deja entrever que la guerra no era una actividad fortuita, aleatoria, accidental; él apunta:

Estos [pueblos] eran sujetos a la dicha cabecera [Chancenote, provincia de los tase] y, como tales, obedecían a los señores de ella en todo y por todo, y en lo que estos indios sujetos servían era en acudir con gente de guerra a la dicha cabecera, para de allí hacer guerra a quien los señores querían, y la injuria que a los sujetos se les hacía por gente de otros pueblos, la cabecera y sujetos pretendían vengarla, como lo hacían, porque las guerras de entre ellos eran de ordinario en ciertos meses del año, que eran desde octubre hasta todo enero, porque en este tiempo no es tiempo de aguas, ni de entender en sementeras, y así gastaban en este tiempo en sus guerras y borracheras; también ayudaban los dichos sujetos a hacer la casa del señor, y se hallaban en sus consejos, teniendo voto y parecer en todas sus fiestas y borracheras.⁴

Marcas temporales que parece ser, eran profundamente significativas para la mentalidad indígena. Diego de Landa, por ejemplo, ya había señalado que de los dos capitanes de guerra que existían (Nacones) uno era elegido para hacer la fiesta del mes

1. *Relaciones histórico geográficas...*, vol. 1, pp. 270-271

2. *Ibid.*, Melchor Pacheco, "Relación de Hocaba", vol. 1, p. 133, 146

3. *Ibid.*, Pedro García, "Relación de Tabi y Chunhuhub", vol. 1, p. 161

4. *Ibid.*, Juan de Urrutia, "Relación de Chauac-ha, Chichimila y Chancenote", vol. 2, pp. 245-256

Pax (12 de mayo)¹ intimamente relacionada con la de Xul (octubre-noviembre) dedicada nada menos que a Kukulcán; de esta fiesta, Landa dice que se juntaban en Mani y ahí presentaban una un año y otra en el otro, o a las veces, cinco banderas de plumas [...] ² y que la fiesta de Pax era muy solemne y se hacía con la intención de alcanzar victoria sobre los enemigos.

En la relación de Valladolid aparece nuevamente una apreciación que deja entrever la sistematización, por llamarla de alguna forma, de la guerra:

En tiempo de su gentilidad llamábase este asiento de Valladolid Zaquiual [Zaciual], a imitación que en un cerro grande de piedra que en él había estaba un ídolo que los naturales adoraban que se llamaba Aczaquival [Ah-Zaciual], y de cuatro en cuatro años había cierta pelea entre los naturales unos contra otros, sobre quien llevaría una bandera que tenían de ordinario puesta y enarbolada en aquel cerro alto, en medio de él, y así por esto, corrupta la letra, llaman a esta villa de Valladolid los indios y aún los españoles Zaqui [Zaci] ³

Uno podría preguntarse si existe alguna relación entre las banderas de que habla Landa y estas otras; respuesta que se antoja afirmativa cuando se observa lo que Nancy Farris ha señalado en cuanto a la conducta social maya:

[...] los maya hicieron más que imponer un patron cíclico a sus memorias del pasado. El esquema cíclico también ofreció un modelo para las acciones humanas del presente. Es el caso, por ejemplo, de su sistema político basado, por lo menos en parte, sobre el principio de rotación. Tal sistema parece que funcionó durante la época posclásica y en la colonial en varios niveles de organización política. El poder se alternaba entre las parcialidades de los pueblos en un ciclo de cuatro años, entre los linajes de un pueblo o, en escala más grande, dentro de una provincia entera, se alternaba por katunes (20 años). Y aun hay indicios de que el poder se turnaba entre el partido de los Itzá y el partido de los Xiu, según la cuenta entera de los Katunes, es

1. Diego de Landa, *op. cit.*, pp. 59 y 93-95

2. *Ibid.*, pp. 109-110

3. "Relación de Valladolid" en *Relaciones histórico geográficas ...*, vol. 2, p. 28, corchetes en el original.

