

LAS ÉLITES DE LA CIUDAD BLANCA
DISCURSOS RACISTAS SOBRE LA OTREDAD

ENSAYOS

14

Las élites de la Ciudad Blanca
Discursos racistas sobre la Otredad

EUGENIA ITURRIAGA



Universidad Nacional Autónoma de México
Mérida, 2018

Primera edición: 2016

Fecha de término de edición: 18 de noviembre de 2016

Primera reimpresión: 23 de marzo de 2018

D. R. © 2018, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria. Del. Coyoacán,
C. P. 04510, México, D. F.

CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y EN CIENCIAS SOCIALES
Ex Sanatorio Rendón Peniche
Calle 43 s. n., col. Industrial
Mérida, Yucatán. C. P. 97150
Tels. 01 (999) 9 22 84 46 al 48
Fax: ext. 109
<http://www.cephcis.unam.mx>

Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio
sin la autorización del titular de los derechos patrimoniales

Esta investigación, arbitrada favorablemente por tres pares académicos, se privilegia con el apoyo de la Universidad Autónoma de Yucatán y de la Red de Investigación Interdisciplinaria sobre Identidades, Racismo y Xenofobia en América Latina, INTEGRA, la cual pertenece a las redes temáticas de CONACYT.



UADY
UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
DE YUCATÁN
"Luz, Ciencia y Verdad"



CONACYT
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología



ISBN 978-607-02-8762-6

Impreso y hecho en México

Índice

AGRADECIMIENTOS	11
PRÓLOGO	15
INTRODUCCIÓN	27
CAPÍTULO I. UNA PROPUESTA PARA EL ESTUDIO DEL RACISMO	39
¿Racismo o neoracismo? ¿Un asunto biológico o cultural?	41
¿Cómo estudiar el racismo?	49
Actos de habla performativos y citacionalidad	58
El estudio de las élites	60
Clases sociales y estratificación social	65
<i>Habitus</i> y capitales	68
CAPÍTULO II. LA “RAZA” Y EL RACISMO EN LA ANTROPOLOGÍA MEXICANA	73
Visiones decimonónicas de la “raza”	74
La antropología social mexicana del siglo xx	82

El incremento en los estudios del racismo en México	96
Estudios del racismo en Yucatán en el siglo XXI	102
CAPÍTULO III. LA ÉLITE YUCATECA	
A TRAVÉS DE LA HISTORIA	107
Antecedentes de las élites yucatecas: la Colonia	107
La Guerra de Castas vista por las élites	112
El auge del henequén y de la élite hacendada	117
La diversificación de las élites	126
CAPÍTULO IV. ESPACIOS Y PRÁCTICAS	
DE LA ÉLITE TRADICIONAL MERIDANA	137
La distribución espacial de la Ciudad Blanca	138
Las escuelas: dime a qué escuela vas y te diré quién eres	150
Los clubes sociales	159
Semana Santa: misiones y playa	177
La “temporada”	181
Diacríticos de la élite yucateca	190
CAPÍTULO V. LA DOXA: ESTEROTIPOS Y PREJUICIOS	
Los rostros que vemos: estereotipos y prejuicios	208
La Ciudad Blanca de noche: una etnografía de los antros	228
CAPÍTULO VI. REPRESENTACIONES DE LO MAYA Y LO YUCATECO EN LA TELEVISIÓN LOCAL	
La televisión local yucateca	250

La discriminación que se reconoce en la televisión local	254
Los Pech: ¿una familia de verdad?	256
La cocina es cultura: la élite buscando su esencia	269
CAPÍTULO VII. REPRESENTACIONES DE LO MAYA Y LO YUCATECO EN EL <i>DIARIO DE YUCATÁN</i>	
El racismo que se reconoce	285
Lo maya representado en la sección Local	289
La ideología de la élite en la sección Local	304
Las fotografías de la sección Local	319
REFLEXIONES FINALES	323
BIBLIOGRAFÍA	335

A José Emilio y Nicolás

Agradecimientos

En 2007 mis intereses académicos y personales por conocer más profundamente las distintas manifestaciones y dimensiones del racismo en México, se concretaron en un proyecto de tesis doctoral que sometí para mi ingreso al doctorado en Antropología que ofrece el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. La distancia entre las ideas y reflexiones planteadas en mi proyecto de tesis y las que hoy presento en este libro, es amplia, y esto se debe no sólo a la reflexión personal que he venido realizando durante ya casi una década, sino a muchas personas con las que en distintos contextos académicos y de convivencia he platicado, discutido y compartido el interés por el estudio y el combate del racismo en México. Estas páginas me dan la oportunidad de agradecer públicamente a todos ellos. Natividad Gutiérrez Chong y Ana Bella Pérez Castro con sus comentarios, observaciones y valiosas sugerencias a mi trabajo, pero sobre todo su amistad en estos años me permitieron orientar mi investigación por rutas diversas que lo enriquecieron, por lo cual les brindo un profundo agradecimiento. Agradezco también a Marisol Pérez Lizaur por introducirme al estudio de las élites y compartirme una extensa bibliografía sobre el tema, así como a Ricardo López Santillán por sus puntuales comentarios a mi tesis doctoral.

Alicia Castellanos sin saberlo, me adentró al estudio del racismo. Sus textos me han hecho reflexionar y apasionarme cada día más por el tema, le doy las gracias por ello y por su amistad y apoyo.

A mis colegas y amigos de la Universidad Autónoma de Yucatán, Francisco Fernández Repetto, Gabriela Vargas Cetina e Igor Ayora Díaz, agradezco las intensas conversaciones en torno a la identidad yucateca, con ellos discutí algunos de los capítulos de este libro y sus puntualizaciones, desde una visión yucateca, me llevaron, en algunos casos, a reformular sustancialmente algunas de las líneas de trabajo.

Agradezco a Olivia Gall quien me invitó a conformar la Red de Investigación Interdisciplinaria sobre Identidades, Racismo y Xenofobia en América Latina (Red Integra) y con quien he compartido en estos últimos años el compromiso de hacer visible los racismos mexicanos. A Federico Navarrete, con quien tuve la oportunidad de discutir algunas de las ideas que aquí se presentan, agradezco sus valiosos comentarios y sugerencias.

La participación institucional es vital en muchas empresas académicas, en especial cuando se trata de la publicación de un libro, felizmente, la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán, el Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales de la UNAM y la Red Integra con apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) impulsaron la publicación de este libro, mi más profundo reconocimiento a su labor.

Mis agradecimientos también van para mis estudiantes la Facultad de Ciencias Antropológicas por compartir experiencias, y discusiones en torno al racismo en Yucatán. En especial le doy las gracias a May Wejebe Shanahan y Jimena Rodríguez Pavón quienes me ayudaron en el trabajo de campo, en la transcripción de entrevistas y la revisión del texto. También a Mónica Sosa Vásquez, quien me apoyó al final del trayecto con múltiples revisiones del manuscrito.

Mención aparte merecen todos y cada uno de mis interlocutores, quienes desinteresadamente compartieron su tiempo y sus ganas de hablar. De distintas edades, con sus particularidades y en un cordial ambiente, pude realizar un trabajo de campo exento de conflictos y contrariedades, a todos ellos les doy las gracias por su participación.

AGRADECIMIENTOS

A los lectores anónimos que comentaron el presente libro también les extiendo mi reconocimiento por el tiempo y la paciencia dedicados a esta tarea. Estoy plenamente consciente de que este trabajo es fundamental para cualquier empresa académica.

Por último agradezco a mi familia. A mi hijos José Emilio y Nicolás por ser parte fundamental de mi vida y acompañarme en todo este trayecto; a mis hermanas Mariana y Ximena por su amor, paciencia y apoyo; a Inés y Efrén Maldonado por su presencia en tiempos difíciles; a mi padre Renato Iturriaga, y a Mariana Cossio, por su apoyo incondicional.

Prólogo

ALICIA CASTELLANOS GUERRERO¹

Las élites de la Ciudad Blanca: discursos racistas de la otredad, de Eugenia Iturriaga, es un invaluable aporte para el debate contemporáneo sobre el racismo, y para conocer como éste *habita* en las mentalidades y vida de las personas, las lógicas que sigue y las poderosas formas en que los dominantes pueden reproducir y propagar los discursos racistas a través de los medios de comunicación masiva.

El lector tiene en sus manos un trabajo escrito con rigor, que lo conduce por espacios públicos y privados de exclusividad de las élites y explica la forma en que las representaciones y prácticas racistas pueden construir al otro, dejando al descubierto estrategias de reproducción y de distinción de clase y cultura, cuerpo y color, y los privilegios de estas élites a fines del período colonial y durante el siglo XIX, en pleno avance del capitalismo y formación regional y nacional. Conocer el proceso de conformación de las élites, sus raíces, su origen y diversificación, su cultura, identidad e ideología, es determinante para entender la historicidad del racismo y de un sujeto que ocupa un lugar “superior” en la jerarquía sociorracial occidental, con el poder para instrumentar el racismo y para legitimar la dominación del otro.

El libro trata del racismo que estructura a nuestras sociedades, y en este caso singular, a las élites tradicionales meridanas, con sus especificidades respecto a otras élites regionales en el territorio nacional, en tanto su conformación histórica y relación con los pueblos indígenas ha sido muy distinta, tal vez por

¹ Profesora Investigadora, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana.

su proximidad igualmente histórica. Recuérdese que la proximidad entre las élites de la ciudad de Chihuahua con el pueblo rarámuri ha estado marcada por la distancia y lejanía histórica cultural y geográfica. Aquí no hubo una “gran civilización” antes de la conquista y colonización, como en el área mesoamericana; no hubo la nana que enseñara la lengua rarámuri a los hijos de las élites; tampoco el uso de indumentaria rarámuri entre las mujeres de las élites, un relativo conocimiento de la lengua indígena ni un paternalismo racista que de cierta manera tiene su raíz en la Colonia y, sobre todo, en la relación patrón-peón de la hacienda del siglo XIX en Yucatán. Tienen lugar resistencias y luchas de los pueblos en defensa de sus territorios y de lo propio, pero no una guerra como la denominada Guerra de Castas que significara un desafío al poder y una guerra implacable contra los mayas rebeldes. En fin, el conocimiento todavía limitado del racismo en México, particularmente de las élites económicas y políticas regionales y del centro, es una asignatura pendiente en los estudios sobre el racismo en México, lo que otorga mayor significado al trabajo de Eugenia Iturriaga.

En la Ciudad Blanca, el racismo parece enclavado en la vida cotidiana de la sociedad, de las élites y de los otros, mestizos y mayas, y norma las relaciones sociales. Los miembros de éstas élites parecen incansables a la hora de la demarcación y la guarda de fronteras identitarias y herencias biológicas y culturales, de su poder y espacios exclusivos en todos los ámbitos de la vida social. Este cierre de fronteras puede conducir a la exclusión y segregación, incluso expresar un tipo de apropiación de la ciudad, por largo tiempo pensado como espacio por excelencia de los “civilizados”, resultado igualmente de un regionalismo o una fobia al de afuera que es interno y de cualquier extracción socioeconómica, que procede de otras regiones, del centro del país.

La otredad “significa una clase especial de diferencia. Tiene que ver con la experiencia de la extrañeza”, la que sólo se produce en el proceso de confrontar con las particularidades de culturas desconocidas, explica Esteban Krotz (2002, 56-60). Este contacto entre culturas deviene “el lugar donde se puede ampliar y profun-

dizar el conocimiento de sí mismo y de su lugar de origen, [...] de sí mismo como parte de su lugar de origen”. Dicho de otra manera, la relación y el encuentro con el otro, sea éste próximo o distante, son el lugar donde se funda la identidad de sí y del otro. Precisa que el otro, lo es “como miembro de una comunidad, como portador de una cultura, como heredero de una tradición, como representante de una colectividad, como punto nodal de una estructura permanente de comunicación, como iniciado en un universo simbólico, como participante de una forma de vida distinta de otras, como resultado y creador de un proceso histórico específico, único e irreplicable” (Krotz 2002). Al otro, en la realidad de estudio, no se le reconoce plenamente en el sentido señalado, a causa de una relación asimétrica entre élite y pueblo maya. La cultura es considerada “atrasada”, su tradición es desvalorizada, y sólo se le piensa “creador de un proceso histórico específico, único e irreplicable” en el tiempo pasado.

Cualquiera que sea el grado de extrañeza del otro interno, entre los dominantes produce tensión por supuesta amenaza de transgresión y por la propia *proximidad*, la que intrínsecamente es conflictiva; por la ambigüedad que representa, la propia diferencia y la necesidad perentoria de preservar las fronteras identitarias culturales y sociorraciales y la apropiación del pasado civilizatorio maya o hispanista, en ambos casos *fundante*.

Esta otredad, este otro, expresos en los discursos racistas de las élites, delimitan y son afirmativos de procesos identitarios del grupo dominante, pero también identifican a los otros dominados, portadores y representantes de lo que las élites no son, miembros de culturas supuestamente atrasadas y clases pobres, de color moreno, raza y clase en una relación casi indisociable.

El análisis de los discursos y las prácticas racistas, en este proceso de identificación y relación con el otro, descubre las formas y estrategias acerca de cómo las élites tradicionales definen su identidad, *se inventan*, desde sus orígenes y formación, pasando por la diversificación y la lucha por su hegemonía frente al otro interno.

La disputa por los símbolos fundantes de la ciudad, que reclaman herencias hispánicas o mayas, es emblemática de un marcaje

identitario y de la hegemonía de élites que se conciben herederas de los conquistadores. Ni nombre ni monumentos mayas encontraron lugar en el Paseo Montejo en los años treinta del siglo pasado, pero en 2010, lo encuentran las estatuas de los Montejo, marcando la preeminencia de las élites en la Ciudad Blanca. La derrota parcial de los mayas, el derribo de los monolitos con el nombre grabado del héroe maya Nachi Cocom, no parece tener paralelo en la historia, luego de la conquista y la colonización. Sin embargo, lo que está claro es que esta lucha por los símbolos dependerá de las relaciones de poder. La estatua de Diego de Mazariegos en la ciudad colonial de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, donde todavía en los años sesentas del siglo pasado fuera prohibido a los *indios* deambular por sus calles después de las siete de la noche (Castellanos 1977), es derribada en 1992, en una acción que anuncia el levantamiento de los mayas zapatistas del EZLN y la futura ocupación de la ciudad en las primeras horas de enero 1994.

Con esta narrativa de la lucha de símbolos, abre la autora una obra de particular significado, ya que se trata de un estudio regional y de un sujeto poco estudiado, el de las élites, que, entre otras, han reclamado su hispanidad, su *sangre azul*, su criollismo, su blancura, aunque tal vez la búsqueda y la defensa del color blanco es muy propia de éstas élites tradicionales meridanas y un “deseo” del otro diferente que es negación de sí mismo.

En el orden de las ideas que el libro expone, el lector puede transitar por la vida cotidiana de las élites tradicionales de hoy, escuchando voces de sus miembros, y de la investigadora que interpreta. El recorrido por tan preciados espacios de exclusividad para sus miembros, reservados celosamente en la geografía urbana, en escuelas, clubes y playas, deja ver el racismo en su compleja relación, esto es, las experiencias de las élites, su autoconstrucción, los discursos racistas sobre el otro, así como las prácticas y los rasgos diacríticos de identidad.

La percepción de la *amenaza* del otro, está allí en el imaginario de estas élites, deriva en estrategias de reproducción y continuidad del grupo y sus familias organizan sus vidas muy particular-

mente en torno a la salvaguarda de sus lugares en la ciudad, los espacios de formación de las nuevas generaciones, reproducción y trascendencia, como élite tradicional.

Esta vigilancia de fronteras, no siempre infranqueables, convierte a las mujeres en “guardianas del *status*”, encargadas de “abrir y cerrar las puertas a otros miembros de la sociedad y construir la identidad que les permite permanecer como élite”, señala Iturriaga. Lo que hace pensar en el *desgaste de energía* que representa el racismo para ambas partes de la relación, esto es, para los sujetos que racializan y los que son racializados, idea que introduce Carlos de la Torre estudiando las experiencias de racismo experimentadas por las clases medias otavaleñas en el Ecuador. Vista desde la situación de privilegio de las élites, esta carga emocional y afectiva no deja de ser una situación alienante. Indudablemente, las experiencias de estos sujetos en relación no son del todo comparables, en tanto que para el otro es sufrimiento, por los diversos mecanismos de intolerancia que operan (véase Torre Espinosa 1996), para el Nosotros (élites) representa innumerables beneficios de orden económico, político, social y cultural, y un tiempo para poner en marcha estrategias de control que operan para asegurar la permanencia de un modo de vida, la trama del acontecer cotidiano. Los dispositivos para proteger las fronteras simbólicas o físicas identitarias se instrumentan en diversos contextos históricos y por la acción de distintas clases y estratos sociales en nuestras sociedades latinoamericanas. Cuando la otredad se Iguala (Rea Campos 2015), es una metáfora que alude al “cierre de fronteras” identitarias y formas de racismo que despliegan las clases medias blancas en la ciudad de Oruro, cuando perciben la amenaza a sus privilegios y exclusividades con la llegada de los aymaras en ascenso social y político, y la inevitable ocupación de espacios para vivir, escuelas y nichos económicos, antes de su exclusividad.

Ser miembro de estas minorías es ser guarda del *status* para seguir siendo élite tradicional, no cualquiera; es habitar en el norte de la ciudad, estudiar en unas escuelas, practicar el paternalismo manifiesto en las misiones religiosas, pertenecer y seguir

una rutina en los clubes, conservar los apellidos, ir a determinadas *discos*, pasar la temporada frente al mar, *procurando no quedar en la segunda fila*, participar en los rituales de sociedad, y establecer alianzas entre familias; es una membresía de privilegios y de prácticas patriarcales y deberes para las debutantes en sociedad, y los guardianes del acceso en todos los espacios de la vida social, a la orilla del mar, donde los espíritus suelen encontrar descanso, olvido y paz por su inmersión en la naturaleza, y en el horizonte, “no entra nadie” de fuera a la regata y al yate.

Entre los rasgos diacríticos de la identidad de élite, el apellido es una marca del origen, que es “primordial [...] más que el dinero”, señala Iturriaga. En efecto, el apellido de las élites tradicionales y el apellido maya constituyen un signo de diferencia y distinción, pero también de exclusión, de prestigio para las élites (descendientes de los viejos hacendados ricos), un estigma para mestizos y mayas, los descendientes de los mayas civilizados. Encuentra en voz de una joven que, entre las familias de élite, “hacer los árboles genealógicos es el deporte favorito del yucateco”, “tener un buen apellido te abre puertas”, mientras que un apellido maya es motivo de burla y puede provocar el cambio de escuela, lo que decidió hacer el hijo de un funcionario, una experiencia referida en el libro.

El estigma del apellido maya opera en la sociedad yucateca. En nuestra experiencia de investigación, hace más de quince años, la burla y el ocultamiento del apellido maya se encuentra entre clases medias y trabajadoras, en relaciones de trabajo, espacios laborales, y entre vecinos en un barrio del sur, el apellido podía ser motivo de rechazo y temor de ser identificado con el mestizo: “mezclar los buenos apellidos con los de los ‘indios’, significa bajar en la jerarquía socio racial. La gente de clases medias y altas ‘cuida muchísimo los apellidos’, señalaba una mujer de clase media alta (véase García 2001). En una maquiladora, una trabajadora narraba que cuando se llamaba por micrófono a obreras que tienen apellidos mayas Uc (piojo), Pech (garrapata), la burla era inevitable. Al escuchar Luis, el apellido Cauch, “se dirigió a Martha, diciéndole “qué feo”, ¿te imaginas? Si yo llevara

ese pinche apellido”. “Todos los que tienen esos apellidos son una bola de nacos, ¿no crees?” (Trejo 2001). El apellido maya es estigmatizante y motivo de conflicto de identidad para los mayas; puede ser disimulado, pero no borrado con su traducción al español, frecuente sobre todo con aquellos que refieren elementos del entorno natural (astros y animales).

Esta identidad de élite excesivamente significada por el apellido, lo es también por el color blanco: aferrada a un origen español y a las pertenencias de clase, hace de su blancura un signo de diferencia y de distinción. La blancura, señal de superioridad, belleza occidental, descendencias y pertenencia de clase, cultura, educación y prerrogativas, y su protección puede ser una forma de negación de sí, acaso perseguir al ser querido para cubrirle de los rayos del sol que vulneran su blancura, evitar que su piel se oscurezca, “se vaya a poner como zapote”, y parecerse al otro, no podría poner en duda su pertenencia y adscripción al grupo. No se olvide que el color de la piel en Occidente es un rasgo de identidad, y el blanco el color “elegido” para ocupar un lugar sobrevalorado en la *paleta de colores* de la estructura sociorracial y en el imaginario social, el obcecado cuidado y búsqueda de la blancura es cuasi una práctica colectiva en América Latina y el Caribe, mayoritariamente morenos, de lo que se sirven las multimillonarias industrias cosméticas.

Los discursos racistas de la otredad a nivel simbólico moran en el imaginario de jóvenes de la élite, a la hora de pensar historias de personajes a partir de fotografías, en los poderosos medios de comunicación, la televisión y la prensa escrita, los que difunden el discurso racista en forma abierta o velada, que vulneran la dignidad de la persona y de la colectividad que es el pueblo maya. Es el caso del *Diario de Yucatán*, que Eugenia Iturriaga analiza con especial rigurosidad y en el que encuentra representaciones negativas de este pueblo, las que también identificamos en un acercamiento preliminar a las noticias periodísticas, de este mismo *Diario*, publicadas entre los meses de noviembre y diciembre del 2000. Las notas sobre indígenas fueron 170, de las cuales 26 se refieren a conductas y hechos delictivos; 17 informa-

ban sobre acciones para preservar la cultura de los mayas vivos, y programas institucionales de apoyo; dos notas atribuían el *atraso* a prácticas culturales tradicionales; sobre su demografía destacan su incremento para advertir la amenaza y su disminución para aminorar la importancia de la población, vieja preocupación decimonónica; se publicaron siete notas sobre su condición marginal y migratoria, y accidentes de trabajadores; 12 sobre cultura popular y la fiesta de muertos Hanal Pixán; 20 sobre indígenas, autóctonos, nativos, grupos étnicos, términos usados fundamentalmente para los de afuera, y 25 notas sobre Chiapas (Castellano Guerrero 2003, 107-107).

La exposición que hace la autora de los discursos racistas de la otredad, que aparecen con distintos rostros, es clara y sucinta y posee una estructura coherente. Tanto la aproximación a los procesos identitarios de las élites, como las representaciones del otro, surgidas de las técnicas de fotointerpretación, la televisión y los diarios, constatan formas en que se expresan y difunde los discursos racistas sobre la otredad interiorizados y reproducidos según objetivos de los sujetos no mayas y mayas que establecen relaciones y conviven y las mismas lógicas contextuales.

Estudiado el racismo desde hace tiempo, particularmente en Europa y Estados Unidos, y más recientemente en América Latina y el Caribe, este fenómeno, pese a su existencia manifiesta en todos los espacios de la vida social, sigue siendo negado por el Estado y las clases que concentran más poder para ejercerlo, a la vez que instrumento de dominación y una ideología que construye la superioridad/inferioridad de sí y del otro para preservar privilegios y exclusividades, neutralizar, desvalorizar y explotar la diferencia y, en casos extremos, eliminar al otro cultural o físicamente.

En estos discursos y prácticas de las élites convergen la ideología racista y el clasismo, y una suerte de fobia o rechazo al de afuera. El despliegue conceptual, que expone y discute Eugenia Iturriaga, encuentra sentido en la realidad empírica, no con fórceps. Las perspectivas teóricas y metodológicas y categorías analíticas devienen en herramientas para pensar y entender la

realidad del racismo, pasando por las prácticas. La ideología racista, las élites, clase social y *habitus*, la *doxa* (estereotipos y prejuicios), las representaciones de lo *propio* y de lo *ajeno* en los medios de comunicación, el racismo en sentido biológico y cultural y creencia en la superioridad/inferioridad que perdura, pese al relativo *desplazamiento* de la desigualdad a la diferencia, y la elección de tres dimensiones de análisis, que son la ideología y sus modos de operar (legitimar, simular, unificar, fragmentar y cosificar el poder de los dominantes), según Thompson, resultan en un *enquadre teórico metodológico que se desplaza por el texto*.

Reconoce, en suma, los aportes de estudiosos de la conformación histórica de las élites, del racismo en México y de otros contextos nacionales que escriben sobre otras realidades y categorías de análisis fundamentales —ideología, clase social y élites, estereotipos y prejuicios, conductas y prácticas, actos de habla fundamentales en el debate—, quienes aproximan empíricamente a los discursos racistas de estas élites tradicionales. A través del uso combinado de técnicas de investigación, aplicadas con particular propiedad a un universo intergeneracional y con voz fuerte de las mujeres, a decir de la entrevista, la observación y la observación participante, para acercarse a los espacios y prácticas de la élite; la fotointerpretación y la etnografía de las discotecas que aportan al conocimiento de los estereotipos y prejuicios y formas de segregación clasista y racista, las representaciones de lo maya que se dejan ver a través del análisis de contenido y del discurso en medios de comunicación que difunden los discursos racistas de la otredad. El uso de técnicas de investigación, con la necesaria exhaustividad, según la naturaleza de los espacios en los que los discursos de las élites se manifiestan, reproducen, y se difunden, otorga al trabajo una autoridad científica indiscutible.

Lejos de ser un obstáculo para la objetividad, pues no existe neutralidad absoluta en la investigación científica, la relativa foraneidad o exterioridad de la autora contribuye a mantener una distancia epistemológica en el estudio de una realidad extremadamente sensible en nuestra sociedad, en un país en el que el Estado construye la ideología del mestizaje, que antaño otor-

gaba una supuesta prueba de su inexistencia, el racismo fue por largo tiempo tabú, todavía en los inicios de los noventa del siglo pasado, negado en la propia academia.

El estudio de los discursos racistas de la otredad hace una contribución a su conocimiento, condición para reconocer su existencia y formas en las que tejen la trama de las de las jerarquías sociorraciales y la construcción de fronteras con los otros, herramienta fundamental para combatir el racismo. Vivimos un tiempo de profundas violencias individuales y colectivas, de Estado, de todas las formas de intolerancias y desigualdades sociales que marcan la vida cotidiana y provocan sufrimiento a millones de personas en el ámbito mundial y el racismo es una forma de violencia simbólica y física y la ejercen múltiples sujetos, el Estado y la sociedad, nuevos actores que se convierten en poderosos agentes de la violencia. No obstante, recordamos siempre a Zygmunt Bauman, quien demuestra que es el Estado el que concentra la tecnología del poder para ejercer y difundir el racismo, incluso para eliminar al otro. Pero también las clases dominantes, las que poseen los recursos y el poder de producir y difundir discursos racistas sobre la otredad.

La realidad es siempre más compleja, los interrogantes están allí. Mientras tanto, las resistencias a la dominación y el antirracismo surgen de proyectos emancipatorios y utopías concretas protagonizadas justamente por los pueblos indígenas y afrodescendientes, que construyen al otro desde una lógica más humanista y fraterna, buscando potenciar el poder de construir otro mundo. Al fin y al cabo, se trata de reconocer, como lo escribe Jean Pierre Vernant, que: “El otro [es] componente del Mismo. [...] condición de la propia identidad [...] El problema de la identidad debe ser vivido como una poli identidad concéntrica [...] Las identidades están hechas de integración [...] En el fondo de mí, hay otros más” (Vernant 2013, 37-38).

Tiene razón el filósofo Edgar Morin, cuando en un diálogo contesta: “un mundo donde no comprendiéramos al otro, donde lo viéramos como enemigo, donde nos cerráramos a él, es un mundo de horror. Pienso que la apertura a sí y la apertura al

PRÓLOGO

otro son efectivamente dos caras de la misma cosa” (Morin y Cyrulnik 2000, 85). Ese mundo de horror es el que se ha ido imponiendo, y su avance hay que detenerlo.

BIBLIOGRAFÍA

- Castellano Guerrero, Alicia
2003 *Imágenes del racismo en México*. México: Plaza y Valdez.
- Castellanos, Rosario
1977 *Oficio de tinieblas*. México: Joaquín Mortiz.
- Cyrulnik, Boris y Edgar Morin
2000 *Dialogue sur la nature humaine*. París: Aube.
- García, Brenda L.
2001 “Sistema de categorización socio étnico y prejuicios en la ciudad de Mérida”. Tesis de licenciatura. Departamento de Antropología, UAM-I.
- Krotz, Esteban
2002 *La otredad cultural, entre utopía y ciencia*. México: FCE-UAM-I.
- Rea Campos, Carmen
2015 *Cuando la otredad se iguala*. México: El Colegio de México.
- Torre Espinosa, Carlos de la
1996 *El racismo en Ecuador: experiencias de los indios de clase media*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Trejo, Leticia
2001 “Condiciones laborales y discriminación hacia la obrera maya en la industria del vestido en la ciudad de Mérida, Yucatán”. Tesis de licenciatura. Departamento de Antropología, UAM-I.
- Vernant, Jean Pierre
2013 *La muerte en los ojos. Figuras del otro en la antigua Grecia*. Barcelona: Gedisa.

Introducción

En el verano de 2010 había en Mérida una fuerte polémica por la instalación de las estatuas de los conquistadores, Francisco de Montejo, El Adelantado y su hijo, El Mozo, en el remate del Paseo de Montejo, la principal avenida de la ciudad. El patronato que promovió la instalación (Prohispen) argüía que el Bicentenario era la mejor ocasión para rendirles homenaje a los fundadores de la ciudad. El entonces director del *Diario de Yucatán* escribió:

Cien años tiene el Paseo de Montejo. Es justo que Mérida pague ahora solemne, con dos estatuas que nos hacían tanta falta, en un lugar por demás propicio, una deuda de gratitud con el hombre que puso la primera piedra de nuestra ciudad [...] Digna ocasión para rendir este homenaje es el bicentenario, porque, si hemos de coincidir con el juicio de Carrillo y Ancona, los Montejo, el Adelantado y el Mozo, fusionaron la vitalidad, la cultura y la fe de la raza española con la decadencia irrefrenable de los mayas para formar y organizar al pueblo yucateco que ahora se dispone a celebrar los 200 años de su independencia (*Diario de Yucatán*, 27 de agosto de 2010).

Uno de los cronistas de la ciudad llevaba tiempo promoviendo la instalación de estas estatuas sobre el Paseo de Montejo. En un artículo publicado en 2009 explicaba que en Mérida, a diferencia de otras ciudades de la provincia mexicana, se había cultivado la memoria de los personajes que llegaron de España “para conquistarnos, dejándonos su preciada herencia cultural de sangre, lengua y religión” (Peón 2009, 115). También narraba cómo autoridades estatales y municipales antihispánicas pretendieron, en

1938, cambiar a “Nachi Cocom” el nombre del Paseo Montejo. Nachi Cocom fue el señor de Sotuta y enfrentó a los Montejo durante la conquista. El cronista señalaba que el rechazo de la ciudadanía a este cambio fue inmediato y unánime: “todavía recordamos aquellos ‘flamantes’ monolitos de cemento con el nombre del caudillo indígena, derribados en la nocturnidad, en pleno Paseo, con sogas y cadenas, por grupos de muchachos y hasta de gente mayor, en manifiesto y claro rechazo a la poco feliz disposición de un gobierno local” (Peón 2009, 116).

El 30 de junio de 2010, un día antes del cambio de gobierno del municipio, fueron inauguradas las estatuas de los Montejo. A través de distintos medios se pudieron seguir interesantes discusiones entre las personas que estaban a favor y las que estaban en contra del monumento. Un grupo de ciudadanos unidos en “Vamos a tirar el racismo y la discriminación”, a través de las redes sociales, analizaba la posibilidad de retirar el monumento el 12 de octubre si las autoridades no la hacían antes. Los defensores del monumento escribían indignados diversos artículos en el *Diario de Yucatán* ante la posibilidad de su remoción. El cronista quien años atrás había escrito como fueron “derribados con sogas y cadenas los monolitos de piedra con el nombre de Nachi Cocom” ahora escribía: “últimamente se han dicho cosas, que en su mayoría, constituyen opiniones irreflexivas y pasionales, carentes de sentido común, conceptos histórico sociales mal entendidos, inexactitudes, incongruencias y hasta incitaciones a actos vandálicos vergonzosos e impropios de un pueblo pacífico como es el de Yucatán”, y además pedía a los “malévolos líderes” que dejaran de incitar a los indígenas a protestar contra un digno monumento y que mejor se dedicaran a exigir mejores condiciones de vida para ellos y sus hijos, que bien lo merecían (*Diario de Yucatán*, 29 de agosto 2010).

El sector que se oponía a la permanencia de las estatuas, utilizaba medios de comunicación alternativos como páginas de Facebook, editoriales de revistas electrónicas, *blogs*, algunos espacios radiofónicos y escribiendo comentarios a las notas publicadas en la página electrónica del *Diario de Yucatán* sobre el tema. Los

opositores sostenían que se trataba de un monumento racista y de un gran agravio al pueblo maya. El grupo Indignación, una organización dedicada a promover y defender los derechos humanos en Yucatán, en agosto de 2010, señalaba en una carta pública dirigida a la nueva alcaldesa y al Cabildo de la ciudad:

Las estatuas de los Montejo, instaladas en esta ciudad sorpresivamente, sin información y sin consulta, constituyen un monumento que honra a quienes invadieron estas tierras hace quinientos años y cometieron crímenes que hoy serían catalogados como de lesa humanidad: genocidio y etnocidio contra el pueblo maya peninsular [...] Las estatuas a los Montejo no contribuyen a conocer la historia sino a desvirtuarla y ocultan la barbarie al homenajear a los responsables de un doloroso proceso de exterminio y posterior sometimiento de un pueblo [...] Mantener la efigie exhibiría nula sensibilidad y desinterés hacia los principios generales de los derechos fundamentales [...] ningún abuso del poder debe ser motivo de homenaje.

Conforme se acercaba el 12 de octubre el racismo formó parte de ambas argumentaciones. Los que querían que el monumento fuera retirado sostenían que homenajear a los conquistadores era un acto racista. Los defensores de las estatuas —volteando el argumento— acusaban a su vez de racistas al grupo contrario por odiar a la “raza española”. Así, el racismo, la sangre y la raza estuvieron presentes en muchos de los argumentos de esta larga discusión. Los años han pasado y las estatuas siguen en el mismo lugar.

El racismo en México es una realidad nacional que cotidianamente padecen millones de personas. A pesar de su importancia, es un fenómeno poco estudiado por las ciencias sociales en general y por la antropología mexicana en particular. En los años noventa, después del levantamiento zapatista, algunos antropólogos se interesaron en el tema enfocando sus estudios al análisis de la relación que había establecido el Estado con los pueblos indígenas, mostrando cómo el discurso nacionalista pos-revolucionario construyó la imagen de un país homogéneo producto de la fusión de dos razas. Al iniciar el siglo XXI comenzaron los estudios sobre la discriminación desde el punto de vista del

grupo racializado, pero hasta ahora son pocos los trabajos que se han ocupado de analizarlo desde las élites.

Luis Reygadas (2008), en su libro *La apropiación*, señala que para poder entender la enorme desigualdad en América Latina (la región del mundo con mayor desigualdad de ingresos) hay que explicar no sólo la persistencia de la pobreza, sino también los excesos de la riqueza. Para destejer las redes de la desigualdad él propone analizar la intersección de las divisiones étnicas, raciales y de género, con las diferencias de clase, pues a partir de éstas se construyen y reconstruyen fuertes disparidades de *status* y de acceso a recursos. Propone estudiar cómo las élites latinoamericanas tienen la capacidad de preservar sus privilegios bajo distintos escenarios económicos y políticos.

En este libro me enfoco en las élites de Mérida, la Ciudad Blanca,¹ uno de los muchos ejemplos del racismo presente en el México contemporáneo, donde las relaciones de clase han permanecido racializadas. Donde las clases sociales se han construido históricamente relegando a posiciones inferiores a la población indígena, donde la pobreza no sólo ha significado exclusión de bienes económicos sino también de bienes simbólicos valorados, como el color de la piel y, en el caso yucateco, los apellidos.

Si bien Yucatán tiene características históricas, demográficas y geográficas distintas a otras regiones del país, lo que ha provocado que las relaciones interétnicas se den de forma diferente a lo registrado en el resto de México, el racismo no es exclusivo de esta región. La ideología nacionalista mexicana revaloró la cultura indígena —como si ésta fuera sólo una— e identificó al mexicano como mestizo, es decir un individuo producto de la mezcla

¹ Son varias las explicaciones de por qué Mérida es llamada la Ciudad Blanca. Unos dicen que se debe a la piedra caliza con que están construidas las viejas edificaciones, otros por la ropa blanca que caracteriza al traje típico, algunos más por lo limpio de la ciudad. Sin embargo, también hay quienes afirman que se debe a que desde la Conquista, en la ciudad de Mérida se concentró la población blanca, donde los españoles pretendían permanecer étnicamente puros, aislados y protegidos de los indios bárbaros. En 2015 el alcalde de Mérida Mauricio Vila Dosal, lanzó una fuerte campaña publicitaria para identificarla como la Ciudad Blanca.

de dos “sangres”: la indígena y la española. En Yucatán, en cambio, ser mestizo ha significado ser indígena maya, mientras ser yucateco significó, hasta principios del siglo xx, ser de piel clara, de origen español o europeo y por supuesto pertenecer a una familia que por generaciones hubiese nacido en la península.

El estudio de las élites ha sido poco abordado por la antropología mexicana, aunque hay importantes trabajos como los de Jorge Alonso (1976), Larissa Adler Lomnitz y Marisol Pérez Lizaur (1993), así como el de Luis Ramírez (1994) para el caso yucateco. Los estudios antropológicos requieren establecer un contacto directo con el grupo de estudio, una cercanía que permita realizar entrevistas a profundidad y observación participante. Los grupos de élite son generalmente de acceso restringido para quienes no comparten los mismos códigos. Mi posición en Mérida, después de 12 años de residencia, madre de dos hijos, esposa de un periodista reconocido en el ámbito nacional y miembro de una familia de clase media alta, me facilitaba el acceso a muchos de los espacios propios de la élite tradicional meridana, como escuelas, clubes deportivos y diversos eventos sociales. Además, mi apariencia física: alta, de pelo y piel clara —características apreciadas por las élites mexicanas— me abrieron muchas puertas. Durante cuatro años impartí clases en una universidad privada donde conocí a muchos jóvenes de la élite meridana, que después pude entrevistar para este libro. Así me encontraba en un lugar y una posición que me permitía desde la antropología, documentar las prácticas y representaciones que tenía la élite de sí misma y de los otros, en particular de los mayas yucatecos.

Mérida es una de las ciudades del país con más alta concentración de población indígena, poco más del 11 % de su población habla maya (INEGI, 2010). Si bien, el ser yucateco ha ido acompañado de un orgullo regional que se nutre de lo maya, de la cultura maya, la sociedad meridana marca su distancia respecto a los mayas contemporáneos, a quienes racializa, segrega y discrimina de muy diversas maneras, como lo busca mostrar este libro. La llamada Ciudad Blanca, está marcada por el color

donde es posible apreciar los fenómenos discriminatorios que en ella residen. El más notorio, pero también el más acallado, es el racismo y la discriminación hacia el mestizo yucateco, es decir hacia el indígena maya.

En concordancia con Pierre-André Taguieff (2001) considero que el racismo no es una entidad homogénea o inalterable, sino que éste varía, se transforma y adapta a diversos contextos. Por ello, este libro busca mostrar algunos de los mecanismos mediante los cuales se construye y opera el racismo hacia la población maya en la ciudad de Mérida respondiendo preguntas como: ¿Cuáles son las imágenes del maya y de lo maya producidas por las élites yucatecas y reproducidas en el imaginario social? ¿Qué visión tienen las élites sobre sí mismas? ¿Qué papel juega el color de la piel? ¿Cuáles son los estereotipos y prejuicios que ha tenido y tiene la élite yucateca hacia los mayas? ¿Por qué razón se da, se promueve y reproduce el racismo entre la élite meridana?, y finalmente, ¿en qué espacios concretos se manifiestan y visualizan prácticas discriminatorias y de segregación?