decir, cada 260 años.¹

Lo que lleva a uno a pensar nuevamente sobre la temporalidad marcada por Juan Urrutia, noviembre-enero, para las acciones bélicas; pues que mejor, en un pueblo agrícola, para la realización de un patrón cíclico social-político, que respetar el ciclo de la naturaleza (*porque este tiempo no es tiempo de aguas, ni de entender en sementeras*). Es igualmente sugerente el hecho de que el término con el que los maya designaban a la guerra, *katun*, es el mismo con el que designaban a uno de los ciclos con los que medían uno de sus periodos de tiempo; Landa señala al centro de la representación que hace de un doblez de *katunes*: *Llaman a esta cuenta en su lengua Vaz Lazon Katun que quiere decir la guerra de los Katunes*.²

Si bien, nos falta demasiado para comprender la función, importancia y operabilidad de la guerra entre los mayas, lo observado hasta aquí, nos sugiere ciertas acotaciones a la forma como los mayas podían responder y respondieron a los españoles no sólo en el plano militar; pues, conforme a la capacidad de respuesta de la sociedad indígena, agotada la posibilidad bélica, la resistencia indígena seguiría dándose en los términos culturales prehispánicos.

Así, por ejemplo, si los mayas no dedicaban más que determinados periodos anuales a la guerra, la presencia hispana y su empresa militar al no respetar los periodos vitales de la vida indígena, alteraron la cotidianidad de la vida indígena, máxime, si como observamos, dicho periodo tenía íntima relación con la producción de los bienes necesarios a la subsistencia y la guerra de los españoles provocó una alteración que llegó a socabar las bases materiales de los pueblos en cuestión.

1. Nancy Farry, art. cit., p. 53

2. Diego de Landa, op. cit., p. 116

Se tiene conocimiento de que una vez terminado el período de la guerra entre los mayas, estos retornaban a un cierto estado que si no podemos denominar de relaciones pacíficas, si podemos señalar que eran de no beligerancia durante el período de producción agrícola. No sabemos como se daban estos entendimientos, si eran tácitos o explícitos, cabe la posibilidad de que ellos fueran acordados, que quizá después de algún ritual o acto ceremonioso o de alianza como alguno de los que Landa señala. La duda adquiere un gran interés e importancia cuando se vislumbra la posibilidad de que los indios pensarán en términos semejantes para con los españoles cuando la empresa de conquista de éstos últimos; si eso fuere así, tendríamos la posibilidad, por ejemplo, de entender que cuando los indígenas deponían las armas ante los españoles -acto que estos últimos interpretaron como el reconocimiento a su vasallaje, la pacificación- lo hacían porque se trataba de un paso natural después de una beligerancia, el paso de un período de guerra a uno de relativa paz dedicado a la actividad agrícola; comprobar esta hipótesis implica corroborarla con la crónica de los hechos; crónica que tiene grandes lagunas por explicar; letárgicos períodos de inactividad hispana o indígena y convivencia medianamente establecida entre ambos; grandes períodos de tiempo incomprensibles desde la visión tradicional.

Bien cabe la posibilidad de que si en 1540-1542, después de un largo período de incursiones militares por parte de los españoles, más de diez años sin evidencias claras de victoria para ninguna de las partes, antes bien, con la cercana posibilidad de un nuevo abandono de la empresa de conquista, sólo el gran desgaste social que la presencia hispana había generado en los pueblos nativos permita explicar, con mayor certidumbre que la fuerza de las armas de los españoles, el establecimiento definitivo de los que así mismos se autodesignaron conquistadores. Establecimiento definitivo que no he querido nombrar conquista porque el agotamiento de las capacidad bélica indígena no significó su sojuzgamiento, la capacidad de respuesta social indígena tomó otra vertiente que los españoles nunca

comprendieron, la fuga de la poblacion a otras regiones. La historia registra una caída demográfica enorme y que sugiere que la escasa población que los españoles llegaron a sojuzgar fue un infimo porcentaje de la que habitaba a su llegada; lo cual, sumado al escaso control territorial que con gran dificultad lograron mantener, me hace cuestionar su autodesignación como conquistadores. Ya he dicho que los pueblos indígenas quedaron sumamente desgastados de la incursión militar hispana, y que la colonia que se estableció no tuvo alicientes para una expansión del modo como lo hizo en la Nueva España o el Perú, lo que sugiere que los pueblos indígenas tuvieron mayor posibilidad de resistir, que no necesariamente de sobrevivir, ni aún de escapar a la corriente de la historia colonial en Latinoamérica; pero todo ello, es parte de una historia que debo dejar por ahora; una historia que, como está visto, ya no se puede reducir a sólo reseñar quienes eran los dioses de los mayas, cuáles los ritos que guardaban, cuál la exactitud de los conocimientos que poseían, cómo hacían producir la tierra, cual era la forma de contar los días, meses y años, así como tampoco a hacernos la crónica de las distintas incursiones que llevaron a cabo los españoles para pacificar la península; una historia que requiere la reflexión, el análisis sobre lo ya conocido; una historia que, en suma, me recuerda que debe seguirse la sentencia del Chilam Balam que Mediz Bolio traduce así:

El que vaya a seguir adelante en la explicación de lo ahaves, explicados aquí, que vaya a estudiar para que entienda.

BIBLIOGRAFIA.

Acerato, Albino. "Historia política desde el descubrimiento europeo hasta 1920" en *Enciclopedia Yucatesca*, Tomo III.

Aldherre, Fed.. "Los indios de Yucatán" en *Boletín de la Sociedad de Geografía y Estadística de la República Mexicana*, México, 1869, 2ª época, t. 1, pp. 73-78 [escrito en 1865]

Aguirre, Eugenio. *Gonzalo Guerrero*, SEP, México, 1986 (Lecturas Mexicanas, 2ª serie, 66) 255 pp. [1ª ed. 1980, UNAM]

Ah Nakuk Pech. "Crónica de Chac Xu Lub Chen" en *Crónicas de la Conquista*, edición de Agustín Yañez, UNAM, 1950 (Biblioteca del Estudiante Universitario, 2) pp. 191-215. V. Hector Pérez Martínez.

Alvarez Asomoza, Carlos. "Arqueología y viajeros en el área maya" en *Antropológicas*, "Revista de difusión del Instituto de Investigaciones Antropológicas", UNAM, México, 1992, Nueva Época 1, pp. 52-58

Ancona, Eligio (1840-1909) *Historia de Yucatán*, "Desde la época más remota hasta nuestros días", Mérida, 1878-1880, 4 vols.

Baqueiro Anduze, Oswaldo (1902-1945) *La maya y el problema de la cultura indígena*, Talleres Gráficos del Sureste, Mérida, 1937, 95 pp.

Barbachano y Terrazos, Manuel (1806-1859) *Medallones viejos*, "Vida, usos y hábitos al mediar el siglo XIX", selección y prólogo de Victor M. Suárez, Edición de Artes y Letras (Colección Ventana Yucateca, 1) 1845, 80 pp.

Barrera Vázquez, Alfredo y Silvia Rendón *El Libro de los libros de Chilam Balam*, SEP, México, 1984 (Lecturas Mexicanas, 38), 211 pp. [1ª edición 1948, Biblioteca Americana, FCE]

Bastarrachea, Juan Ramón. *Organización Social y de Parentesco entre los mayas peninsulares*, México, 1970, Tesis de maestría en Antropología Social, ENAH, 132 h.

_____. *Bibliografía Antropológica de Yucatán*, INAH Centro Regional del Sureste, México, 1984, 572 pp.

_____. "El parentesco y sus implicaciones en la organización social de los mayas prehispánicos" en *Enciclopedia Yucatesca*, 1980. t. XI, pp. 7-34.

Benítez, Fernando (1912-) *Ki, el drama de un pueblo y de una planta*, SEP, México, 1985 (Lecturas Mexicanas, 78) 241 pp. [1ª ed. 1956, FCE, México]

Brainerd, George W.. véase Sylvanus Griswold Morley.

Calero, Vicente (1817-1853) "Gerónimo de Aguilar" en *El Registro Yucateco*, t. 1, p. 329; "Tutul Xiu y Cocom", t. II, p. 34; "Sucesos notables de Don Diego Santillán", p. 52; "Gonzalo Guerrero", p. 117; "Ruinas de Chichen, Las Monjas", p. 298; "La carta misteriosa", t. III, p. 41; "Juan Venturata", p. 159; ¿Cuál era la literatura de los Indios? Carta a D. Juan Pío Pérez, Mérida 13 de enero de 1846", p. 184; "Misterios de una almohada", p. 296; "Fr. Estanislao Carrillo", p. 360; "D. Juan de Vargas", p. 386.