Siguiendo a distintos autores (Taguieff 2001; Balibar 1988 y Wieviorka 1992) quienes señalan que el racismo tiene distintas dimensiones: doctrinas e ideologías; estereotipos y prejuicios; y comportamientos o prácticas, decidí analizar el racismo en Mérida tomando como referencia estas propuestas. Por ello, el objetivo general de mi investigación se centró en estudiar el racismo de las élites hacia los mayas yucatecos en la ciudad de Mérida, analizando tres dimensiones que se yuxtaponen: ideológica, enunciativa y práctica. La ideología de la élite tradicional meridana la abordé a través de sus prácticas cotidianas y de su participación en los medios de comunicación. La dimensión enunciativa la examiné en los estereotipos y prejuicios étnicos presentes en la clase media alta y alta meridana en distintos espacios y contextos. Por último, las prácticas discriminatorias y de segregación las analicé estudiando la distribución espacial de la ciudad y en algunos lugares de acceso exclusivo de la élite.

Al igual que Rosana Guber (2001) pienso que el sentido de la vida social se expresa en los discursos de la vida diaria que salen

de manera informal en comentarios, anécdotas, términos de trato y conversaciones. Sin embargo, estudiar el racismo puede ser una tarea complicada si consideramos que para muchas personas ser racista es algo incorrecto y sancionado por la sociedad, por lo que muchas veces tanto los racistas o discriminadores como los racializados o discriminados tienden a disimular o encubrir su papel en este proceso. Margulis y Urresti (1998,11) señalan que quienes sufren discriminación, muchas veces se resisten a admitirlo abierta y explícitamente para no asumir el doloroso peso de los mensajes descalificadores. Además, no hay que perder de vista que quienes son discriminados también pueden ser discriminadores, asumiendo el lenguaje y los valores de los sectores dominantes. Ante esta complejidad, el estudio del racismo requiere de diversas técnicas y de entrevistas con personas clave, como explico más adelante.

El libro está organizado en siete capítulos. Para la elaboración de cada uno de ellos utilicé diversas fuentes de información, así como distintas técnicas de investigación. El primero, “Una propuesta para el estudio del racismo”, inicia respondiendo una cuestión central en las discusiones actuales: ¿el racismo es un asunto biológico o cultural? En el primer apartado se verá cómo hay autores que afirman que el racismo contemporáneo ya no tiene un fondo biológico sino cultural. Este *neoracismo* ha retorcido la argumentación antirracista del relativismo cultural, postulando que respetar implica separar y defender a toda costa la cultura propia. Más adelante, en el mismo capítulo, abordo distintas propuestas teóricas para estudiar el racismo y a las élites, explicando cuáles resultaron útiles para los propósitos de este trabajo. Por último, expongo los conceptos que me permitieron analizar el racismo y la discriminación étnica en Mérida.

En el capítulo II, “La ‘raza’ y el racismo en la antropología mexicana”, hago un recorrido histórico por la antropología de nuestro país, teniendo como hilo conductor el concepto “raza”. Para ello me remonto al siglo XIX porque considero que sólo comprendiendo el pensamiento que dio validez científica a la jerarquización de los seres humanos es posible entender el racismo

en México. Coincido con Alan Knight en que “cualquier análisis del racismo mexicano requiere tratar de interpretar el desarrollo histórico de las relaciones sociales en función de las cuales se puedan fijar y articular las teorías raciales y la difusión de las actitudes raciales” (Knight 2004, 10). En los últimos apartados doy cuenta de los diversos trabajos que se han escrito —con un enfoque antropológico— sobre el racismo en México y Yucatán en el siglo XXI.

En el tercer capítulo, “La élite yucateca a través de la historia”, presento los antecedentes históricos de la actual élite meridana, su composición y cambios en el tiempo. Primero analizo la jerarquía estamental de la Colonia, después la visión de la élite sobre un episodio particular que marcó las relaciones interétnicas en Yucatán: la Guerra de Castas (1847). Continúo con el auge y decadencia de la élite henequenera y las haciendas (1880-1930). Por último, explico cómo la llegada del general revolucionario Salvador Alvarado abre la puerta a distintos grupos que diversifican la élite económica y política mientras la élite tradicional mantiene el control de las prácticas sociales. Siguiendo la propuesta de Bhabha (2002) quien señala que los estereotipos adquieren su fuerza en la repetición y que los grupos dominantes se aseguran que éstos no se modifiquen aunque las coyunturas históricas cambien, este capítulo me permite mostrar cómo la visión que los intelectuales yucatecos del siglo XIX tenían de los indígenas mayas, continúa presente en los estereotipos de la élite tradicional del siglo XXI.

En “Espacios y prácticas de la élite tradicional meridana” busco caracterizar los lugares donde se desenvuelve esta élite, así como describir sus prácticas cotidianas. El capítulo inicia con una explicación de la distribución espacial de la ciudad de Mérida y cómo las actividades de la élite se desarrollan en zonas bien delimitadas. Después, apoyándome en testimonios de mujeres y hombres, continúo con la exposición de diversas prácticas propias de la élite tradicional meridana: las escuelas que eligen para sus hijos, la vida y los eventos en los clubes sociales, las misiones durante la Semana Santa y la famosa “Temporada”

durante julio y agosto. Por último analizo los rasgos diacríticos que la élite tradicional utiliza para distinguirse.

Para recopilar la información contenida en este capítulo le expliqué a los entrevistados que estaba realizando una investigación sobre la élite yucateca. Al iniciar nuestra conversación les decía que así como hay antropólogos que estudian los rituales de las comunidades indígenas, yo quería estudiar los rituales de la élite. Al principio se reían, pero cuando les explicaba que yo consideraba que “ir de temporada” era un ritual porque había una fecha específica de inicio y que durante la estancia se hacían ciertas actividades que a alguien como yo —que venía de la Ciudad de México— le eran difíciles de comprender, iniciaba una larga conversación, que en ocasiones continuaba los días siguientes. Con la finalidad de mantener la confidencialidad de las personas que colaboraron en mi trabajo y considerando su protección como una de las tareas que una antropóloga debe vigilar, los nombres de las personas entrevistadas, así como de algunos lugares fueron cambiados. Los rostros de las fotografías fueron borrados para proteger la privacidad de las personas. Aunque las imágenes fueron de periódicos (información pública) yo no contaba con la autorización directa de los fotografiados. Considero que un estudio antropológico debe mostrar y explicar un fenómeno social sin que ello implique daño a la dignidad de alguna persona.

En el capítulo V, “La *doxa*: estereotipos y prejuicios”, analizo en dos grandes apartados, las visiones estereotipadas que jóvenes de élite tienen sobre los otros. En el primero, utilizando información derivada del empleo de la técnica de la fotointerpretación, muestro los estereotipos y prejuicios que tienen los jóvenes —que asisten a las escuelas predilectas por la élite tradicional— sobre el color de la piel y la población maya yucateca. En México no es políticamente correcto hacer comentarios que discriminen a una persona. La fotointerpretación permite escuchar opiniones menos autocensuradas de un grupo o una persona. Fue por ello que decidí utilizar esta técnica para trabajar con jóvenes de la élite. Con el apoyo de los maestros que imparten la materia de antropología en tercero de preparatoria, en tres de las siete escue-

las donde asisten los hijos de la élite meridana, pude trabajar con 214 jóvenes de entre 17 y 19 años. Los nombres de las escuelas, así como los de los alumnos fueron omitidos como acordé con los directivos y maestros de las instituciones que amablemente me permitieron realizar una dinámica sobre racismo con sus estudiantes. Todos los directivos consideraron importante que los jóvenes reflexionaran sobre el racismo presente en nuestra sociedad. Una vez en el salón de clases dividía a los jóvenes en equipos de cinco personas, les entregaba una fotografía y les pedía que inventaran una historia del personaje. Considero que a través de relatos ficticios podemos encontrar también la manera de pensar y de actuar de un determinado grupo.

En el segundo apartado presento una etnografía de las discotecas a las que asisten estos jóvenes. A través de entrevistas, que tenían como tema central las estrategias que se utilizan para acceder a estos espacios, pude conversar sin reservas con varios jóvenes pues en los “antros” como ellos les llaman, la discriminación no sólo está permitida sino que incluso es bien vista. En este caso también los nombres de las discotecas y de los entrevistados fueron modificados. A las entrevistas —generalmente en un café de moda— iba acompañada de dos jóvenes recién egresadas de la licenciatura en antropología (de tez clara) que hacían que el encuentro transcurriera en un ambiente juvenil donde la diferencia de edad conmigo podía pasar un poco más inadvertida.

En el capítulo VI, “Representaciones de lo ‘maya’ y lo ‘yucateco’ en la televisión local”, analizo la programación de los dos canales de televisión yucateca. Reseño los pocos espacios televisivos donde se reconoce la discriminación étnica presente en el estado, e identifiqué dos programas que a mi juicio reflejaban con mayor claridad la ideología de élite. Haciendo un análisis de discurso examiné *Los Pech, una familia de verdad* que, con la licencia de la comicidad, se permitía ridiculizar algunos sectores de la sociedad yucateca contemporánea con especial énfasis en los mestizos es decir en el maya yucateco. Siguiendo las representaciones que hicieron los intelectuales yucatecos del siglo XIX, como Carrillo y Ancona, analizo los diálogos de los personajes

y muestro cómo los estereotipos se repiten aunque las coyunturas históricas cambien. Siguiendo la misma técnica, analizo los diálogos de *La cocina es cultura*, donde el conductor —cronista de la ciudad y miembro de la Academia Yucatanense de la Lengua— utilizaba su capital simbólico para legitimar las representaciones de lo que era y no yucateco.

En el séptimo y último capítulo “Representaciones de lo ‘maya’ y lo ‘yucateco’ en el *Diario de Yucatán*” muestro, a través de un análisis de contenido y de discurso, la forma en que este periódico describe a los individuos de los distintos grupos sociales y las acciones que éstos realizan, para entender el marco interpretativo mediante el cual quieren que se vea la realidad. Coincido con Van Dijk (2003, 114) que es en los discursos del grupo dominante donde los otros miembros del grupo aprenden las ideologías de su círculo, sus normas, sus valores y actitudes. Considero que el discurso presente en el *Diario de Yucatán* no sólo cumple esa función, sino que ayuda también a extender esas representaciones a otros sectores de la sociedad yucateca.

Si bien había cuatro periódicos más que se publican en la ciudad de Mérida, tomé la decisión de analizar solamente el *Diario de Yucatán* por varias razones. Primero, porque su lectura ha formado parte de la vida cotidiana de las élites por más 90 años; segundo, por haber sido dirigido desde su fundación por miembros de la élite tradicional yucateca; y tercero, porque es el periódico que tiene la mayor circulación en el estado.

Siguiendo un criterio de actualidad analicé 118 ejemplares correspondientes a los primeros cuatro meses de 2009, momento en el que me encontraba realizando el trabajo de campo para esta investigación. De cada uno de estos ejemplares realicé una ficha que posteriormente integraba a una base de datos en el programa *Atlas.ti*, un software de análisis de datos cualitativos. Con base en esta información dividí el capítulo en cinco apartados. Primero, al igual que lo hice con la programación de la televisión, describo la conformación del *Diario de Yucatán*. Después realizo un seguimiento de las palabras racismo y racista, mostrando los contextos en los cuales son utilizados, y continúo con el análisis

de las representaciones que este periódico hace de las personas con apellido maya que aparecieron en las notas de la sección Local. Si bien las personas representadas no necesariamente se identifican como mayas, tienen en su nombre un elemento distintivo de lo maya, y aunque el lugar donde aparecen los apellidos mayas en el *Diario de Yucatán* no constituye la principal manifestación de racismo en las experiencias cotidianas de la población maya, su análisis me parecía fundamental para revelar uno de los mecanismos ideológicos de la reproducción del racismo. En el cuarto apartado, siguiendo a Van Dijk (1997, 2003), realizo un análisis de contenido de algunas de las notas publicadas —tanto en la Página Editorial como en otras subsecciones— de la visión que tiene la élite de sí misma y de los distintos habitantes de Yucatán. Por último, analizo las representaciones visuales que destaca el *Diario de Yucatán* en su sección Local.

Capítulo I

Una propuesta para el estudio del racismo

El racismo justificó y justifica actualmente relaciones de dominación, exclusión, persecución o incluso destrucción, donde el otro ha sido salvajizado, inferiorizado o menospreciado. Sin embargo, hoy en día es difícil encontrar a alguien que se reconozca abiertamente como racista. El racismo es mal visto y sancionado por la sociedad. Por ejemplo, en enero de 2010, el diputado federal del Partido de la Revolución Democrática por el estado de Chiapas, Ariel Gómez León, en un programa de radio de Tuxtla Gutiérrez, criticó la ayuda del gobierno mexicano al pueblo haitiano a raíz del temblor que devastó la isla el 12 de enero de ese año. El diputado afirmó en varias ocasiones que la gente tenía “caras malas”, “caras de abusibés [sic]”. También señaló que los haitianos eran incapaces de hacer filas para recibir ayuda “no hay orden y como son muy parecidos, todos son negritos, se pasan doble”. Su “broma” fue considerada por todos los periódicos nacionales como racista, su programa de radio fue cancelado y su partido político lo expulsó de sus filas.

En mayo de 2015, otro político fue tema de debate cuando se filtró en los medios de comunicación una conversación telefónica del consejero presidente del INE (Instituto Nacional Electoral), Lorenzo Córdova. En su plática —con otro consejero del INE— Córdova relató su experiencia con líderes de pueblos indígenas. “No te voy a mentir y te voy a decir como hablaba ese cabrón. ‘Yo jefe gran nación chichimeca, vengo Guanajuato’. Yo no sé

si hable así ese cabrón o vio mucho llanero solitario, pero sólo le faltó decir: ‘Yo gran jefe Toro Sentado’. No mames cabrón, está de pánico”. Esta conversación fue difundida, criticada y sancionada sólo por algunos grupos sociales, otros justificaron al presidente del INE argumentando que se trataba de una conversación privada hecha pública ilegalmente. Es lógico pensar que el Consejero Presidente no se burlaría abiertamente de un líder indígena en un acto público. Lo que denota esta conversación es uno de los mecanismos mediante los cuales opera el racismo hacia los pueblos indígenas en México: los *discursos ocultos*. James Scott señala que los *discursos ocultos* son aquellos que se expresan “fuera de escena, más allá de la observación directa” (2004, 27), los que tienen lugar en espacios privados y que están reservados a actores determinados que comparten los mismos códigos. Son lo opuesto a los *discursos públicos*, éstos tienen lugar en espacios públicos, es lo que se dicen de frente, lo políticamente correcto.

Hoy en día casi nadie quiere ser acusado de racista, por lo que el discurso público en las sociedades contemporáneas ha cambiado, siguiendo las normas de un lenguaje políticamente correcto. Por ello, es difícil plantear cuáles son los criterios para identificar o reconocer las distintas formas del racismo cuando éste no es flagrante. Coincido con Taguieff (2001) en que la existencia del sustantivo “racismo” no infiere la existencia de una entidad homogénea e invariable. Es mejor suponer la existencia de múltiples racismos donde las visiones varían, se transforman, reciclan y se adaptan a los diversos contextos. Partiendo de la base de que el racismo no es una tendencia cognitiva propia de la especie humana sino un fenómeno histórico, el racismo dependerá más de los contextos sociales que de las disposiciones de ciertos actores, por lo que sus características tendrán fecha y un lugar de nacimiento (Taguieff 2001, 10).

Hay una larga discusión sobre el origen del racismo. Cornelius Castoriadis y Lawrence Hirschfeld sostienen que el racismo es un fenómeno inherente al comportamiento sociocultural o psicológico de la especie humana (Gall 2007, 73). Sin embargo, autores como Wallerstein y Balibar (1988) sostienen que no

se puede hablar sobre la universalidad del racismo, porque al hacerlo se le está confundiendo con la noción de etnocentrismo. El etnocentrismo hace que un grupo se autoprefiera y esto lo puede llevar a actitudes de intolerancia con respecto a otros grupos y a una tendencia a devaluar sus formas culturales. Otros, como Guy Rozat (2000) y Lothar Knauth (2000), sostienen que el racismo es un fenómeno social pero producto de Occidente, previo al nacimiento de la modernidad. Aníbal Quijano (2003), por su parte, señala que el racismo es una asociación entre cultura y biología que aparece con el Nuevo Mundo. En esa misma línea, Taguieff (2001) y Wieviorka (1994) sostienen, que si bien la discriminación hacia el otro es tan antigua como la historia de la civilización, el racismo nace con la expansión de Occidente como una forma de justificar la dominación y la explotación del otro por una supuesta superioridad racial.

Independientemente del origen del racismo considero que hoy es necesario plantear una forma que permita dar cuenta de los múltiples racismos del México contemporáneo, tanto en los discursos públicos como en las prácticas cotidianas y los discursos ocultos. Es por ello que en este primer capítulo busco proponer una forma de analizar el racismo en nuestro México. Para ello, primero hago un recorrido por las distintas definiciones del término, después propongo seguir tres dimensiones de análisis: ideológico, de *doxa* y prácticas para develar sus distintas caras.

¿RACISMO O NEORACISMO? ¿UN ASUNTO BIOLÓGICO O CULTURAL?

El sociólogo francés Pierre André Taguieff (2001) sugiere hacer una distinción conceptual y distinguir entre el *racismo clásico* y el *neoracismo*. El primero es biológico e inequitativo, ya que plantea la existencia de distintas razas y una clasificación jerárquica de los grupos humanos. Esta desigualdad implica, por lo tanto la superioridad de una raza y la subordinación de las otras. El segundo racismo es cultural, en él no se enfatizan las diferencias

biológicas sino identitarias. De este último se desprenden dos posiciones: la primera, el racismo universalista que está fundado en la negación de la identidad, no reconoce la dignidad específica de tal o cual grupo y se identifica por su rechazo absoluto a la diferencia, “todos somos iguales”, es un racismo *heteróforo*. Immanuel Wallerstein (1988) explica que la posición universalista fundamenta la explotación. En una sociedad igualitaria donde se avanza por meritocracia, se cree que los pobres son pobres porque no trabajan, por flojos, ya que al ser todos los seres humanos iguales todos tienen las mismas oportunidades.

El universalismo permitiría la máxima eficiencia posible en la producción de bienes. Específicamente si tenemos una “vía libre a los talentos” (una de las consignas nacidas en la revolución francesa) es probable que coloquemos a las personas más competentes en las funciones profesionales que, en la división mundial del trabajo, mejor convengan a sus talentos (Wallerstein 1988, 53).

La segunda posición dentro del neoracismo es un racismo diferencialista radical que pretende sacralizar las diferencias, por lo que todos los seres humanos son iguales biológicamente hablando pero tienen diferencias culturales, comportamientos diferentes, códigos de comunicación distintos e incompatibles, por lo que es “mejor estar separados”, es un racismo *heterofilio* (Taguieff 2001). De esta forma, explica Chebel d’Appollonia que “los partidarios del culturalismo heteróforo y los defensores del culturalismo heterofilio parten del mismo presupuesto para llegar a un tratamiento radicalmente opuesto de las diferencias culturales” (1998, 62).

Un ejemplo cercano de racismo heteróforo —donde todos somos iguales— es el tardío reconocimiento de la configuración pluricultural y multiétnica de México, ya que éste se dio hasta 1992. Antes de esa fecha no había un reconocimiento jurídico de los pueblos indígenas, ni de sus diferencias culturales (retomaré este punto en el siguiente capítulo). Como ejemplo de racismo heterofilio —donde se sacralizan las diferencias— podríamos tomar el caso de España o Francia donde el número de

inmigrantes se ha incrementado fuertemente en las últimas décadas (sobre todo desde el Magreb y Sudamérica). La presencia del otro lejano ahora en “sus espacios” ha desencadenado el surgimiento de posturas y movimientos nacionalistas que temen por la potencial pérdida de su identidad cultural producto del contacto y mezcla de culturas. Chebel d’Appollonia retoma en su libro *Los racismos cotidianos* (1998) la nota de una revista francesa para ejemplificar este tipo de racismo: “Me encantan los magrebíes. Pero su sitio está en el Magreb [...] no soy racista, sino nacional [...] Para que una nación sea armoniosa necesita cierta homogeneidad étnica y espiritual” (1998, 65). En el neorracismo, el “racismo sin raza”, no es necesario marcar un sentido biológico para señalar la existencia de diferencias insuperables entre los grupos estereotipados. Esta nueva argumentación se distancia de los postulados científicistas del siglo XIX, es decir, se aleja del racismo clásico.