Camara Barbachano, Fernando. *Colonización interna de Yucatán*, Instituto Yucateco de Antropología e Historia, México, 45 pp.

_____. "El mestizaje en México" en *Revista de la Universidad de Yucatán*, Mérida, 1976, julio-agosto.

Cardenas Valencia, Francisco (? s. XVII) *Relación Historial Eclesiástica de la Provincia de Yucatán*, con una nota bibliográfica por Federico Gómez Orozco, Antigua Librería Robredo, México, 1937, 135 pp. [escrita en 1639]

Carrillo, Estanislao (1798-1846) "Dos días en Noh Pat", *El Registro Yucateco*, tomo I, pp. 261-267; "Una ciudad murada", pp. 206-208; "Papeles sueltos del Padre Carrillo", Tomo IV: "La ciudad de Kabah", pp. 16-18; "Zayi", pp. 61-64; "Un fantasma", pp. 103-106; "Una calabera", pp. 159-160, "Exploración de un subterráneo", pp. 229-230; "Federico Waldeck", pp. 231-32; "Chichen, La casa de los animales", p. 308; "Gerónimo de Aguilar", pp. 309.

Carrillo y Ancona, Crescencio (1837-1897) *Estudio histórico sobre la raza indígena de Yucatán*, 2a ed., Imprenta Linotipia y Rayado "El Porvenir", Mérida, 1937, 49 pp. [1a ed. 1865, Veracruz]

_____. *Disertación sobre la historia de la lengua Maya o Yucateca*, Prol. de Francisco Cantón Rosado, 1937, 63 pp. [1a ed. 1872]

_____. V. Juan Pío Pérez, 1866-1877.

_____. *Historia antigua de Yucatán*, Gamboa Guzmán, Mérida, 1883, 670 pp.

_____. *El nombre de América y el de Yucatán*, Mérida, 1890.

_____. *El obispado de Yucatán*, Imp. R. R. Caballero, Mérida, 1892.

_____. *Geografía Maya*, 435-438 pp.

Cartas de Indias, ed. facsimil de la del Ministerio de Fomento, Madrid, 1877, por justo Zaragoza, Vicente Barrantes, Francisco González Vera, Marcos Jiménez de la Espada y José María Escudero de la Peña, SHCP-Porrúa, México, 1980, 196 pp.

Castillo, Gerónimo (1804-1866) *Diccionario Histórico, Biográfico y Monumental de Yucatán*, Tomo 1, A-E, Mérida, 1866.

_____. "El indio Yucateco. Carácter, costumbres y condición de los indios en el departamento de Yucatán" en *Registro Yucateco*,

t. I, 1845, pp. 291-297 [*Liceo*, México, 30 de diciembre de 1843]

Ciudad Real, Antonio de (1551-1617) *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, UNAM, México, 1976, t. 2, pp. [escrito entre 1586-1592]

_____. *Calepino Maya de Motul, atribuido a ...*, edición preparada por René Acuña, UNAM, México, 1984 (Filología, gramática y diccionarios, 2) 2 vols.

Clifford, Geertz. *La interpretación de las culturas*, GEDISA, México, 1987, pp. [1ª ed. 1973, Nueva York]

Chamberlain, Robert S. *Conquista y colonización de Yucatán, 1517-1550*, Trad. Alvaro Domínguez Peón, Revisado por J. Ignacio Rubio Mañé y Rafael Rodríguez C., Prólogo J. Ignacio Rubio Mañé, Porrúa, México D.F., CLXXVI+397 pp. [1ª ed. en inglés 1948]

Davies, Nigel. "La nueva arqueología, méritos y limitaciones" en *Vuelta*, vol. 11, no. 122, enero 1987, pp. 16-19.

Díaz, Juan. "Itinerario de la armada del Rey Católico a las Islas de Yucatán, en la India, en el año de 1518, en la que fue por Comandante y Capitan General Juan de Grijalva. Escrito para su Alteza por el Capellan Mayor de dicha Armada", traducido del italiano por García Icazbalceta en *Colección de Documentos para la Historia de México*, tomo I, pp. 17-39.

Farris, Nancy M. "Recordando el futuro, anticipando el pasado: tiempo histórico y tiempo cósmico entre los mayas de Yucatán" en *La memoria y el olvido*, INAH, México, 1985, pp. 61-74.

Favre, Henri. *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, "Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina", INI, 1984 (Serie de Antropología Social, 69) 402 pp. [1ª ed. en francés 1971, 1ª ed. en español Siglo XXI, México, 1973, 381 pp.]

Ferrer de Mendioclea, Gabriel (1904-1967) "Historia de la Historiografía" en *Enciclopedia Yucatesca*, tomo V, pp. 815-

Florescano, Enrique. "La reconstrucción histórica elaborada por la nobleza indígena y sus descendientes mestizos" en *La memoria y el olvido*, INAH, México, 1985, pp. 11-20.

García Bernal, María Cristina. *La sociedad de Yucatán, 1700-1750*, Escuela de Estudios Hispánicos de Sevilla, España 1972.

García Cubas, Antonio (1832-1912) véase Santiago Méndez Ibarra.

Garza, Mercedes de la. *El Hombre en el pensamiento religioso nahuatl y maya*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1978 (Serie Cuadernos, 14) 141 pp.

_____. *Libro del Chilam Balam de Chumayel*, traducción de Antonio Méndez Bolio, prólogo, introducción y notas de M. de la Garza, SEP, México (Cien de México) 1983, 191 pp.

_____. véase *Relaciones histórico-geográficas ...*

González Cicero, Stella Maria. *Perspectiva religiosa en Yucatán, 1517-1571*, "Yucatán, los franciscanos y el primer obispo fray Francisco de Toral", El Colegio de México, México, 1978 (Nueva Serie, 28) 254 pp.
Granado y Baeza, Bartolome (1742-1830) *Los indios de Yucatán*, "Sus virtudes, supersticiones, idioma y costumbres por informe rendido en 1813 al Obispo Estevez y Ugarte", edición de Ricardo Mimeza Castillo, Imp. Reforma 60, 1937. [véase el mismo en *El Registro Yucateco*, t. I, pp. 165-178]

Heliodoro Valle, Rafael. *Bibliografía Maya*, "sobretiro del Boletín de Antropología Americana, vols. I-V, Instituto Panamericano de Geografía e Historia (MCMXXX), México, 1937-42, 404 pp.

Hellmuth, Nicholas Matthew. "Progreso y notas sobre la investigación etnohistórica de las tierras bajas mayas de los siglos XVI y XIX" en *América indígena*, 1972, 32 (1), 179-244 pp.

Hernández, Juan José (?, s. XIX) "Costumbres de las indias de Yucatán", en *Registro Yucateco*, t. III, pp. 290-298.

_____. "El indio Yucateco" en *Registro Yucateco*, t. III, pp. 54, 430.

Institución Carnegie de Washington. *Informe Anual de la subsección de Historia Antigua de América*, reimpresso en español 51 pp. [publicado en diciembre de 1931]

Kaplan, David y Robert A Manners. *Introducción crítica a la teoría antropológica*, Nueva Imagen, México, 1985 [1a ed. Inglesa 1972] 341 pp.

Landa, Diego de (1524-1579) *Relación de las cosas de Yucatán*, Dante S. A., Mérida, Yucatán, 1983, 251 pp.

_____. *Relación de las cosas de Yucatán*, edición preparada por Hector Pérez Martínez, con doce documentos en el apéndice, México, Robredo, 1938.

_____. *Relación de las cosas de Yucatán*, la edición yucateca preparada por Alfredo Barrera Vázquez, con diez relaciones de los encomenderos (1579-1581) Mérida de Yucatan, 1938, XXI+ 289 pp.

_____. *Relación de las cosas de Yucatán*, Introducción de Angel María Garibay, 8a ed. con un apéndice de documentos y cartas del autor, México, 1959, Porrúa, XIX+ 252 pp.