Tzvetan Todorov (2007) hace una importante distinción entre *racismo* entendido como la práctica cotidiana de la discriminación, y el *racialismo* como la ideología racista fundada en la elaboración científica intelectual relativa a la existencia y comportamiento de las razas humanas que se desarrolló desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX. Es lo que Taguieff (2001) y otros autores como Wieviorka (1992) y Teresa San Román (1996) han llamado *racismo clásico*. Para Todorov la doctrina *racialista* se puede presentar como un conjunto coherente de cinco proposiciones que se encuentran dentro de un *tipo ideal*: primero, la existencia de las razas y el deseo de su continuidad, que se manifiesta en un rechazo a las mezclas raciales. Segundo, la continuidad entre lo físico y lo moral, donde a la división del mundo en razas corresponde una división en culturas, afirmándose que las diferencias físicas determinan las diferencias culturales y que es imposible modificarlas a través de la educación. Tercero, la acción del grupo sobre el individuo, donde el comportamiento del individuo depende en gran medida del grupo racial cultural (étnico) al que pertenece. Cuarto, la jerarquía única de valores, donde se piensa que hay razas superiores e inferiores y donde “es

muy raro que la etnia a la que pertenece el autor racista no se encuentre en la cima de la jerarquía” (Todorov 2007, 118). Por último, en quinto lugar, la política fundada en el saber. Esta proposición fundamenta una postura doctrinal basada en las cuatro anteriores, que se presentan como descripciones del mundo. Así el racista extrae de los hechos un juicio moral y un ideal político, por lo que “el sometimiento de las razas inferiores, o incluso su eliminación, se puede justificar gracias al saber acumulado en materia de razas. Es aquí donde el racismo se reúne con el racismo: la teoría da lugar a la práctica” (119). Todas estas proposiciones constituyen el modelo del racismo (o racismo clásico), y para Todorov la ausencia de alguna de estas premisas llevará a considerar cualquier nuevo planteamiento como una versión revisionista.

Hoy en día se ha probado que las razas biológicas no existen, con lo cual la ideología racista perdió su fundamento más contundente. La genética moderna ha demostrado que toda la humanidad posee un acervo común y que el concepto biológico de raza sólo nos llevaría a crear casi tantas categorías como seres humanos existen (Chabel d’Appollonia 1998, 20). Los seres humanos tenemos diferente color de piel, de pelo, de ojos, sin embargo estos rasgos distintivos no son suficientes para definir los límites entre razas. Todorov (2007, 116) explica que si clasificáramos a los humanos por sus características genéticas, tendríamos un primer mapa, si los clasificáramos por análisis de sangre, tendríamos otro, y si la clasificación fuera por el sistema óseo, tendríamos un tercer mapa, pero si nos basáramos en la epidermis tendríamos un cuarto mapa; por lo que al final de estas clasificaciones veríamos que existe una mayor diferencia entre individuos que la que existe entre los grupos. Es por eso que la ciencia contemporánea ya no tiende a utilizar la noción de raza. Sin embargo, a pesar de que muchos científicos (desde distintas disciplinas) han afirmado que las razas humanas no existen, el término no desaparece, ni mucho menos su uso cotidiano. Peter Wade (2000) explica que si bien la raza es una idea, una construcción social, no podemos dejar de preguntarnos

¿una idea de qué clase? La vida social está llena de construcciones sociales, como por ejemplo el género. Wade (2000, 21) argumenta que si bien la noción de raza es una construcción social, una idea, esto no significa un asunto menor. Si la gente discrimina con base en sus ideas raciales, se trata de una realidad social de enorme importancia, si la gente se comporta como si las razas sí existieran, las razas existen como categorías sociales de gran tenacidad y poder. Wade explica la trampa que encubre la construcción social de las diferencias fenotípicas:

Primero reconoce que las razas no existen como entidades biológicas objetivas, pero luego trata de reconstruir una base objetiva para el reconocimiento de las distinciones “raciales” al fundamentarlas en el fenotipo. Lo cual encubre el problema de que el mismo hecho aparentemente “natural” de la variación fenotípica se construye socialmente: las diferencias físicas convertidas en algo clave para las distinciones raciales son muy particulares; no simplemente las que muestran alguna continuidad reconocible a lo largo de las generaciones (quizá, la altura, el peso, el color del cabello, etc.), sino las que corresponden a los enfrentamientos geográficos de los europeos en sus historias coloniales. Lo que se ha convertido en significadores raciales son combinaciones específicas de color de la piel, tipo de pelo y rasgos faciales (Wade 2000, 22).

Así, a lo largo de la historia las personas se han comportado como si las razas existieran, por lo que la creencia en la superioridad e inferioridad no ha desaparecido del imaginario social. En este sentido las razas no son sólo un agrupamiento de individuos con físico parecido, sino que suponen una jerarquización natural del mundo y una forma de concebir la realidad. Shanklin (1998) argumenta que ese fue el error de la antropología norteamericana durante la primera mitad del siglo xx. Franz Boas luchó por establecer un paradigma antropológico que rechazara la existencia de las razas, y a la biología como la única ciencia capaz de explicar el comportamiento humano. Ruth Benedict y Margaret Mead dedicaron una parte importante de su trabajo a combatir el racismo al exponer la falsedad del concepto de “raza” como una categoría científica válida para aplicarse al

estudio del ser humano. Sin embargo, ninguno de ellos prestó atención a la fuerte pervivencia de una noción popular de raza que seguía muy arraigada en las representaciones sociales de la población estadounidense (Shanklin 1998, 669). Coincido con la politóloga francesa Ariane Chebel d'Apollonia, cuando señala que “poco pueden todas las demostraciones científicas contra la fuerza simbólica de la “racialización” (1998, 21).

Autores como Balibar (1988), Wieviorka (1992), San Román (1996), Chebel d'Apollonia (1998) y Taguieff (2001) hacen la distinción entre el *racismo clásico* y el *nuevo racismo*. Apuntan que el neoracismo, el racismo de finales del siglo xx y principios de xxi es una versión más sofisticada que el racismo biológico, ya que acepta la igualdad de los seres humanos, pero hace referencia a las diferencias culturales para argumentar que es imposible la igualdad y la comprensión mutua. En el “nuevo” racismo ya no se habla de cuestiones científicas, como en el decimonónico, sino culturales. Desaparece la pureza de raza y aparece la identidad étnica. Hay un desplazamiento de la desigualdad a la diferencia. No hay un rechazo manifiesto hacia los inferiores sino hacia los diferentes. “Un racismo sin razas, un racismo que a primera vista no postula la superioridad de determinados grupos o pueblos respecto a otros, sino simplemente la nocividad de la desaparición de las fronteras, la incompatibilidad de formas de vida” (Balibar 1988, 37).

Desde la antropología española, Teresa San Román (1996, 19) apunta que el nuevo racismo retorció la argumentación antirracista llevándola hacia sus últimas consecuencias. Los racistas ya no hablan de una diferencia biológica y de una superioridad, sino de que cada cultura es valiosa en sí misma y es un producto único. Por lo tanto, el respeto implica separar y aislar esas culturas y defender a toda costa la propia. Los racistas devolvieron el argumento antirracista utilizándolo en su beneficio para sus propias aspiraciones políticas.

Si bien Michael Wieviorka (1992, 1994) reconoce que en las sociedades contemporáneas hay un nuevo racismo basado en una lógica cultural (ya sea *heterofilio* o *heterófobo*) parte de la idea

que el racismo basado en una lógica biológica no ha desaparecido. Estas dos lógicas siempre están presentes en mayor o menor medida, a veces se suceden y otras veces se yuxtaponen. Este autor afirma que no existe ninguna experiencia importante donde no se hayan asociado una lógica de inferiorización (biológica) con una lógica de diferenciación (cultural). La diferenciación no es algo nuevo en la historia de la humanidad. Para Wieviorka, una lógica que hace menos a un grupo humano en nombre de la raza, siempre diluye la cuestión racial en una cuestión social para poder establecer relaciones de dominación y explotación. Pero al mismo tiempo, dice Wieviorka, se tienen que crear formas de exclusión para impedir la movilidad social de los miembros del grupo dominado (1992, 111). “Rara vez el racismo prohibió completamente la idea de un papel civilizador por parte de los colonizadores, o el proyecto de integrar a los colonizados en la modernidad” (41).

Eduardo Menéndez, en la misma línea que Wieviorka, señala que recientemente algunos autores coinciden en proponer que la raza, en términos biológicos, ya no es un argumento importante para el análisis de las diferencias sociales, ni del racismo. Estos autores basan su razonamiento señalando que al menos en las sociedades desarrolladas los movimientos xenófobos ya no apelan a la raza sino a la identidad cultural. Sin embargo, Menéndez cree que los conflictos sociales modernos expresan no sólo problemas de diferencia cultural sino de prácticas e ideologías racistas, por lo que está en desacuerdo con las interpretaciones de los autores que de manera reiterada buscan centrar el análisis de la diferencia exclusivamente en lo simbólico, reducir la realidad social a las representaciones e ignorar el papel de las prácticas cotidianas (2001, 27). Para él, la dimensión biológica sigue presente en las prácticas cotidianas aunque es un hecho que el discurso político y académico ha cambiado con relación al racismo. En su artículo “La biologización y el racismo en la vida cotidiana”, Menéndez explica cómo los avances de la ciencia biomédica han normalizado el uso de explicaciones biológicas para el comportamiento humano en las sociedades (principalmente

las occidentales). Por ejemplo, la popularización de las explicaciones biológicas y soluciones biomédicas para explicar la hiperactividad infantil, las disfunciones sexuales y algunas enfermedades mentales y ocupacionales, ha provocado que mayor número de personas en su vida cotidiana estén más familiarizadas con esos términos (Menéndez 2001, 6).

Menéndez también señala que las causas biológicas han vuelto a ser utilizadas para explicar la pobreza, el fracaso educativo y los comportamientos violentos de individuos pertenecientes a un grupo. Por ejemplo, el Departamento de Salud Pública de Estados Unidos utiliza la categoría “raza” para describir y clasificar las enfermedades comunes y los índices de mortalidad de los ciudadanos norteamericanos. Esto ha servido para afirmar que los grupos raciales negro, hispano y amerindio son los que tienen las tasas más altas de mortalidad y morbilidad, y que los últimos también presentan el mayor porcentaje de padecimientos relacionados al consumo de alcohol. Presentando los datos de esta forma pareciera que las “razas” tienen algo que ver con la propensión a enfermedades y no las condiciones de miseria y exclusión en las que viven gran parte de estos sectores en los Estados Unidos. La investigación biomédica, afirma Menéndez, “genera intermitentemente explicaciones depositadas en alguna parte del cerebro humano o en determinados aspectos genéticos que coinciden en detectar los sujetos violentos con especial énfasis en las clases subalternas” (Menéndez 2001, 7). Pater Wade (2014) señala que recientemente vuelve a surgir un interés en la biología por la diversidad humana, entendida en términos de la “ancestría genética” estructurada biogeográficamente en una pauta continental que a veces se asemeja a las viejas razas.

Chebel d'Appollonia considera que la reformulación de viejas versiones del racismo y la aparición del neorracismo cultural son dos procesos distintos y a la vez complementarios. Su acción combinada representa “la actual sofisticación de los racismos cotidianos” (1998, 9). Es por ello que el estudio del racismo presenta muchas complicaciones: hay muchos racializados, distintas formas de racialización y muchos modos de diferenciación.

Coincido con Wieviorka en que el racismo sólo logra extenderse allí donde la desigualdad y la diferencia se encuentran en un modo de unificación, y con Menéndez, en que hoy por hoy la “raza” sigue formando parte de la vida cotidiana de las personas.¹ Al igual que estos dos autores considero que el racismo consiste en caracterizar a un grupo humano por su aspecto físico (atributos naturales reales o imaginados), asociándolos a su vez a características intelectuales o morales, y con base en esto adoptar algún tipo de práctica de discriminación o exclusión. Así, el racismo, coincidiendo con Chabel d’Appollonia, “es un pensamiento circular que da un carácter absoluto —mediante categorías biológicas— a las diferencias patentes o supuestas, para justificar el sometimiento, la exclusión y a veces, la eliminación del otro” (1998, 7).

¿CÓMO ESTUDIAR EL RACISMO?

Ahora, las preguntas obligadas son: ¿cómo estudiar el racismo? ¿Cuáles podrían ser los criterios para identificar o reconocer el racismo en las sociedades contemporáneas? Autores como Wieviorka (1992), Todorov (2007), Balibar (1988) y Taguieff (2001) señalan el carácter multidimensional del racismo. Wieviorka distingue cuatro formas elementales: ideología, prejuicio (que se expresa en los discursos cotidianos), segregación y violencia. Todorov (2007) plantea que el racismo designa dos dominios de la realidad: la ideología y el comportamiento, y apunta que éstos no necesariamente se encuentran presentes al mismo tiempo. Balibar (1988) considera que el racismo se inscribe en prácticas (formas de violencia, de desprecio, de intolerancia, de humillación, de explotación), discursos, representaciones y estigmas de alteridad (apellido, color de la piel, prácticas religiosas). Taguieff (2001) por su parte, plantea cuatro dimensiones: a la primera

¹ En Estados Unidos es frecuente observar en las cajas de algunos medicamentos que los efectos secundarios pueden ser distintos dependiendo de la “raza” del paciente. Actualmente en nuestro país es también frecuente escuchar, como veremos en capítulos siguientes, la diferenciación por “raza” de los grupos indígenas, aunque nunca desde el discurso oficial.

la denomina *doxa*, está compuesta por las actitudes (opiniones, creencias, prejuicios, estereotipos); la segunda la conforman los comportamientos o prácticas sociales; la tercera son los funcionamientos institucionales de tipo excluyente, un “racismo institucional”, y en la cuarta se ubican los discursos ideológicos (ligados o no a partidos políticos).

Con fines metodológicos y para el análisis del material etnográfico presente en este libro, decidí centrarme en tres dimensiones que engloban varias de las propuestas señaladas anteriormente: ideológica, *doxa* y prácticas. Estas dimensiones no son excluyentes, más bien se yuxtaponen como se verá a lo largo de esta obra.

La dimensión ideológica

La ideología, como muchos conceptos en ciencias sociales, ha tenido fuertes desacuerdos en cuanto a su sentido. Aquí, más que hacer un recorrido histórico del término, presento algunas de las formulaciones contemporáneas que considero útiles para el análisis de mis datos etnográficos. Mario Margulis (2009) parte de la noción de ideología de Marx y reconoce la importancia de las relaciones de poder en el concepto, pero considera que éstas no sólo se deben entender desde el Estado y sus doctrinas, sino también en un nivel simbólico, presente en la lucha por imponer significados sociales legítimos. Para este autor la ideología no es un conjunto de ideas propuestas por un determinado grupo politizado, ni tampoco una forma de engaño deliberado (como muchas veces se utiliza el término), sino más bien una cualidad de la cultura, un nivel de significación que puede estar presente en los discursos y que puede ser puesto de manifiesto mediante un análisis crítico del mismo. La particularidad de los discursos ideológicos es que tienden a legitimar formas de poder y dominación basadas en la desigualdad (Margulis 2009, 73).

En este sentido, el concepto de ideología es útil para dar cuenta de las relaciones de poder que están presentes en la producción social del sentido y el uso de los sistemas simbólicos. Estas relaciones tienden a obstaculizar, opacar o deformar la realidad,

construyendo significaciones engañosas que pueden contribuir a la legitimación y aceptación de formas de poder y dominación, debilitando la percepción de desigualdades o injusticias. Es por ello que Margulis afirma que “las luchas sociales por la hegemonía son paralelas a la lucha por la imposición social del sentido” (72). Es importante destacar que las formas simbólicas no son nada más representaciones que sirven para expresar u ocultar relaciones e intereses sociales, sino que participan de manera activa, continua y creativa en la constitución, establecimiento y sostenimiento de relaciones sociales concretas, en muchos casos de dominación y subordinación.

La lucha por la producción social del sentido deja su huella en los discursos sociales, en el lenguaje cotidiano —es decir, en la forma en que nombramos las cosas o dejamos de nombrarlas—, en la memoria, en la historia oficial y en el “sentido común”. Así las ideologías se encaminan a la legitimación del orden dominante. Wieviorka (1992, 84) concuerda con que la ideología no sólo abarca la escena política, sino también diversas relaciones sociales de la vida cotidiana como el lenguaje y la prensa, que expresan de manera superficial tanto doctrinas y opiniones como hechos concretos de discriminación, segregación o violencia. Teun van Dijk (2003a), estudioso del racismo discursivo, coincide con esta postura, pero enfatiza el papel de la ideología en la construcción de un “nosotros”. La define como representaciones de la identidad y la diferencia. Para él, las ideologías son autodefiniciones compartidas grupalmente que permiten que sus miembros coordinen sus prácticas sociales hacia dentro del grupo y en relación con otros grupos. Éstas, nos dice, incluyen representaciones de criterios de pertenencia y acceso al grupo, acciones típicas, normas, valores, recursos sociales y posición en relación a otros grupos. De esta manera los contenidos ideológicos también funcionan como esquemas básicos de acción frente al otro (2003a, 114).

Thompson, en *Ideología y cultura moderna* (1998), propone que para estudiar la ideología se analicen las formas en que el significado sirve para establecer y sostener relaciones de dominación.

Para él, la ideología moviliza el significado en el mundo social y sirve —en consecuencia— para reforzar a los individuos y grupos que ocupan posiciones de poder. Caracterizar a los fenómenos simbólicos como ideológicos, no implica que se tenga que demostrar la falsedad o veracidad de las formas simbólicas. Lo importante es mostrar las maneras en que estas formas sirven, en circunstancias particulares, para establecer y sostener las relaciones de dominación. A diferencia de Marx que entiende las relaciones de dominación como relaciones de clase, Thompson considera que hoy en día no podemos hablar de relaciones de dominación sin incluir, además, las relaciones sociales estructurales entre hombres y mujeres, entre grupos étnicos o entre Estados-nación hegemónicos y los ubicados en la periferia (1998, 88).

Thompson plantea cinco modos generales en los que opera la ideología. Aclara que éstos no son los únicos y que además no siempre operan de manera independiente. A través de estos modos se pueden estudiar circunstancias particulares con el fin de observar las estrategias de construcción simbólica y develar las relaciones de dominación presentes en el discurso.

El primer modo es la *legitimación*. En este modo las relaciones de poder pueden presentarse como correctas o justas a través de distintas estrategias. La primera estrategia es la *racionalización* y ésta se pone en marcha cuando se construye una cadena de razonamientos que buscan defender y justificar ciertas relaciones o instituciones sociales haciendo creer que éstas son dignas de apoyo. La segunda estrategia es la *universalización*, ésta opera cuando se hacen parecer generales los intereses particulares. La tercera estrategia es la *narrativización*, que consiste en traer a colación historias o tradiciones —reales o inventadas— que explican el presente como si fuera una continuidad con una tradición inmemorial, que justifica ciertas prácticas y relaciones sociales, o crea un sentimiento de pertenencia a una comunidad. En los siguientes capítulos se abordarán ejemplos concretos de cada uno de los modos propuestos por Thompson.

El segundo modo como puede operar la ideología es la *simulación*, es decir, el ocultamiento o disimulo de relaciones de domi-

nación. Thompson señala tres estrategias posibles para la simulación. La primera es a través de la *sustitución*, que consiste en usar un objeto o sujeto para referirse a otro y en consecuencia las connotaciones negativas o positivas del término se transfieren al objeto. La segunda es la *eufemización* que consiste en describir las cosas en términos que generan una valoración positiva, por ejemplo, una suspensión violenta de una protesta en los diarios aparece descrita como “la restauración del orden”.² La tercera estrategia es el *el tropo*, es decir los sentidos figurados del lenguaje, como la metáfora, la sinécdoque y la metonimia. La *metáfora* —dice Thompson— combina términos extraídos de campos semánticos diferentes, y si se tiene éxito puede generar un sentido nuevo y duradero como “La dama de hierro” o, pensando en Yucatán, “El oro verde”. La *sinécdoque* es cuando se usa un término que representa una parte de algo, para referirse a la totalidad, o un término que refiere a la totalidad para referirse a una parte con el fin de confundir o invertir las relaciones entre las colectividades y sus partes, por ejemplo “los mexicanos aprueban” usado para referirse al gobierno. Con la *metonimia* puede quedar implícito el referente sin ser expuesto de manera explícita, o se puede valorar positiva o negativamente por asociación de otra cosa, por ejemplo los anuncios publicitarios de cerveceras donde aparecen mujeres sensuales, el significado se desplaza de manera sutil sin explicar la relación entre los objetos a los que se alude.