_____. *Relation des choses de yucatán*, texte espagnol et traduction française en regard J. Genet, Paris, 2 vols. [incompleta]

Lara Gómez, Ignacio. *Crónicas de Valladolid*.

León Orózco, Javier. "Bibliografía de Alberto Ruz Lhuillier" en *Estudios de cultura maya*, vol. 13, 1981, pp. 27-35.

León-Portilla, Miguel (1926-) *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, UNAM, México, 176 pp.

_____. *El reverso de la conquista*, "Relaciones aztecas, mayas e incas", Joaquín Mortiz, México, 1980, 190 pp.

Lizana, Bernardo de (157-1631) *Historia de Yucatán*, "Devocionario de nuestra señora de Izamal y conquista espiritual...", Museo Nacional de México, México, 1893, VIII+123 h. [1a. ed. 1663, Valladolid]

López Austin, Alfredo. *Hombre-Dios*, "Religión y política en el mundo nahuatl", UNAM, México, 1989 (Serie Cultura Nahuatl, monografías, 15) 209 pp. [1a ed. 1973]

López-Baralt, Mercedes. "Tiempo y espacio en mesoamérica", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, España, julio 1983, no. 397, pp. 5-43.

López de Cogolludo, Diego (1613-1665?) *Historia de Yucatán*, Prólogo J. Ignacio Rubio Mañe, 5a edición, Academia Literaria, México, 1957 (Grandes Crónicas Mexicanas) 2 vols. [Impreso en España en 1688, escrito entre 1655-1656]

_____. *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán, o sea historia de esta provincia desde la conquista hasta la independencia*. 2vols., vol. 1 Campeche, Imp. de Jose María Peralta, 1842; vol. 2: Mérida, Imprenta de Castillo y Compañía, 1845.

_____. *Historia de Yucatán*, Mérida, Imprenta de M Aldana Rivas, 3a ed., 1867-1868, 2 vols.

_____. *Historia de Yucatán*, Campeche, Comisión de Historia, 4a ed. 1954-195, 3vols.

Magnus Morner. "El cambio social" en *Estado, raza y cambio social en hispanoamérica*, SEP, 1978 (Sep-setentas), pp. 83-133.

Martínez Alomía, Gustavo (1864-1912) *Historiadores de Yucatán*, "Apuntes biográficos y bibliográficos de los historiadores de esta península desde su descubrimiento hasta fines del siglo XIX", Campeche, Tipografía "El fenix", 1906, 360 pp.

Martínez Marín, Carlos. "La aculturación indoespañola en la época del descubrimiento de México" en *Homenaje a Pablo Martínez del Río en el XXV aniversario de "Los Orígenes Americanos"*, INAH, México, 1961, pp. 401-410.

Méndez Ibarra, Santiago (1798-1872) "Noticia sobre las costumbres, trabajos, idioma, industria, fisonomía, etc. de los indios de Yucatán, dada por el agente que suscribe al Ministerio de Fomento en establecimiento de su orden de 6 de Febrero de 1861" * en García Cubas Antonio, *Apuntes relativos a la población de la República*, Imp. del Gobierno en Palacio, México, 1870, pp. 60-84 *[firmada en Mérida en 24 de Octubre de 1861]

Mediz Bolio, Antonio (1884-1957) *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, versión de ..., UNAM, México, 1979, 197 pp.

Miranda González, José (1903-1967) España y Nueva España en la época de Felipe II. en *Somolinos* D'Ardois, Germán, **Francisco Hernández. Obras completas**, UNAM, 1960.

_____. "Importancia de los cambios experimentados por los pueblos indígenas desde la conquista" en *Homenaje a Pablo Martínez del Río en el XXV aniversario de 'Los Orígenes Americanos'*, INAH, México, 1961, pp. 423-429.
Molina Solís, Juan Francisco (1850-1932) *Historia del descubrimiento y conquista de Yucatán*, "Con una reseña de la Historia antigua de esta península", Imprenta y Litografía R. Caballero, Mérida, Yucatán, 1896, LX+889 pp.

Montejo, Francisco [El mozo] (1508-1565), "Información de méritos y servicios del Gobernador y Capitán General Don Francisco de Montejó (hijo) en la conquista de Yucatán, Chiapas y Honduras" en *Boletín del AGN*, tomo IX, México, enero-febrero-marzo de 1938, pp. 85 y ss.

Montoliu Villar, María. *Cuando los dioses despertaron*, "Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel", UNAM, México,

Morley, Sylvanus Griswold (1883-1946) *La civilización maya*, revisado por George W. Brainerd, 2ª ed., FCE, México, 1972, 527 pp. [1ª ed. en inglés 1946]

_____. V. Institución Carnegie de Washington.

Nicoli, José P. (?-1895) "Las ruinas de Yucatán y los viajeros. Estudio Histórico" en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 2ª época, vol. 2, 1870, pp. 510-524.

O'Gorman, Edmundo. *La invención de América*, "Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir", FCE-Cultura SEP, México, 1984 (Lecturas Mexicanas, 63) 193 pp.

Palerm, Angel. *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*, SEP, México (Sep-setentas, 55) 1972.

Palerm, Angel y Eric Wolf. *Agricultura y civilización en mesoamérica*, SEP, México (Sep-setentas, 32), 1972.

Paz, Octavio (1914-) "Reflexiones de un intruso" en *Vuelta*, México D.F., vol. 7, enero de 1987, no 122, pp. 20-26.

Peniche Barrera, Roldán (1935-) *Relatos mayas*, Mérida, Yucatán, Edt. Raíces, 1980, 39 pp.

_____. *Fantasmas mayas*, Prelasa, México, 1982, 79 pp.

Pérez, Juan Pío (1798-1859) "Cronología antigua yucateca o exposición sencilla del método que usaban los antiguos habitantes de esta península para contar y computar el tiempo" en *El Registro Yucateco*,

_____. "Carta a Vicente Calero sobre la literatura de los Indios" en *El Registro Yucateco*.

_____. *Diccionario de la lengua maya por Don Juan Pío Pérez*, Molina Solís, Mérida, Yucatán, 1866-1877, X, XX+437.

Pérez Martínez, Hector (1906-1948) *Historia y Crónica de Chac Xulub Chen*, México, 1936.

_____, véase Diego de Landa.

Pintado Cervera, Oscar M., *Estructura productiva y pérdida de indianidad en Yucatán en el proceso henequenero* (Dos ensayos), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México (Cuadernos de la Casa Chata, 71) 116 pp.

Piña Chan, Roman. *Chichen Itza*, "La ciudad de los brujos del agua", FCE, México.

_____. *Los antiguos mayas de Yucatán*, 1978.

Priego Arjona, Mireya, "Bibliografía general Yucatesca" en *Enciclopedia Yucatesca*, t. VIII,

Primer foro de cultura contemporánea de la frontera sur, SEP, 1987, 591 pp.

Redfield, Robert C., *Yucatán una cultura en transición*, FCE, México, 1944, 484 pp. [1a ed. en inglés 1941: "The folk culture of Yucatan", University of Chicago Press]

_____. véase Intitución Carnegie de Washington.

Reed, Nelson. *La guerra de castas en Yucatán*, Era, México, 1971 (Enciclopedia Era, 10) 297 pp.

Reifler Bricker, Victoria. *El cristo indígena, el rey nativo*, "El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas", FCE, México, 1989, 525 pp. [1a ed. en inglés 1981]

Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco) Ed. preparada por M. de la Garza (Coordinadora), Ana Luisa Izquierdo, María del Carmen León y Tolita Figueroa, UNAM, México, 1983. (Fuentes para el estudio de la cultura Maya, 1) 2 vols. LXIII +445 + 494 pp.

Relaciones de Yucatán, prólogo de José María Asencio, Real Academia de la Historia, España, Establecimiento tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra", Madrid, 1898-1900 (Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar, 2a serie, núms. 11 y 13), 2 tomos.

Rodríguez Bibanco, Diego. "Exposición del Defensor de los Indios Diego Rodríguez Bibanco" (8-marzo-1563) en *Cartas de Indias*

Romero, Javier. "Reseña a "Tiempo y realidad en el pensamiento maya" en *Estudios de Cultura Maya*, UNAM, 1970, vol. VIII, pp 446-

Rushdie, Salman. *Los versos satánicos*, México, 1989, 517 pp.