El tercer modo consiste en la *unificación*, es decir, construir en el plano simbólico una unidad o una identidad colectiva que no toma en cuenta las diferencias y divisiones internas que puedan separarlos, como lo hace el racismo *heteróforo*. Este modo se logra gracias a estrategias de *estandarización* y *simbolización de la unidad*. La primera promueve la idea de que ciertos elementos o rasgos culturales son la única base aceptable de intercambio y comunicación, como sucede con los idiomas nacionales oficiales que —además de crear una identidad colectiva— pueden

² El disfemismo sería otra de las estrategias de simulación discursiva, puesto que, opuesto al eufemismo, describe la acción o a los sujetos en términos que generan una valoración negativa.

establecer jerarquías entre lenguas y dialectos. La *simbolización de la unidad* es cuando se construyen símbolos de identidad colectiva como banderas, emblemas, himnos. Esta estrategia, apunta Thompson, puede entretenerse con el proceso de narrativización en la medida en que los símbolos de unidad puedan ser parte de una narración de los orígenes, que cuenta una historia común y proyecta un destino colectivo (1998, 98).

La *fragmentación*, el cuarto modo por medio del cual puede operar la ideología, es contrario al proceso ideológico anterior. Éste procura crear divisiones y conflictos al interior de un grupo. Se puede llevar a cabo por procesos de *diferenciación* o de *la expurgación del otro*. En el primero hay una construcción simbólica de la diferencia para enfatizar distinciones y divisiones que impidan la identificación colectiva. En el segundo se construye un enemigo que se representa como maligno o amenazador, ante lo cual se convoca a los individuos de un grupo a que se opongan a él.

El último modo es el proceso ideológico de *cosificación* (otros lo han llamado reificación). Este consiste en presentar las relaciones de poder como permanentes, naturales e inamovibles, negando su carácter social e histórico. Para ello se pueden usar estrategias simbólicas de *naturalización*, *eternalización* y *normalización*. La *naturalización* consiste en presentar una creación social o histórica como algo natural, por ejemplo, la división del trabajo entre hombres y mujeres o la existencia de razas. La *eternalización* priva a los fenómenos sociales de su carácter histórico al ser retratados como permanentes, invariables y siempre recurrentes. Por último, la *nominalización* es una estrategia que utiliza un recurso gramatical que elimina al sujeto de una oración y se lo sustituye por un sustantivo, por ejemplo “la aprobación de la ley” en vez de “los diputados priístas y panistas aprobaron la ley”, o una variante, la *pasivización*, cuando se presentan los verbos de manera pasiva, sin explicitar el sujeto de la acción, por ejemplo, “el sospechoso está siendo investigado” en vez de “los oficiales de la policía están investigando al sospechoso”.

Considero que la propuesta de Thompson para observar cómo opera la ideología en sociedades contemporáneas es muy

útil para a hacer visible la dimensión ideológica del racismo. Por ello la emplearé para analizar los datos etnográficos que presento en los últimos capítulos de este libro.

La dimensión de la doxa

Esta dimensión la podemos encontrar en el hablar cotidiano de las personas, en su manera de percibir al otro, en sus creencias y opiniones, es decir en los estereotipos y prejuicios. Los estereotipos son un conjunto de ideas simplificadoras y generalizadas sobre la cultura y la forma de comportarse de un grupo. Estas ideas frecuentemente son discriminatorias, ya que no representan toda la complejidad del grupo, y se espera que la concepción sobre su comportamiento sea cierta. Cuando se tiene la oportunidad de confrontar el estereotipo con la realidad es frecuente escuchar “pues no parece”, antes de cambiar el juicio establecido, de manera que la evidencia se convierte en la excepción que confirma la regla. Así, los rasgos estereotipados, individuales o sociales, no han sido verificados pero sí son generalizados. Los estereotipos son una estructura de pensamiento que comprende las imágenes, creencias, juicios, símbolos y opiniones de cómo son los otros. En el contexto de la cultura global (occidental), los estereotipos hacen que estas imágenes mentales sobre los rasgos individuales y sociales sean homogéneas y uniformes. Crean modelos de referencia, de aspiración o de rechazo, que pueden ser positivos o negativos.

En términos de Homi Bhabha los estereotipos producen una verdad probabilística y una predictibilidad, por lo que han sido la principal estrategia discursiva del colonialismo. Para este autor, éstos son “una forma de conocimiento e identificación que vacila entre lo que siempre está ‘en su lugar’, ya conocido, y algo que debe ser repetido ansiosamente... como si la esencial duplicidad del asiático y la bestial licencia sexual del africano no necesitaran pruebas” (2002, 90). Los estereotipos son precisos y responden a una serie de términos opuestos con los que se establece una identificación: lo que aspiro, lo que valoro; lo que rechazo, lo

desvalorizado. Para este teórico del postcolonialismo, el discurso colonial se asegura de que el estereotipo no se modifique aunque las coyunturas históricas y discursivas cambien. Para ello el estereotipo debe ir más allá de lo que puede ser probado o construido lógicamente, debe ser repetido hasta la náusea ya que, como no es susceptible de demostración o de prueba, debe legitimarse mediante la repetición. Bhabha (2002) también señala que el estereotipo colonial es ambivalente porque el otro es a la vez objeto de desprecio y deseo; es en esta ambivalencia donde radica su fuerza, a través de un proceso simultáneo de negación y de identificación con el otro.

El prejuicio, como su nombre lo indica, se refiere a un juicio previo, una creencia arraigada, una percepción, una valoración, una opinión, una actitud afectiva basada y adquirida por una información deficiente (los estereotipos), sin comprobación y experiencia adecuada que se manifiesta en forma de simpatía o antipatía frente a individuos, grupos, ideas, pautas, instituciones, nacionalidades. El prejuicio es una percepción que puede ser positiva o negativa, de grupos humanos culturalmente diferenciados a un “nosotros”.

Michel Wieviorka (1992) señala que el prejuicio en los tiempos del “nuevo racismo” ha cambiado las formas directas y declaradas por formas más sutiles que constituyen un “racismo simbólico”. Éste se caracteriza por el rechazo a los estereotipos burdos y a la discriminación evidente. También advierte que el prejuicio racista contemporáneo busca resistir a la crítica racional y a la confrontación con hechos, por ello elabora explicaciones racionales sólidas que generalmente remiten a problemas sociales muy reales. Por ejemplo, “no es absurdo afirmar que una escuela con una fuerte tasa de extranjeros que no hablan la lengua nacional va en detrimento de los otros niños” (Wieviorka 1992, 127). Argumento que se esgrime para justificar la separación en las escuelas de hijos de migrantes e hijos de nacionales. De esta forma, este tipo de prejuicio no necesita apartarse de la realidad. Es por esto, nos dice Wieviorka, que en la actualidad el prejuicio es un arma muy poderosa del racismo, ya que se encuentra en constante reformu-

lación y actualización, vinculándose siempre a problemas sociales concretos. Este modo de operar hace que el prejuicio se ligue más profundamente a la conciencia de los sujetos.

El prejuicio racial (o étnico) aparece como efecto del sentimiento negativo hacia otros grupos de personas, mientras que la discriminación racial hace referencia a conductas y por tanto al rechazo o daño que se hace a quienes se estereotipa. Estos prejuicios asumidos y compartidos socialmente acaban justificando actitudes de menosprecio que legitiman la conducta discriminatoria, la tercera dimensión del racismo.

Las conductas y las prácticas

Michel Wieviorka (1992, 129) define dos conceptos importantes para estudiar las prácticas racistas. Plantea que la *segregación* y la *discriminación* son dos manifestaciones concretas del racismo, que deben distinguirse desde el punto de vista analítico. La primera mantiene al grupo racializado a distancia, reservándole espacios a los que sólo puede entrar o abandonar en determinadas condiciones. La segunda impone un trato diferenciado en diversos ámbitos de la vida social donde el individuo o grupo puede ser humillado.

La segregación, nos dice Wieviorka, circunscribe el racismo en el espacio: “Perfila figuras espaciales, a través de mecanismos sociales espontáneos, de las conductas individuales en las que la movilidad social y movilidad residencial se entrecruzan sobre un trasfondo de racismo, o a través de la intervención de las instituciones, de las leyes, o de violencias más o menos toleradas por el poder político” (Wieviorka 1992, 131). La segregación de espacios no es una cuestión necesariamente racial, ésta se puede presentar por otras categorías como la económica o social y no sólo por cuestiones biológicas o culturales.

Los espacios donde se da la discriminación racial son variados y numerosos, y a veces se pueden confundir con los de la segregación ya que esta puede ser consecuencia de la discriminación. Sabemos que las sociedades interpretan las diferencias con el otro, en función de si éstas son mejores o peores que las suyas. El

hecho de discriminar no está sólo vinculado al color de piel sino también a un conjunto de referentes culturales que configuran al otro como distinto: para qué viene, de dónde viene, con quién se lleva, qué hace, cómo se viste, de qué habla, con quién habla, cómo habla. La discriminación va a responder a estereotipos o imágenes mentales que se tienen del otro.

En esta tercera dimensión encontramos las prácticas discriminatorias que se llevan a cabo en espacios concretos. El estudio de las prácticas sociales y cotidianas —como se verá lo largo del libro— nos permite observar cómo la apariencia física (el cuerpo) y la cultura, se combinan para construir y reproducir el racismo.

ACTOS DE HABLA PERFORMATIVOS Y CITACIONALIDAD

Considero que para poder ligar las tres dimensiones del racismo, los conceptos de Austin (1990) sobre la *performatividad en los actos de habla* y el de *citacionalidad* de Butler (2002) resultan muy útiles. Éstos nos permiten comprender los efectos de las ideas y las palabras en los actos; también nos dejan ver cómo los discursos racistas son estructuras que se repiten en el tiempo, en diferentes contextos, y donde los sujetos no son necesariamente los generadores del discurso, sino medios de reproducción (o transformación) del mismo.

Austin, en *Cómo hacer cosas con palabras* (1990), explica que las expresiones performativas (o realizativas) son aquellas que realizan una acción por medio de las palabras. Estas expresiones no son enunciados comunes porque no describen la realidad, ni se guían por un criterio de verdad (no son verdaderas ni falsas, ni buenas ni malas). En la primera parte del libro, Austin explora a detalle las condiciones necesarias que determinan la eficacia de un acto de habla performativo. Aquí sólo me parece importante enfatizar que los contextos y situaciones en los que se pronuncian las palabras son esenciales para comprender su significado y sus efectos.

Esta noción de la performatividad de los actos de habla fue retomada por Judith Butler en *Lenguaje, poder e identidad* (2004),

donde plantea que el lenguaje performativo juega un papel central en la constitución subjetiva de la identidad, ya que los seres humanos somos seres lingüísticos. Apunta que la existencia humana está marcada por una “vulnerabilidad lingüística”, es decir, que dependemos en gran medida de cómo los otros nos llaman para construir nuestra identidad. Butler analiza el insulto y los discursos de odio como actos de habla performativos donde el lenguaje está implicado en la reproducción o subversión de las relaciones de poder.

Judith Butler marca una diferencia con la concepción de Bourdieu sobre los actos de habla performativos. Para Bourdieu éstos reciben su fuerza del contexto social en el cual se producen, y del sujeto que realiza la enunciación, ubicado en una red de relaciones de poder. Si bien esto es importante, Butler añade otro punto al análisis. Retomando la noción de citacionalidad (o iterabilidad) de Derrida, apunta que la fuerza de los actos de habla performativos también está dada por la repetición de un discurso en distintos contextos, tanto históricos como espaciales. La citacionalidad es la condición por la cual los discursos se pueden traducir en fuerza y poder, ya que “la performatividad de la que son capaces las palabras y las imágenes dependerá de su capacidad para repetirse en los distintos contextos haciendo posible la transmisión de esquemas, normas y acuerdos establecidos socialmente” (León 2007, 6).

La citacionalidad permite decir que los actos de habla no son singulares, ni se reducen a una situación o al sujeto que los pronuncia, sino que siempre es posible que existan fuera de los sujetos concretos y funcionen en otros contextos diferentes, que no pueden ser previstos con anterioridad. El discurso, en este caso racista, se entiende descentrado. Se trata de una estructura de ideas y actos que se repiten, se reproducen en distintos escenarios:

El daño racial siempre es citado de algún lugar, y al hablar de él, uno tañe a un coro de racistas produciendo en aquel momento la ocasión lingüística para una relación imaginada con una comunidad de racistas históricamente transmitida [...] el discurso racista no

podría actuar como tal si no fuera una citación de sí mismo; sólo porque ya conocemos su fuerza por instancias anteriores sabemos que es ahora tan ofensivo, y nos preparamos para sus futuras invocaciones. La iterabilidad del discurso de odio está efectivamente disimulada por el “sujeto” que habla el discurso de odio (Butler 2008, 8).

Siguiendo este planteamiento, no podemos ubicar a los sujetos que producen los discursos racistas como si fueran el origen del problema o los únicos culpables. Se trata de una estructura más compleja que se repite históricamente, moviéndose desde el plano ideológico hasta la práctica, pasando por los estereotipos y prejuicios, es decir por las tres dimensiones del racismo.

EL ESTUDIO DE LAS ÉLITES

Las élites como concepto han sido estudiadas desde diversas disciplinas, principalmente por la sociología y la ciencia política. Gaetano Mosca (1859-1941) y Vilfredo Pareto (1848-1923) son los pioneros, al proponer una teoría política y una tipología de las élites. Mosca sostenía que en cualquier época o sociedad ha existido un dualismo entre gobernantes y gobernados, por lo que era posible identificar —a lo largo de la historia— la existencia de una minoría que monopoliza el poder y, por lo tanto, las ventajas asociadas al mismo (Cisneros 1996, 128). La minoría dirigente, o *clase política* como él la denominaba, era más amplia que la clase social porque su dominación no era necesariamente económica, sino que ésta exigía en sus integrantes cualidades personales y aptitudes especiales.

Vilfredo Pareto, al igual que Mosca, sostenía que todas las sociedades se dividían en conductores y conducidos, es decir en gobernantes y gobernados. Sin embargo, estas divisiones no eran bloques monolíticos. En el capítulo “Propiedades de los residuos y las derivaciones”, de su *Tratado de Sociología General* [1916], explicaba la heterogeneidad social y la circulación entre las diversas partes. De igual manera, señalaba que las sociedades se dividían

en dos estratos: el inferior, donde se ubicaba la clase *no selecta*, y el estrato superior, perteneciente a la *clase selecta*. Esta última la definió como “aquellos que tienen los índices más elevados de su actividad” y, a su vez, la dividió en *clase selecta de gobierno* y *clase selecta de no gobierno* (Pareto 1980, 65).

En la práctica no hay exámenes para asignar a cada individuo su puesto en estas diversas clases, pero se suple por otros medios: por ciertos cartelitos que, en el mejor caso, logran este objetivo. Tales cartelitos existen incluso donde hay exámenes. Por ejemplo, la tarjeta de abogado indica que un hombre debería saber leyes y que con frecuencia sabe verdaderamente, pero en ocasiones no sabe nada de leyes. Análogamente en la clase selecta de gobierno están quienes tienen el cartel de cargos políticos no demasiado bajos; por ejemplo ministros, presidentes de sala de apelación, senadores, diputados, directores generales, etc. (1980, 66).

Sin embargo, Pareto también señalaba que no todos los miembros de la clase selecta estaban ahí por mérito propio, por ser los mejores, sino que al heredar un patrimonio considerable pudieron ser nombrados senadores o elegidos diputados con sólo pagar a los electores. Así “la riqueza, los parientes, las relaciones, ayudan también en otros casos y hacen que les pongan cartelito de clase selecta en general o selecta de gobierno en particular, a quien no deberían llevarlo” (Pareto 1980, 67). Estos “cartelitos” recuerdan lo que años más tarde Bourdieu (2003) llamará *capital simbólico*.

Ahora bien, volviendo a la teoría de Pareto, si el número de personas carente de méritos propios sobrepasa el de individuos altamente capacitados dentro de la élite, se produciría un gran desequilibrio social que puede provocar la caída y desaparición de la élite (Alonso 1977, 33). Para evitar estos grandes desequilibrios, la clase gobernante debía propiciar la *circulación de élites*, es decir el paso de un grupo a otro. La clase gobernante requería de personas con cualidades propias —ya sean de paz (astutas) o de guerra (capaces de emplear la fuerza)— para mantenerse en el poder. La clase gobernante, argumentaba Pareto, debía ser

restaurada no sólo en número, sino lo más importante, en la calidad de sus miembros. En este remplazo algunos miembros de las clases inferiores podían aportar energía y las proporciones de residuos necesarios para mantener a la clase selecta en el poder (1980, 67).

Gracias a la circulación de las clases selectas, la clase selecta de gobierno está en un estado de continua y lenta transformación, fluye como un río, y la de hoy es distinta a la de ayer. De vez en cuando se observan repentinas y violentas perturbaciones, como podrían serlo las inundaciones de un río, y después la nueva clase selecta de gobierno vuelve a modificarse lentamente: el río, vuelto a su cauce, fluye de nuevo regularmente (Pareto 1980, 71).

La clase gobernante necesitaba defenderse de los individuos que tenían la posibilidad de derrocarla. Lo conveniente, según Pareto, era integrarlos a la clase selecta aprovechando sus residuos de combinación, pero de no ser eso factible se debería de buscar la manera de eliminarlos, ya sea desacreditándolos, desterrándolos o incluso matándolos. Advierte que aunque la muerte es el medio más seguro, es el más perjudicial para la clase selecta ya que “ninguna raza, ya sea de humanos o animales, puede soportar largamente una discriminación o destrucción de sus mejores individuos” (Pareto 1980, 268).

A pesar de la circulación de élites en la clase selecta, había ciertos agregados —las aristocracias— que no aceptaban la incorporación de clases inferiores. Pareto explicaba que había casos donde miembros de clases inferiores tenían las características para pertenecer a ese grupo, pero ante la falta de permeabilidad lo impedía. Por ello afirma que “la historia es un cementerio de aristocracias” (1980,70).

Años más tarde, Wright Mills en *La élite del poder* [1959], argumentaba que la élite gobernante no es la única con poder, junto a ella se encontraban la económica y la militar. Para Mills, los intelectuales y artistas ocupaban posiciones subordinadas a ese núcleo esencial del poder. Entonces, según este autor, la élite puede entenderse como una minoría poderosa que está compuesta de

personas cuyas posiciones les permiten trascender los ambientes habituales de los hombres y las mujeres comunes y corrientes. Ocupan posiciones desde las cuales sus decisiones tienen consecuencias importantes en la vida de los demás y tienen el mando de las jerarquías y organizaciones más importantes de la sociedad moderna: “gobiernan las grandes empresas, gobiernan la maquinaria del Estado y exigen sus prerrogativas, dirigen la organización militar, ocupan los puestos de mando de la estructura social en los cuales están centrados ahora los medios efectivos del poder y la riqueza, y la celebridad de que gozan” (Mills 1973, 12).

A pesar de las importantes aportaciones de Mills al concepto de élite, en la actualidad se reconoce que existen distintas formas de poder. Michel Foucault (2008) criticó las concepciones clásicas de “poder” que por mucho tiempo lo habían localizado en el Estado o en una institución que actuaba de forma vertical y unilateral. Foucault concibe el poder como una relación de fuerzas. El poder no emana de una fuente particular, no se posee, sino que se ejerce continuamente y se encuentra en todas las relaciones sociales y en todos los sujetos ubicados en una estructura social desigual. Para este autor, el poder no se reduce a la violencia explícita. En realidad lo constituyen todas las acciones llevadas a cabo sobre otras acciones a fin de interferir con ellas. Así, el poder no es forzar, sino lograr que la gente se comporte por sí misma de modo particular. Por ello no sólo reprime sino que incita, suscita y produce.