Ruz Lhuillier, Alberto. *La civilización de los antiguos mayas*. INAH, México, 1963 (Serie historia, 10) [1ª ed. 1957, Universidad de Oriente, Santiago de Cuba, Cuba]

_____. "Arqueología maya: trayectoria y meta" en *Cuadernos Americanos*, México, julio agosto 1945, vol. 22, pp. 139-155.

_____. "Obras de divulgación sobre la cultura maya" en *Antropología e Historia*, boletín del INAH, México, 3ª época, n.º 21, 1978, pp. 26-40.

Ruz Lhuillier, Alberto y Evan Zartman Vogt. *Desarrollo cultural de los mayas*. UNAM, Filosofía y Letras, Seminario de Cultura Maya, México, 1964, 403 pp.

Sánchez de Aguilar, Pedro (155-1636) *Informe contra idolorum cultores del Obispado de Yucatán*, "dirigido al Rey en su Real Consejo de Indias", Museo Nacional de México, Anales 1ª época, tomo VI, 1900, pp. 16-122 [Publicado en Madrid en 1639, escrito entre 1603-1609]

Semo, Enrique. *Historia del capitalismo en México*, "Los orígenes, 1521-1763", Era, México, 1983, 281 pp. [1ª ed. en 1973]

Sempat Assadourin, Carlos. *El sistema de la economía colonial*, "El mercado interior, regiones y espacio económico", Nueva Imagen, México, 1983, 367 pp.

Sierra O'Reilly, Justo (1814-1861) *Los indios de Yucatán*, "Consideraciones históricas sobre la influencia del elemento indígena en la organización social del país", Edición de Carlos R. Menéndez, Mérida, 1955, 106 pp. [apareció originalmente en 1849 en *El Fénix* bajo el título de "Consideraciones sobre el origen, causas y tendencias de la sublevación indígena, sus probables resultados y su posible remedio"]

Spalding, Karen. *De indio a campesino*, "Cambios en la estructura del Perú colonial", Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1974, 258 pp.

Sholes, France V. y Eleanor B. Adams. *Don Diego Quijada, Alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565*, "Documentos sacados de los archivos de España y publicados por ...", Antigua Librería Robredo, México, 1938, tomo I, CVII+350 pp., tomo 2, 435 pp.

Stephens, John Lloyd (1805-1852) *Viaje a Yucatán, 1841-1842*, trad. del inglés por Justo Sierra O'Reilly, prólogo de Cesar Lizardi Ramos, Imprenta del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México.

Thompson, John Eric. *Grandeza y decadencia de los mayas*, 3ª reimpresión de la 3ª edición, FCE, México, 1990, 399 pp. [1ª ed.

en inglés 1954, 1ª en español 1954, 2ª ed. en inglés , aumentada, 1966]

Vargas Pacheco, Ernesto. "Los mayas: un pueblo con historia. Bosquejo histórico de su arqueología", en **Antropologicas**, "Revista de difusión del Instituto de Investigaciones Antropológicas", UNAM, enero 92, Nueva Época 1, pp. 43-51

Villa Rojas, Alfonso. "Patrones culturales mayas antiguos y modernos en las comunidades contemporáneas de Yucatán" en **Estudios Etnológicos**, "Los Mayas", UNAM, 1985, pp. 79-110 [véase Alberto Ruz L. y Evan Z. Vogt, **Desarrollo cultural de los mayas**, pp. 329-361]

_____. "La tenencia de la Tierra entre los mayas de la antigüedad" en **Estudios Etnológicos** "Los Mayas", pp. 23-45.

Vogt, Evan Zartman. V. Alberto Ruz Lhuillier y ...

Von Hagen, Victor W.. **En busca de los mayas**, "La historia de Stephens y Caterwood", Diana, México, 1979, 371 pp.

Zayas Enriquez, Rafael de (1848-1932) **El estado de yucatan, su pasado, su presente y su provenir**, Nueva York, 1908.