Me parece —coincidiendo con la definición de poder de Foucault— que el concepto de élite tiene que ser más inclusivo. Por ello decidí retomar la propuesta de Van Dijk (1993) quien, al igual que yo, estudia el racismo en las élites. Él define élite como “un grupo, cualquiera que sea, que (como un todo o en el que cada uno de los miembros tomado individualmente) tiene ‘poder’ sobre otros grupos sociales” (1993, 106). Para Van Dijk los grupos de élite tienen distintos dominios sociales y diferentes espacios de poder. El poder de estos grupos se definirá según el grado de dominación (potencial o real) que sus acciones puedan ejercer sobre otro grupo.

La dominación puede tomar múltiples formas (política, económica, social, toma de decisiones, regulación y legislación) pero puede ser sobre todo simbólica: puede ejercerse a través del establecimiento y mantenimiento de las normas, de los valores, de las metas; a través de la adquisición y el cambio de los saberes y de las actitudes sociales (1993, 107).

Es con esta base simbólica que las élites adquieren estatus y una representación socialmente compartida de su alta posición en la sociedad. Para Van Dijk, la noción de grupo de élite está definida en términos de sus propias interacciones, es decir, su poder es planeado, realizado o interpretado en situaciones cotidianas, por lo que también se puede definir el poder de las élites, al menos en parte, en términos de los discursos (textos, diálogos y otras formas de interacción discursiva) que estas élites producen o dominan (1993, 107). De esta forma, él cree que un análisis de las estructuras y estrategias de los contenidos de los discursos (prescriptivos o persuasivos) en los diferentes contextos sociales permite evidenciar el poder de la élite y su papel en la (re)producción del racismo en la sociedad.

Para Van Dijk en las sociedades occidentales hay diferentes grupos de élite que participan en la toma de decisiones políticas que tienen que ver con grupos minoritarios o étnicos. Los grupos de élite —no necesariamente pertenecientes a una misma clase social— tienen acceso a los medios de comunicación, escriben informes, investigan, producen saberes o creencias que influyen en la formación y en el cambio de opinión de la mayoría de la población. Es por ello que además de una dominación política, las élites ejercen una dominación social, moral y cultural.

Hugo Nutini, en *The Mexican aristocracy. An expressive ethnography 1910-2000* (2004), retomando la teoría de élites de Pareto, analiza la aristocracia del centro de México. Su estudio muestra cómo este grupo descendiente de los conquistadores y encomenderos, y posteriormente dueño de las grandes haciendas sigue ocupando posiciones de poder. El autor explica que para entender a la “aristocracia mexicana” es fundamental el estudio de su *imago mundi*, es decir la forma en que ellos entienden el mundo

y definen las fronteras de su grupo. Nutini hace un interesante análisis del sistema de estatificación en México, relacionando clase, etnia y raza, que retomaré a lo largo del libro.

Para estudiar el racismo es muy importante entender a las élites ya que éstas tienen el poder de imponer estereotipos y estigmas —no quiere decir que necesariamente lo hagan— así como de establecer cierto tipo de relaciones de dominación. Con esta afirmación no pretendo perder de vista que el racismo es una creación multilateral. El racismo no se concentra en una sola parte de la sociedad o en el Estado. Los racismos (en plural) se han desarrollado históricamente y a su paso han construido tanto representaciones como prácticas en los distintos sectores sociales y no sólo en el de los dominantes. Sin embargo, en coincidencia con Gómez Izquierdo (2005, 123) creo que el impacto del discurso de las élites sobre el resto de la sociedad aumenta por la ventaja que tienen sobre la toma de decisiones en los campos de la educación, la investigación científica, así como a los empleos bien calificados y el control de los medios de información y comunicación.

CLASES SOCIALES Y ESTRATIFICACIÓN SOCIAL

Las clases sociales al igual que las élites constituyen categorías analíticas. Ambas forman parte de la estructura social y su estudio conduce al conocimiento de los dinamismos sociales permitiendo pasar de una descripción a una explicación. Max Weber en *Economía y sociedad* (1974) distinguió tres dimensiones de la sociedad: el orden económico, representado por la clase; el orden social, representado por el estatus; y el orden político, representado por el partido. Cada una de estas dimensiones tiene una estratificación propia. La económica está representada por ingreso, bienes y servicios que poseen los individuos. La social está representada por el prestigio. La tercera, la política, está representada por el poder que ostentan. De esta forma la estructura social no sólo estaba determinada por la dimensión económica (los medios de producción) como había propuesto Marx, sino que incorporaba otras dos dimensiones al análisis.

Los marxistas del siglo XX, retomando los trabajos de Marx y Engels, plantearon que para explicar la estructura se debía entender la relación que los distintos individuos establecían con los medios de producción. A falta de una definición precisa de clases sociales en el escrito titulado *Una gran iniciativa* [1919] Lenin las definió como:

...grandes grupos de hombres que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en su sistema de producción social históricamente determinado, por las relaciones en que se encuentran frente a los medios de producción (relaciones que las leyes fijan y consagran), por el papel que desempeñan en la organización social del trabajo y, por consiguiente, el modo y la proporción en que perciben la parte de la riqueza social de que disponen. Las clases sociales son grupos humanos, uno de los cuales puede apropiarse del trabajo del otro por ocupar puestos diferentes en un régimen determinado de economía social (Lenin 1966, 232).

Esta definición deja clara la importancia de los medios de producción, sin especificar el número de clases existentes, y sin acentuar la dicotomía burguesía/proletariado. El modo de producción de una sociedad determinada impone a ciertos grupos características específicas y el tipo de relaciones que tienen con otros grupos. Estos grupos son las clases, y estas relaciones son las relaciones de clase. Así, para los marxistas la relación de los individuos con los medios de producción es el criterio fundamental para determinar las clases sociales y poder realizar un análisis estructural de la sociedad para brindar una explicación sociológica e histórica. El concepto de clase social no es una simple clasificación de individuos, ni una distinción entre quienes poseen o trabajan en los distintos medios de producción, sino una explicación de lo que ocurre dentro de un sistema socioeconómico determinado, en donde las clases en oposición son siempre complementarias y están dialécticamente ligadas (Stavenhagen 1996, 32).

Una clase social sólo puede existir en función de otra. Esta relación de oposición siempre es asimétrica porque las clases

no se enfrentan en un plano de igualdad. Ahora bien, entre los que están “arriba” y los que están “abajo” es posible ver una estratificación. Sin embargo las características de cada sistema de estratificación dependerá directamente del contenido de las relaciones y de las oposiciones entre las clases. La estratificación no es arbitraria.

Las categorías intermedias de la estratificación tienden a diluir las oposiciones más agudas que puedan existir entre los estratos polarizados. Los sistemas de estratificación que permiten la movilidad tienen la doble función de reducir las oposiciones y de reforzar la propia estratificación. Es por ello que la estratificación juega un papel eminentemente conservador en la sociedad, en tanto que las oposiciones y los conflictos de clase constituyen, por excelencia un fenómeno de orden dinámico (Stavenhagen 1996, 41). La estratificación social a la vez que divide a la sociedad en grupos, tiene por función integrar a la sociedad y consolidar una estructura determinada. Sin embargo, la estructura está dividida, no por la estratificación sino por la oposición de clases.

Las clases sociales son incompatibles unas con otras, es decir se excluyen mutuamente, pero esto no sucede con los estratos. Un individuo puede tener diversos estatus en la sociedad pero solo puede pertenecer a una clase social. Esto hace que las contradicciones que pueden producirse en un sistema de estratificación y una estructura de clases impliquen también múltiples conflictos entre sistemas de valores. Los esquemas de clases sociales y de estratificaciones, como bien señala Stavenhagen (1996, 42), se complican con frecuencia por la introducción de términos como casta, raza, etnia y minoría.

Las clases sociales están ligadas a la evolución y desarrollo de las sociedades por lo que no son inmutables en el tiempo, se forman, se desarrollan y se modifican conforme se van transformando las sociedades. El criterio o los criterios para distinguir las clases ha sido uno de los más discutidos por las diversas corrientes sociológicas. En los años setenta hubo un gran avance epistemológico. Pierre Bourdieu (1991) propone que las clases

sociales están definidas, no por su prestigio, ni por su posición en el sistema capitalista sino por su *habitus*.

HABITUS Y CAPITALES

Otro concepto que puede ser de mucha utilidad para explicar las distintas dimensiones del racismo en las élites es el de *habitus*, una construcción teórica que ayuda a explicar la complejidad de las prácticas sociales. Bourdieu no es partidario de definiciones precisas, con ello intenta evitar la fetichización de conceptos, el dogmatismo y la parálisis del pensamiento. Por eso a lo largo de su obra podemos encontrar muchas definiciones de *habitus*. La reflexión más extensa en torno a este concepto se encuentra en el libro *El sentido práctico*, publicado en 1980.

El *habitus*, dice Bourdieu, es algo cercano a la noción de hábito, ya que como éste ha sido adquirido, pero se distingue de él porque ha sido interiorizado y se encuentra de manera durable en el cuerpo “en forma de disposiciones permanentes”. Más allá que el hábito, el *habitus* hace alusión a un sistema de esquemas constituidos histórica y grupalmente e incorporados en la historia individual a modo de pensamiento, que funcionan en la práctica y para la práctica (Bourdieu 1991).

Bourdieu sugiere que para entender la relación entre agentes sociales y una práctica concreta se parta del concepto de *habitus*, pues en éste se manifiesta tanto la realidad social, como la capacidad generadora de los agentes para determinar aquello que los determina. De esta forma el *habitus* es:

Un sistema de disposiciones durables y transferibles —estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes— que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir (Bourdieu 2003, 54).

El *habitus* funciona de un modo inconsciente, permite a las personas ahorrarse operaciones mentales en la vida cotidiana,

puesto que es producto del olvido de la historia que la misma historia produce, es una historia incorporada, naturalizada y, por ello, olvidada como tal. Así, el *habitus* “es la presencia activa de todo el pasado del que es producto: es lo que proporciona a las prácticas su independencia relativa en relación a las determinaciones exteriores del presente inmediato” (Bourdieu 1991, 39).

Un requisito para comprender las prácticas es conocer las condiciones sociales en las que se ha construido el *habitus* y en las cuales se manifiesta; para ello existen dos conceptos claves, correlativos a éste: *capital* y *campo*. Bourdieu va a distinguir distintos tipos de capital: económico (bienestar material, posesión de bienes, dinero), cultural (conjunto de conocimientos, costumbres, maneras y saberes que posee un sujeto), simbólico, lingüístico, social y político. Para él todas estas formas de capital son como una buena carta de juego, son poderes que definen las probabilidades de obtener un beneficio en un campo determinado.

Bourdieu (1997) concibe al campo como una “técnica que ‘piensa’ en términos de relaciones”. Por ello pensar en campo es hacerlo relacionamente. De esta forma podemos concebirlo como un conjunto de relaciones de fuerza entre agentes o instituciones que luchan por formas específicas de dominio y por establecer un tipo de capital eficiente en él. Pero también se caracteriza por las relaciones de alianza entre los miembros y por la disputa para imponer como legítimo aquello que los beneficia como grupo. La posición en el campo siempre dependerá del tipo, el volumen y la legitimidad del capital y del *habitus* que logran los sujetos a lo largo de su trayectoria, y de la manera en que se transforma con el tiempo.

Para poder explicar cuáles son las condiciones que le permiten a la élite yucateca tener y fomentar actitudes racistas hacia los demás grupos, en las tres dimensiones de análisis que propongo, los conceptos de *habitus*, *campo* y *capital* me parecen muy pertinentes. El concepto de campo es útil para entender la relación de poder que ejerce la élite dentro de la estructura social y los privilegios que posee en distintos espacios (la ciudad, los medios de

comunicación, la política, la iglesia, la ciencia, la academia). En consonancia con esto, hay que considerar los distintos capitales (cultural, social y económico) con los que cuentan los miembros de la élite (también en distintos campos) para reproducir el sistema racista, por ejemplo, a través de la difusión de discursos en los medios de comunicación. Finalmente, ya que el *habitus* trabaja a modo de matriz reguladora de percepciones que permite a los individuos anticipar sus prácticas ante ciertas condiciones y situaciones objetivas, el concepto es útil para rastrear históricamente los estereotipos, prejuicios y prácticas racistas.

Los prejuicios y estereotipos históricos presentes en el *habitus* se hacen evidentes al entrar en contacto con otro grupo. La presencia de *habitus* diferentes genera la percepción espontánea de condiciones de vida distintas, porque son “principios generadores de prácticas distintas distintas”, y al mismo tiempo son “esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y de división” (Bourdieu 1997, 20). Los *habitus* permiten que las personas puedan establecer diferencias entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal. Para Bourdieu lo esencial del *habitus* es que cuando las personas son observadas a través de estas categorías sociales de percepción, las diferencias en las prácticas, en los bienes poseídos, en las opiniones expresadas se convierten en diferencias simbólicas y constituyen un auténtico lenguaje (Bourdieu 1997, 20).

Por ello, se debe entender que las prácticas y bienes (capitales) asociados a un grupo, se organizan en los distintos campos de acuerdo a estructuras de oposición. Por ejemplo se puede caracterizar a la élite en materia de consumo cultural: “la oposición principal según el volumen global del capital, se establece aquí entre consumidores *distinguidos* [...] las fracciones mejor provistas tanto de capital económico como cultural, y los consumos socialmente considerados como *vulgares*” (Bourdieu 2003, 174-175).

En su estudio *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto* [1979], Bourdieu (2003) analiza los diferentes estilos de vida de las clases sociales en Francia a través de sus *habitus*. Aunque el autor se enfoca en el *habitus* de clase, queda claro que éste

tiene la cualidad de abarcar muchos más niveles de sentido que incluso llegan a traslaparse.

Muchas veces la dominación de la élite hacia otros se ha entendido exclusivamente desde las relaciones clasistas. Una limitante importante de la teoría de Marx sobre las relaciones de dominación fue reducirla a las relaciones de clase, como si se tratara de único eje de la desigualdad y la explotación en las sociedades humanas, en general y particularmente en las sociedades capitalistas modernas. Sin embargo, las relaciones de clase son sólo una de las formas posibles de dominación y subordinación. De hecho desde los setenta, la corriente neomarxista integra las categorías de clase, la etnia y la raza a sus análisis de la sociedad.³

En la actualidad es importante considerar que la dominación de clase continúa desempeñando un papel importante, pero prevalecen otras formas de conflicto, en algunos contextos de mayor significación, como lo son las relaciones de dominación entre géneros, grupos étnicos, los individuos y el Estado, y los Estados nación (Thompson 1998, 87-88). Las formas de dominación en algunos casos poseen más intensidad si quienes las ejercen poseen capitales culturales y económicos más valorados en el campo de juego.

En México, como en toda América Latina, las relaciones de clase han estado racializadas. Las clases sociales se han construido históricamente relegando a posiciones inferiores a la población indígena, donde la pobreza no sólo ha significado exclusión de bienes económicos sino también de bienes simbólicos valorados. En nuestro país es posible observar cómo el color de la piel tiende a oscurecerse a medida que se desciende en la escala social. Como señala Margulis (1998), las relaciones de clase en Latinoamérica han entablado una dialéctica particular con las formas culturales donde se han instalado códigos que reproducen y naturalizan jerarquías legitimando el papel del hombre blanco. Estos códigos han tenido tal fuerza y eficacia

³ Por ejemplo las teorías del *“plit labour maket*, del *dual labour market* y del sistema mundo. En México un trabajo pionero es *Las clases sociales en las sociedades agrarias* [1969], de Rodolfo Stavenhagen (1996).

que han mantenido por siglos al indio, al negro, al mulato y al mestizo en un lugar subordinado que se puede constatar en la vida cotidiana a partir de pautas estéticas y morales convertidas en naturaleza e implantadas en la cultura.

Hugo Nutini (2004), en su etnografía sobre la aristocracia mexicana, muestra cómo ésta tiene una fuerte preocupación por los fenotipos o como muchos de sus informantes le dijeron: “por tener una buena facha” (2004, 60). Explica cómo en el *imago mundo* de este grupo existe una gran preocupación por la “raza”, particularmente con las características somáticas que pudieran exhibir algunos de sus miembros, por lo que el “blanqueamiento” es una práctica importantísima para la conservación del grupo. Nutini da cuenta de la correlación que existe en México entre clase y el fenotipo. La aristocracia, la plutocracia y la clase media en ascenso en México son generalmente de tez clara o buscan, mediante estrategias matrimoniales, aclarar la piel de sus descendientes.

Capítulo II

La “raza” y el racismo en la antropología mexicana

El proyecto de regenerar racialmente a la población no nació al terminar la fase armada de la revolución. Existe una línea de continuidad entre los postulados acerca de las razas que aparecieron a lo largo del siglo XIX y aquellos que articularon la ideología posrevolucionaria.

Beatriz Urías Horcasitas (2007)

En el México posrevolucionario la conformación de un Estado nación mestizo dejó en el imaginario colectivo la idea de que en nuestro país, a diferencia de Estados Unidos, no había racismo ¿cómo se podría ser racista si se provenía de dos sangres? El mestizo se convirtió en un símbolo de la ideología oficial y el indigenismo del siglo XX exaltó sus virtudes. La antropología social mexicana, ligada en sus inicios al Estado, ayudó a promover la idea que una nación moderna era una nación homogénea y que sólo podía ser construida mediante la unidad racial y lingüística. Esta idea prevaleció por muchos años. En la década de 1970 un grupo de jóvenes antropólogos denunciaron el carácter integracionista e incluso “etnocida” del Estado mexicano. Desde entonces el estudio del racismo hacia los pueblos indígenas comenzó a ser abordado por la antropología mexicana, sin embargo fue hasta la década de 1990 cuando su estudio cobra mayor fuerza.

Este segundo capítulo es un recorrido histórico por la antropología mexicana teniendo como hilo conductor el concepto

raza. Para ello me remonto al siglo XIX porque considero que sólo entendiendo el impacto de la doctrina racialista (expuesta en el capítulo anterior) podemos entender las distintas dimensiones del racismo en nuestro país. El recorrido termina en el siglo XXI, haciendo hincapié en los estudios sobre Yucatán.

VISIONES DECIMONÓNICAS DE LA “RAZA”

Durante las primeras décadas del siglo XIX hubo distintas visiones de lo que debía ser el destino de los indígenas. Unos querían que los indios permanecieran aislados, recuperar las *Repúblicas de indios* y volver al tutelaje de los pueblos indígenas como en la época colonial. Otros, en cambio, luchaban por la modernización y proponían el embargo de las tierras comunales indígenas y la creación de propiedades individuales. El proyecto triunfador fue el liberal y su visión se impuso en todo México durante la segunda mitad del siglo XIX. Los constructores de la nueva nación, un grupo de criollos y mestizos, se impusieron a la multiplicidad de etnias, que entonces eran mayoría numérica, dejando a los pueblos indios sin reconocimiento en la estructura política y legal (Florescano 1999, 279). Todos eran mexicanos y por lo tanto iguales ante la ley, pero, como dice Arturo Warman, “¡Hermoso gesto! Iguales, pero no a la misma altura. Para disfrutar el privilegio de la igualdad era necesario hablar el idioma occidental, escribirlo y leerlo, vestir la ropa europea y preferentemente ser de color deslavado” (1970, 17).

Con la puesta en marcha de las políticas de enajenación de las tierras indígenas se dieron nuevas estructuras de dominación. En varias partes del territorio nacional hubo sublevaciones campesinas e indígenas. Entre las más destacadas se encuentran las de los yaquis en Sonora (1825), la Guerra de Castas en Yucatán (1847), la rebelión de Sierra Gorda en San Luis Potosí, Guanajuato, Querétaro e Hidalgo (1848), y la rebelión Chamula en Chiapas (1869). Estos movimientos fueron motivo de intensos debates tanto en los diarios nacionales como en publicaciones locales. Los sectores de las clases dominantes luchaban en todo

el país por mantener el sentido social y oligárquico de sus proyectos a nivel nacional y regional, por lo que el siglo XIX se caracterizó por constantes enfrentamientos y un estado de guerra permanente.

Por ejemplo en Yucatán, como veremos en el siguiente capítulo, tanto los intelectuales conservadores como liberales se oponían a la igualdad de los indígenas mayas y culpaban a los mexicanos por la Guerra de Castas. Apolinar García y García (1865, XL), señalaba en 1865:

Proclamada la independencia de Méjico y adoptando el sistema republicano, los hombres de la nueva nación, cegados por la embriaguez de sus triunfos, y poco cuerdos en la nueva organización social, llevaron á extremos funestos su sed de cambiar todas las cosas [...] Les dicen públicamente: “que todos eran iguales” “todos ciudadanos en pleno goce de derechos” palabras sin sentido, que los indios comprendieron a su modo y siempre de una manera siniestra [...] Sólo los azotes son para ellos un castigo propiamente, desde que se pretendió hacerles de gozar de los derechos de los demás ciudadanos y se prohibió imponerles este castigo, ya no hubo freno para ellos [...] fueron desmoralizándose cada día haciéndose altivos con las otras razas hasta que se presentó el cataclismo del año 1848.

En el centro del país las cosas eran distintas. La clase dirigente estaba convencida que la falta de progreso era producto del atraso de la población indígena, por lo cual era urgente “convertir a esa población en individuos-ciudadanos mediante la educación, la transformación de su base económica y el mestizaje con la migración europea” (Urías 2000, 54). Francisco Pimentel (1832-1893) es un buen ejemplo de esta posición. En su escrito *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla*, publicado en 1864, explica por qué la igualdad del indio era necesaria para construir la nación.

Mientras que los naturales guarden el estado que hoy tienen, México no puede aspirar al rango de nación, propiamente dicha.

Nación es una reunión de hombres que profesan creencias comunes, que están dominados por una misma idea, y que tienden á un mismo fin (1864, 217).

Según esta visión la propiedad individual de la tierra era una pieza fundamental para lograr la igualdad de los mexicanos. Pimentel escribía: “la falta de propiedad individual conduce al hombre á la esclavitud, á la pérdida de su libertad, porque la propiedad particular no es otra cosa sino el círculo en que cada uno se aísla, se mueve con absoluta independencia de los demás” (76). En este escrito, Pimentel utiliza como principal herramienta de análisis la historia y la comparación de culturas para explicar las causas que ocasionaron la degeneración de los indios, así como sus posibles remedios. La primera causa era por los defectos de su antigua civilización: tenían una religión bárbara, gobiernos despóticos, un sistema educación cruel y habían establecido el comunismo y la esclavitud (74). La segunda causa era el maltrato que recibieron de los españoles:

El noble era reducido a la miseria, el plebeyo tratado como bestia, el hijo separado de los padres, la esposa del marido, el hombre libre reducido a la esclavitud. La consecuencia de esto debía ser el aniquilamiento total del ánimo, el abatimiento moral más completo, hasta la pérdida de la esperanza. No le queda al desgraciado indígena más recurso que doblegar su triste frente, sufrir en silencio, ahogar en el alcohol, cuando le era posible, sus tristes recuerdos, morir abandonado como un animal despreciable (108).

Según él, la tercera causa de la degradación de la raza india era la falta de una religión ilustrada como la católica, por lo cual afirmaba: “Sin religión, pues, no hay moral, sin moral no hay buenas costumbres, sin buenas costumbres no hay seguridad en el mundo. Calcúlese ahora los males que habrá ocasionado á nuestra patria la falta de moral de los indios” (147). La cuarta y última causa, para Pimentel, fueron los defectos del *Código de Indias*, donde la raza indígena era vista con desprecio. Al final del estudio indicaba los remedios que necesita esta raza para salir de

la degradación en la que se encontraba, y afirmaba: “conocidas las causas no es posible hablar mucho sobre los remedios, pues están comprendidos en dos palabras: ‘háganse cesar las causas’” (240). Por lo tanto, sus propuestas eran llevar la religión católica y la educación a los indígenas, proclamar la igualdad entre los ciudadanos aunque ésta tardara en ser reconocida por los blancos, establecer un régimen de propiedad privada, dejar que los indios convivan con los blancos y promover la inmigración europea:

Afortunadamente hay un medio con el cual no se destruye una raza sino que sólo se modifica y este medio es la transformación. Para conseguir la transformación de los indios lo lograremos con la inmigración europea, cosa también que tiene dificultades que vencer; pero infinitamente menores que la civilización de la raza indígena [...] La raza mixta sería una raza de transición; después de poco tiempo todos llegarían á ser blancos [...] (234).

Queremos, pues, que el nombre de razas desaparezca de entre nosotros, no sólo de derecho sino de hecho; queremos que en el país no haya más que unas mismas costumbres, é iguales intereses. Ya hemos indicado el medio: la inmigración (240).

Durante el último cuarto del siglo la interpretación acerca de las razas fue cambiando en el país. El positivismo europeo reemplazó la idea de que el atraso de los indígenas se debía a los siglos de dominación colonial y se impuso una visión “científica” que “conceptualizó el atraso de ciertos grupos a través de teorías racialógicas modernas” (Urias 2000, 79). Esta visión sirvió para plantear una solución al problema de la unificación nacional desde su enfoque biológico evolucionista, tomando como base a la ciencia. De este modo, el pensamiento racista del último cuarto del siglo XIX se construyó básicamente a partir de dos afirmaciones: la primera es la existencia de razas entre la especie humana, y la segunda es la clasificación de éstas según una escala de valor donde hay una raza superior y otras inferiores. Así, la representación del indio fue la de un ser inferior con atraso físico y cultural. Los estudios científicos demostraban

las diferencias biológicas y los intelectuales de esos años, tanto mexicanos como extranjeros, señalaban el atraso cultural en que se encontraban los pueblos indios.

En su libro *Indígena y criminal: interpretaciones del derecho y la antropología en México*, Beatriz Urías (2000) analiza a los autores mexicanos que desarrollaron teorías antropológicas y etnológicas acerca de la criminalidad de los grupos indígenas basados en las teorías lamarckianas, evolucionistas, organicistas y eugenésicas. Sin pretender imponer un sistema clasificatorio estático, Urías divide en dos grandes grupos a los autores que trataron el tema de las “razas” en México. Por un lado ubica a los médicos y antropólogos físicos y por otro, a juristas e historiadores. Sin embargo apunta que todos ellos, desde su disciplina, incidieron en las prácticas estatales con “la convicción de que la civilización, los avances científicos y el progreso económico podrían catalizar la patología individual y social” (Urías 2000, 77). Los estudios científicos representaban una ruptura metodológica y conceptual con el enfoque que los independentistas habían dado al “problema indígena”.

Vicente Riva Palacio (1832-1896) propone a la ciencia antropológica, y ya no a la historia, como la encargada del estudio de las razas. Él creía que “la Nación sólo podía constituirse a partir de la homogeneización de los cuerpos de los individuos que la integraban” (Urías 2000, 114). Llevó a cabo análisis antropológicos de los cuerpos indígenas para mostrar que tenían características físicas valiosas. Por ejemplo, a propósito de la falta de vello en el cuerpo, él decía:

apéndices cutáneos, que todos los naturalistas modernos consideran inútiles y aun perjudiciales para el hombre, sobre todo para los que viven en las zonas tropicales, en donde los parásitos encuentran en el vello que cubre el cuerpo fácil abrigo, indican un progreso en la constitución de la raza indígena (Riva Palacio 1984, 247).

La antropología social mexicana nació en el Porfiriato, cuando la filosofía positivista imperaba entre los funcionarios del régimen. Su desarrollo estaba ligado a las exigencias de la política

nacional donde el indígena representaba un problema y no había un consenso para su solución. Algunos pensaban que mediante la educación los indígenas se podían integrar a la nación y otros los consideraban irremediabilmente inferiores. Aguirre Beltrán (1993) recupera los debates que se dieron en el Congreso de la Unión a principios de siglo xx en torno a la educación de los indígenas donde se pueden apreciar varias posturas. El diputado por el Estado de México, Juan A. Matos explicaba la política educativa de Porfirio Díaz:

El problema ha quedado resuelto en su criterio; derramar la instrucción pública desde los palacios hasta las cabañas; llevar la escuela viajera a los bosques y a los últimos aduares; arrancarle a la ignorancia su presa, y transformando el salvaje feroz en hombre, como un génesis de la civilización; devolvérselo hombre y ciudadano al seno de la civilización moderna. He aquí la obra del General Díaz (en Aguirre Beltrán 1993, 133).

Esta posición no era compartida por todos, por ejemplo el congresista de Guanajuato, Francisco Cosmes, consideraba que educar al indígena era una pérdida de tiempo porque éste no tenía la capacidad para aprender. Además, la educación obligatoria sería injusta para el indio porque se le estaría privando de su principal mano de obra: sus hijos (Cosmes en Aguirre Beltrán 1993, 135). En los discursos de este congresista siempre está presente una argumentación “científica”:

En la lucha por la existencia que sostienen dos elementos sociales, uno más apto y otro menos apto para la civilización, uno que adelanta y otro que permanece estacionario, es ley sociológica que el segundo esté llamado a desaparecer [...] No por amor al indio, busquemos nuestra propia destrucción; no ayudemos a la degeneración y muerte del organismo nacional, prescindiendo de los elementos constitutivos de nuestro carácter, adquiridos por una herencia gloriosa (en Aguirre Beltrán 1993, 134).

Joaquín Baranda, ministro de Justicia e Instrucción pública de 1882 a 1902, tenía una visión diferente. Él no creía que los

indígenas fueran inferiores y veía en la educación un medio para sacar al indio del atraso en que se encontraba:

Lo que hasta hoy se ha hecho a favor de la desvalida raza indígena, han sido esfuerzos aislados y por lo mismo de poco alcance. Unifórmese la enseñanza primaria obligatoria por todos los ámbitos de la República, y pronto se verá por los hechos, que no existe la pretendida inferioridad de la raza indígena, y que sus hijos son capaces de rivalizar con el blanco y el mestizo en la lucha por el saber.

A principios del siglo xx el pensamiento antropológico se diversificó. Había una gran curiosidad por conocer el pasado prehispánico. Manuel Orozco y Berra, Alfredo Chavero, Francisco del Paso y Troncoso realizaron estudios basándose en los códices y relatos de la conquista. Otros intelectuales intentaron descubrir el origen de los pueblos americanos siguiendo la hipótesis más difundida que postulaba que provenían de la Atlántida (idea que fue seguida por Vasconcelos en *La raza cósmica*). Leopoldo Batres (1852-1926) uno de los arqueólogos y antropólogos físicos más reconocidos del régimen porfirista contradujo esta versión porque carecía de evidencia material. Batres clasificó a grupos étnicos tomando en cuenta los caracteres exteriores, anatómicos, fisiológicos y patológicos (Suárez 1987, 54). Esta clasificación no implicaba necesariamente una jerarquización, a su juicio, a pesar de las diferencias fenotípicas los indígenas podían igualar a los blancos: “Las razas o tribus aborígenes de México civilizado seguro se nivelarán en cultura y civilización a la raza europea, como prueba de ello estaba Juárez, Altamirano, Juan Almonte, Rodríguez Puebla y otros muchos” (Batres en Suárez 1987, 55).

A principios del siglo xx, a situación de pobreza y marginación en la que vivían la mayoría de los mexicanos generó una nueva corriente que explicaba los problemas nacionales como consecuencia de fallas en la economía. Andrés Molina Enríquez en *Los grandes problemas nacionales* [1909] sostenía que, para ser una verdadera nación, México necesitaba muchos tipos de propiedad, por lo que debían desaparecer los latifundios y la colonización

de las tierras fragmentadas. Estos planteamientos no tuvieron eco en el Porfiriato pero su libro influyó en los ideólogos de la revolución de 1910.

La cuestión racial ocupa un lugar preeminente en el pensamiento de Molina Enríquez (Basave 1992). Para él, la patria no podía existir sin la raza ya que la unificación racial genera cohesión comunitaria. Al igual que Vicente Riva Palacio y Wistiano Luis Orozco, Molina Enríquez (1979, 317) pensaba que el carácter moral de las naciones estaba determinado biológicamente.

La cuestión de la unificación del tipo morfológico parece tener poca importancia; pero no es así en realidad. El tipo es, indudablemente, una de las causas que más obran para mantener las diferencias que separan los grupos sociales, porque es de la más fácilmente perceptible; pero su modificación tiene que ser más obra de la naturaleza que de los propósitos humanos. [...] bastará con que el elemento mestizo predomine como grupo político y como grupo social, y con que eleve su número hasta anegar a los otros, para que todos se confundan en él, como ha pasado en los Estados Unidos.

Para Molina el mestizo, el nuevo mexicano, sintetizaba las mejores características de dos razas:

Los mestizos son enérgicos porque reflejan de los indios y los españoles la energía común a las dos razas, aunque esa energía haya sido de distinta naturaleza, pues era de defensa en los indios y de agresión en los españoles; son generalmente perseverantes, porque en ellos se conjugan el impulso volitivo español y la lenta sensibilidad indígena, lo que hace que aquel impulso se desarrolle en un gran espacio de tiempo; y son generalmente serios, porque en ellos se neutralizan la taciturnidad de los indios y la alegría de los españoles, dando un término medio de dignidad austera y noble.

Si bien el mestizo era un “mejor” ser humano, no era el que estaba al frente de la nación, no era el que ocupaba los puestos más altos ni de mayor reconocimiento social. Molina muestra claramente la relación que había entre raza y clase, y dedica un capítulo de su libro para tratar el problema de la población y

su estratigrafía. En el nivel más alto de la sociedad coloca a los extranjeros, tanto norteamericanos como europeos. Le sigue el grupo de criollos (nuevos, moderados, conservadores y clero) y, después, algunos grupos de mestizos como los directores, profesionistas, empleados y miembros altos del ejército. En el estrato medio, coloca a los mestizos obreros superiores, los mestizos pequeños propietarios y rancheros, y al indígena del clero inferior. En las clases trabajadoras —el nivel más bajo de la sociedad— coloca a los indígenas soldados, a los indígenas obreros inferiores, a los indígenas propietarios comunales y a los indígenas jornaleros.

Después de la revolución de 1910, los gobiernos adoptaron una política asimilacionista basada en un racismo *heteróforo* en el cual el mestizo se transformó en el protagonista oficial de la historia, dejando así una sola forma de ser mexicano. La antropología social se convirtió en la encargada de resolver el “problema indígena” y sus investigaciones se plegaron a las exigencias de una política nacionalista. Enrique Florescano (1999) apunta que después de la revolución, la historia patria se convirtió en la herramienta para construir una nueva concepción de la identidad nacional. También, en el eje de un programa educativo que transmitió la idea de una nación integrada, definida por épocas históricas que se sucedían de modo evolutivo, y que estaba cohesionada por propósitos y héroes comunes. Se forjó así una conciencia nacional asentada en lo que Benedict Anderson (1993) llamó una “comunidad imaginada”. Los gobiernos fijaron en la población, la imagen de un México integrado, de un país sustentado en un pasado indígena glorioso y en un próspero presente, basado en la evolución y los avances científicos (Florescano 2001, 396).

LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL MEXICANA DEL SIGLO XX

El indigenismo de la primera mitad del siglo XX constituyó un capítulo más de la política de modernización de la sociedad mexicana y del discurso racista. Manuel Gamio —el primer mexicano

graduado en antropología— publicó hace 100 años, en 1916, *Forjando Patria*, donde desarrolló algunas tesis de Franz Boas al rechazar toda forma de racismo. Para Gamio, la nación sostenía un tipo superior de unidad espiritual que debía ser construida mediante la aplicación de leyes científicas. La antropología, con ayuda de otras ciencias, era un instrumento crucial en el proceso de construcción de la nación ya que el objetivo último era la integración de las culturas indias a la modernidad. Siguiendo la escuela de Boas, Gamio señala:

desconocemos los motivos de dicha resistencia, no sabemos cómo piensa el indio, ignoramos sus verdaderas aspiraciones, lo juzgamos con nuestro criterio, cuando deberíamos compenetrarnos del suyo para comprenderlo y hacer que nos comprenda. [...] Esta tarea no es del gobernante ni del pedagogo, ni del sociólogo; está exclusivamente destinada al antropologista y en particular al etnólogo cuyo apostolado exige no sólo ilustración y abnegación, sino muy principalmente orientaciones y puntos de vista desprovistos en absoluto de prejuicios. Esto en cuanto a los prejuicios de raza (1982, 25).

Sin embargo Gamio tenía muchos puntos de desacuerdo con Boas. Para Gamio, los antropólogos en México debían ayudar al cambio cultural de los pueblos indios, mientras que para Boas el papel del antropólogo era únicamente científico. Gamio estaba convencido que México necesitaba una convergencia lingüística y que la antropología era la encargada de llevar a cabo, tanto la homogeneización lingüística como la cultural para poder formar una verdadera nación. Por esto Gamio decía:

Toca hoy a los revolucionarios de México empuñar el mazo y ceñir el mandil de forjador para hacer que surja del yunque milagroso la nueva patria hecha de hierro y de bronce confundidos.

Ahí está el hierro... Ahí está el bronce... ¡Batid hermanos! (1982, 6).

Al mismo tiempo que Gamio alababa la fusión de razas y la homogeneización cultural, los gobiernos posrevolucionarios realizaban tanto el reparto agrario —que devolvía las tierras que

habían sido enajenadas en el siglo XIX— como la instalación de escuelas que eran consideradas el lugar donde se llevaría a cabo la transformación de la sociedad.

José Vasconcelos propuso formalmente la incorporación del indio a la cultura nacional a través de la educación. Siendo él secretario de Educación Pública se crearon las Casas del Pueblo y las Misiones Culturales, con el objetivo de “poner la cultura al alcance de todos, pero también dar a todos la misma cultura” (Oehmichen 1999, 62). En 1925 Vasconcelos escribió *La raza cósmica*. En esta obra afirma que el objetivo del nuevo continente era ser la cuna de una quinta raza en la que se fundirían todos los pueblos para reemplazar a las cuatro razas (blanca, roja, negra y amarilla) que habían vivido aisladamente. “En el suelo de América se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las estirpes” (Vasconcelos 1948, s. p). Sin embargo, la mezcla de Vasconcelos no era imparcial. El hombre blanco —el nórdico— aportaría su genio y era considerado el maestro de la acción, el negro y el indio compartían un origen mítico, los primeros provenían de Lemuria y, los segundos, de la Atlántida. A los negros, Vasconcelos les reconoce su sensibilidad para la música y el baile, y a los indios los considera un buen puente para el mestizaje. Con la cuarta raza no era nada condescendiente:

Reconocemos que no es justo que pueblos como el chino, que bajo el santo consejo de la moral confuciana se multiplican como los ratones, vengán a degradar la condición humana, justamente en los instantes en que comenzamos a comprender que la inteligencia sirve para frenar y regular bajos instintos zoológicos, contrarios a un concepto verdaderamente religioso de la vida. Si los rechazamos es porque el hombre, a medida que progresa, se multiplica menos y siente el horror del número, por lo mismo que ha llegado a estimar la calidad.

Para Vasconcelos, las razas inferiores al educarse se harían menos prolíficas y los mejores especímenes irían ascendiendo en una escala de mejoramiento étnico. Es importante resaltar que

una estrategia recurrente del comportamiento racista es mostrar como numéricamente excesivos al grupo racializado.¹

Moisés Sáenz, al igual que Vasconcelos, proponía la escuela rural como medio para el desarrollo y la integración de los indígenas a la sociedad nacional. Sin embargo su posición era muy diferente, si bien pensaba que había que amestizar al indio a través de la educación, sostenía que ésta tenía que ser en su propia lengua. De esta forma, no se rebelarían contra el esfuerzo civilizador (Pérez Monfort 2000, 44). Los indios también debían aprender el castellano porque esa sería la única forma en que la revolución podría cumplir con su objetivo de justicia social, la educación podría “dar voz castellana a cuatro millones de indios mudos y cumplir el ideal de un México unido” (Sáenz 1976, 130). Este autor consideraba que la frontera entre el indígena y el mexicano era sutil, y muy variable, ya que el paso de lo indígena a lo mexicano se daba por “pequeños cambios biológicos y por mutaciones en el sentido económico o cultural” (107).

Vicente Lombardo Toledano y Luis Chávez Orozco, apoyados en el marxismo, analizaban los elementos estructurales de la miseria de las comunidades indígenas y proponían que la reforma agraria, además de devolver las tierras, otorgara créditos y tecnología para elevar su nivel de vida. Ambos atacaban las tendencias incorporacionistas de la política educativa y proclamaban el derecho de los grupos indígenas a conservar sus costumbres y lenguaje propios (Hewitt 1988, 35).

Luis Chávez Orozco, al frente del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, junto con Sáenz, propuso un cambio en la forma de impartir la educación a los pueblos indios. El español ya no se impondría como idioma dominante en la vida cotidiana, sino sería una segunda lengua que complementarían a las lenguas tradicionales. Esta posición tenía como base la teoría lingüística

¹ En el quinto capítulo se verá cómo la élite yucateca critica el número de hijos que tiene la población indígena del estado. Michael Wieviorka (2009) explica para el caso francés cómo los inmigrantes son descritos por sus carencias y sus excesos, para este segundo punto señala el número de hijos. Rozat (2000) explica cómo los judíos también eran vistos como lujuriosos y con demasiados hijos.

norteamericana según la cual el mejor método de alfabetizar era aprendiendo primero en la lengua nativa. Sin embargo a diferencia de Sáenz, Lombardo Toledano y Chávez Orozco defendían la autonomía de los pueblos indígenas. En 1936, Lombardo Toledano proponía cambiar la división política territorial del país y hacer distritos homogéneos, habitados exclusivamente por indígenas; otorgar autonomía política a estas entidades, de tal forma que sus autoridades fueran indígenas; fomentar las lenguas vernáculas y proporcionarles un alfabeto a las que no lo tuvieran; crear fuentes de producción económica en localidades indígenas y colectivizar el trabajo indio, así como suprimir la propiedad y la posesión individuales de la tierra en regiones indígenas (Sánchez 1999, 36).

Así, en la década de los treinta había tres posiciones sobre cómo solucionar el “problema indígena”: Manuel Gamio apoyaba la integración socioeconómica y cultural casi completa de los grupos indígenas en la vida nacional; Moisés Sáenz buscaba el reforzamiento de una conciencia rural y mexicana por medio de la educación, y Vicente Lombardo Toledano junto con Luis Chávez Orozco —que defendían el rápido desarrollo del campo— luchaban por un pluralismo cultural. Cynthia Hewitt (1988) señala que estas posiciones corresponden al liberalismo, el populismo y el socialismo. La política indigenista que siguió el Estado mexicano fue acorde a las dos primeras posiciones.

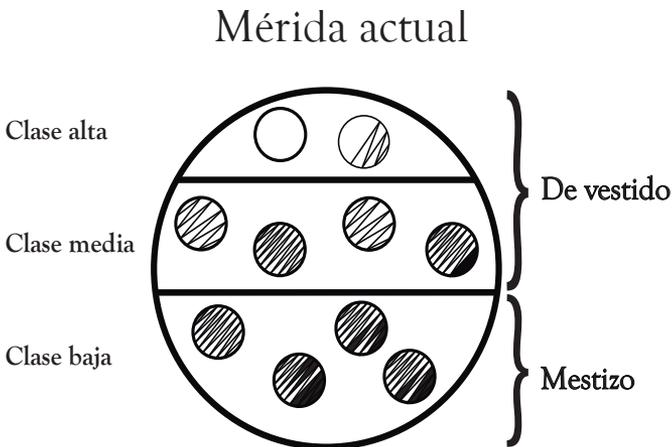
Natividad Gutiérrez Chong (2001) señala que en esta época operaba un pragmatismo populista que buscaba la integración de la población indígena a la nación y que la “fórmula ideológica” que se hallaba detrás de tales políticas se revelaba de manera clara en el discurso del presidente Cárdenas en el Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro, en 1940. La autora resalta que en él se planteaba cómo “debía promoverse la integración, mientras se respetaba la ‘raza’, la ‘conciencia’ y la ‘identidad’ de los indios” (2001, 136). Esto se convirtió en la guía del indigenismo.

En los años cuarenta, Robert Redfield, antropólogo norteamericano, proporcionó un marco conceptual para entender los

cambios socioculturales de México: la aculturación. En 1941 escribió *Yucatán: una cultura en transición*, donde expone su teoría del *continuum* folk urbano. En el capítulo titulado “Raza y clase” definió cuatro pasos o estados del proceso de cambio cultural representados por cuatro comunidades (Tusik, Chan Kom, Dzitás y Mérida), donde la población de cada una de ellas expresa características distintas según los criterios de raza y clase. La comunidad de Tusik proporcionaba el ejemplo de la situación que existía inmediatamente después de la conquista: dos grupos distintos definidos cultural y racialmente (*macehuales* y *dzules*); En Dzitás observó que las categorías que se empleaban estaban basadas en la indumentaria, *mestizos* y *gente de vestido* o *catrín*, sin embargo apunta:

Un hombre, especialmente un anciano, puede tener una piel muy oscura, hablar solamente el idioma maya, vivir en un pobre jacal en las afueras de Dzitas, usar los pantalones blancos y el delantal rústico tradicional y, sin embargo, por el solo hecho de tener un apellido español, se siente superior a sus prójimos que tienen nombres en maya (1941, 94).

Figura 1



Redfield (1944, 114).

En Mérida —como resultado de cuatro siglos de interacción— se había generado una sociedad única, dividida en clases y donde la división social no estaba determinada por motivos étnicos sino por clases sociales. Los nuevos criterios que funcionaban como signos de distinción y estatus eran principalmente la ocupación, el vestido y el lugar de residencia, y ya no la raza, ni la cultura (Redfield, 1944, 84). Sin embargo, aunque Redfield no lo reconoce, en las gráficas que utiliza para mostrar el cambio cultural se observa que la nueva división por clases en la ciudad de Mérida también contiene elementos raciales, la clase alta es también la más blanca (ver la figura 1).

Hasta entonces, la principal preocupación del indigenismo se había centrado en conocer a los grupos indígenas y ocuparse de su aculturación e integración a la nación. Julio de la Fuente, quien desde joven había trabajado como maestro rural, insistía en que la política educativa del país había dejado de lado un punto fundamental: las relaciones interétnicas. Para él “el problema indígena” era una expresión incorrecta utilizada por personas que creían al indio una *vergüenza nacional* (1977, 41). Para de la Fuente lo que caracterizaba a un indio era la cultura y no la raza, por lo que afirmaba que no eran los aspectos raciales sino los culturales los que marcaban la diferenciación, considerando el idioma como el más importante (1965, 51). Al explicar las uniones matrimoniales en los municipios serranos del distrito de Villa Alta, Oaxaca, de la Fuente apunta que si bien hay pocos casamientos entre los distintos grupos, no es la “raza” la causa de que esto suceda así, sino el idioma y la cultura (de la Fuente 1965, 56). Para él, la indianidad no radicaba en la raza sino en el idioma indígena “que despierta, en quienes lo hablan, el sentimiento de que son rústicos, poco claros o poco inteligentes”. Los indígenas pensaban que el castellano “mejora[ba] la mentalidad, haciéndola clara, inteligente y rica” (64).

De la Fuente veía también que la indianidad se reflejaba en la indumentaria. Los viejos se aferraban a su vestimenta pero los jóvenes la irían dejando poco a poco y con ello se desprenderían de “la marca más visible de la diferencia y del estatus inferior,

siendo indios sólo para aquellos que los conocen” (65). A pesar de reconocer lo conflictivo de las relaciones interétnicas, Julio De la Fuente no veía mal la práctica indigenista de desaparecer al indio (Castellanos 2000, 59).

Henri Favre, antropólogo francés, publica en 1973 *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, basado en su trabajo de campo realizado en los años sesenta. Él, al igual que de la Fuente en Oaxaca, no encontraba relaciones raciales sino de clase entre los tzeltales de los Altos de Chiapas. Para Favre: “la adquisición de una posición social equilibra bien la herencia racial y el éxito hace olvidar un nacimiento bajo. En ese sentido, no hay y no puede haber ‘racismo’ en las relaciones entre indios y no indios, ya que el criterio racial no ofrece asidero alguno de prejuicios” (1992, 97). Su obra, muy acorde a la de sus colegas mexicanos, a pesar de dar cuenta de relaciones racistas, éstas no eran señaladas como tales porque la ideología revolucionaria del mestizaje encubría el fenómeno.

Juan Comas —antropólogo físico español que se refugia en México tras la guerra civil española y el nazismo— escribió un vasto trabajo académico sobre racismo. Su interés por el tema hizo que recogiera, sistematizara y publicara en México el conocimiento generado en otros países. En sus investigaciones —señala Gómez Izquierdo (2000, 91)— hizo que los lectores de lengua castellana estuvieran al tanto de los avances científicos en las cuestiones de “raza” desde los años cuarenta hasta la década de los setenta.

Comas, en 1961, señalaba en su artículo “Relaciones interraciales en América Latina: 1940-1960” que en esta región el término “clase media” no era común, pero en cambio sí lo eran “clase alta” y “clase baja”. La primera, decía Comas, solía ser sinónimo de gente decente, gente de razón, de ricos, de la clase dirigente. En cambio la “clase baja” era sinónimo de la clase trabajadora y que ésta, dependiendo del país, se identificaba como mestizo, ladino, cholo, cobacla, negro, indio, roto, indígena, natural. Comas planteaba que las barreras para la movilidad social ascendente eran muy grandes en toda América Latina y que el criterio

étnico (racial) para la asignación de clase era común en los países *indimestizos* como México. En este trabajo explica que hasta ese momento (1961) eran muy pocos los estudios sobre relaciones raciales, sin embargo este tipo de relaciones significaban un problema real al abordar los procesos de aculturación, por lo que no se les debía pasar por alto (Comas 1972, 60).

También argumentaba que en América Latina el racismo carecía de manifestaciones virulentas como en Sudáfrica y Estados Unidos, por tanto no se reconocía. Además, el prejuicio racial era algo sutil y enmascarado, que servía de pretexto a diversos tipos de discriminación, sobre todo a la económica y social (164). Los indigenistas mexicanos —que estaban preocupados por llevar la justicia de la revolución a los pueblos indios y consolidar la nación mexicana— negaban que la discriminación contra el indio fuera racial. Para ellos, la discriminación era social y ésta desaparecería conforme avanzara el proceso de aculturación. En esos años Alfonso Caso —director del INI— señalaba: “el problema indígena por fortuna no es un problema racial, ya que en el país no existe este tipo de discriminación, pero sí es un problema cultural” (Caso en Comas 1972, 162). Juan Comas fue uno de los primeros antropólogos en reprochar al indigenismo mexicano su ceguera ante el racismo del que eran víctimas los indígenas mexicanos.

Gonzalo Aguirre Beltrán es el primer antropólogo en estudiar a las comunidades negras del país en 1946. En su obra *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro* [1958] explica la existencia de tipos biológicos diferentes en México y es muy cuidadoso de no utilizar la palabra “raza” sino tipos físicos o mestizaje biológico.²

² En la introducción del libro Aguirre justifica la importancia de estudiar a las poblaciones negras de México pues por décadas se había ignorado su existencia y su importancia en los procesos de aculturación y mestizaje en la nación. Los datos del estudio etnohistórico permitieron ver en el mestizo mexicano tenía características negroides que antes pasaban inadvertidas, ya que siempre se había considerado al indio y al español como los únicos dos polos del mestizaje. Su trabajo muestra, en primer lugar, la presencia generalizada del negro en México; su importancia como factor dinámico de la aculturación; y su supervivencia en rasgos y complejos culturales hasta entonces

Aunque el tema central de su análisis no es el racismo, reconoce que éste es un problema de las relaciones interétnicas en México. Según los testimonios que Aguirre Beltrán recogió durante su trabajo de campo, la población de Cuijla (Costa Chica de Guerrero) creía que entre más oscuro era el color de la piel, más degenerado era el sujeto. “Lo negros completamente negros, de pelo pasita, son llamados *cuculustes*, porque son los más degenerados” (1995, 70). Aguirre afirmaba que detrás de este tipo de comentarios había una evidente convicción de superioridad racial, de los blancos sobre los negros y sobre los indios. Sin embargo, para él estos eran “anacronismos en el México Revolucionario resultado del conservadurismo cultural en lugares aislados del país, [que] ha permitido la supervivencia de conceptos científicamente inaceptables” (70). Así, los indigenistas se negaban a reconocer el racismo cotidiano que sufrían los pueblos indígenas y afrodescendientes del país. Por un lado, afirmaban científicamente la inexistencia de las razas, y por otro, que este tipo de discriminación desaparecería en la medida que las regiones aisladas —las regiones de refugio— se integraran al México moderno.

En los años cincuenta, Aguirre Beltrán formuló un nuevo marco teórico y conceptual que guió el discurso y la acción indigenista desde 1950 hasta 1976. En varias de sus obras expuso la existencia de una ideología etnocéntrica sustentada por los ladinos para legitimar las relaciones de explotación del indio. En *Regiones de refugio* (1987) explica los distintos mecanismos dominicales (de dominación) empleados para someter al indígena: segregación racial, control político, dependencia económica, tratamiento desigual, distancia social y acción evangélica. Estos mecanismos descubren el modo en el que operan las fuerzas que se oponen a la evolución y progreso de la cultura. Para Aguirre Beltrán, en estas regiones del país dominaba una estructura colonial dual, que la moderna Nación debía romper y afirmaba:

A nivel nacional no existen obstáculos graves que impidan al miembro de una minoría étnica integrarse a la mayoría, siempre y cuando

tenidos sólo por indígenas o españoles (1995, 7-11).

fuese su deseo; pero, a nivel regional local, los mecanismos dominicales niegan la igualdad, estorban la movilidad, procuran el aislamiento del grupo y mantienen el status quo de la situación colonial conservando, en el seno de la sociedad clasista, relaciones de casta totalmente anacrónicas (1987, 18).

En 1951, Aguirre Beltrán propuso la creación de unidades destinadas a la investigación y a la inducción del cambio social: los Centros Coordinadores Indigenistas. Estos centros, dependientes del Instituto Nacional Indigenista (INI) —creado en 1948— facilitarían el tránsito de las relaciones sociales de casta hacia relaciones de clase, dentro de las cuales el indígena podría ascender.

Para mediados de la década de los sesenta, en América Latina empezó una discusión sobre el subdesarrollo. Pablo González Casanova, en su libro *La democracia en México* [1965], planteó la existencia de un *colonialismo interno*, que reproducía al interior de los países las mismas relaciones establecidas entre metrópolis y colonias. Por ello consideró a las comunidades indígenas, colonias en el interior de sus propios Estados. Apuntaba, que la situación de los indígenas estaba marcada no sólo por la explotación económica sino también por la dominación política, lingüística y cultural.

El problema indígena es esencialmente un problema de colonialismo interno. Las comunidades indígenas son nuestras colonias internas. La comunidad indígena es una colonia en el interior de los límites nacionales. La comunidad indígena tiene las características de la sociedad colonizada [...] Acostumbrados a pensar en el colonialismo como un fenómeno internacional, no hemos pensado en nuestro propio colonialismo. Acostumbrados a pensar en México como antigua colonia o como semicolonias de potencias extranjeras, nuestra conciencia de ser a la vez colonizados y colonizadores no se ha desarrollado (González Casanova 1972, 96)

Rodolfo Stavenhagen —siguiendo esta línea— publicó en 1969 *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, donde explica las diferencias entre la categoría de estratificación social y de cla-

ses sociales. Mientras la primera se refiere a la posición social y el estatus, la segunda se encuentra vinculada con la posición que un individuo ocupa en la estructura social en relación con los medios de producción. Stavenhagen señala que en la estratificación social de las sociedades latinoamericanas intervienen factores religiosos, étnicos, de castas y raciales, entre otros. Para este autor, a diferencia de la propuesta de Aguirre Beltrán y los indigenistas, la movilidad social en la estructura económica no necesariamente involucra un ascenso en el estatus. Así, Stavenhagen incorporó por primera vez la dimensión de clases sociales y estratificación en el estudio étnico:

Las clases son incompatibles unas con otras, es decir, se excluyen mutuamente, pero no sucede lo mismo con los estratos de diversos sistemas de estratificación. Esto significa que un individuo puede tener diversos status en la sociedad, participar en diversas estratificaciones, en tanto que sólo puede pertenecer a una clase (1996, 41).

Contrario al planteamiento de Aguirre Beltrán, explica que las relaciones interétnicas no pueden ser reducidas a sus componentes de clase ya que las etnias pueden permear las clases sociales y seguir siendo discriminadas en la estratificación social. Esta nueva visión comienza a popularizarse en los años setenta. Angela Gillian, en 1976, publica “Clase, raza y etnicidad en Brasil y México”, en *Nueva antropología*. En este artículo comparativo analiza las relaciones interétnicas e interraciales en Bahía, Brasil, y la Costa Chica de Oaxaca. Gillian parte de la idea de que la definición de raza es fundamentalmente social, pero que en América Latina posee una estrecha relación con la clase. Por ello introduce el concepto de Anselm Remy de “etnoclase” para referirse a sociedades donde después de que la esclavitud fue abolida se acepta que la posición social de un individuo esté determinada no sólo por su riqueza, sino también por el color de la piel y la familiaridad con la cultura europea (Gillian 1976, 91). Otro elemento interesante del trabajo es que defiende la idea de que es a través de los años, cómo el individuo racializado va internalizado los valores imperialistas. Según la autora, estos valores son

compartidos por todas las clases sociales y no sólo por los que poseen el poder.

A principios de los setenta, desde un paradigma marxista, las nuevas generaciones de antropólogos, se lanzaron desde distintas posiciones a la crítica del indigenismo integracionista, iniciando un debate que comenzaba a poner en entredicho sus bases teóricas. En este marco, Guillermo Bonfil Batalla propuso una política orientada a fortalecer la cultura étnica, así como el derecho a la autodeterminación, autonomía y autogestión de los pueblos indígenas. En varios de sus escritos desarrolló un concepto útil para entender el proceso mediante el cual la dominación cultural dio como resultado la pérdida de la identidad del grupo original: la desindianización. Bonfil Batalla (1989) apuntó que el proceso de desindianización es diferente al mestizaje. El mestizaje es un fenómeno biológico. La desindianización es un proceso histórico a través del cual poblaciones que originalmente poseían una identidad particular y distintiva, basada en una *cultura propia*, se vieron forzadas a renunciar a esa identidad. El proceso de desindianización en México, que lleva más de cinco siglos, ha provocado que grandes sectores de la población organicen su visión del mundo a partir de la cultura occidental. Bonfil deja claro que México no es un país mestizo —como los indigenistas querían creer—, sino un país desindianizado.

En 1979, Alicia Barabas realizó un estudio pionero en el tema del racismo, estudiando el caso de los mayas yucatecos. En su trabajo “Colonialismo y racismo en Yucatán: una aproximación histórica contemporánea” afirma que las actitudes racistas hacia los mayas son evidentes en la vida cotidiana en Yucatán (1979, 105). En su trabajo realiza una clasificación de las categorías socioétnicas (etnónimos) presentes en Yucatán, y explica que el racismo es un fenómeno que encuentra sus orígenes en la historia. Sin embargo, aquí me interesa resaltar que un concepto central en su análisis es el de ideología. Siguiendo a Balandier, afirma que “no es posible realizar ningún estudio sociológico válido sobre sociedades en situación colonial, que ignore la importancia de las ideologías y las conductas estereotipadas que ellas producen”

(1979, 108). Señala que la ideología racista en Yucatán ha establecido estereotipos que han permitido dominar a los indígenas no sólo gracias a la coerción, sino a la persuasión e interiorización de estigmas raciales. Siguiendo el concepto *colonialismo interno* de González Casanova, Barabas explica que “las relaciones interétnicas están entretejidas con las clases, así como en la ideología clasista se encuentran expresados gran parte de los prejuicios racistas” (1979, 105).

Durante la década de los ochenta, la antropología se preocupó por otros temas, crecieron los estudios sobre antropología urbana, política y procesos electorales y estudio de género. Sin embargo, Miguel Bartolomé y Alicia Barabas siguieron escribiendo sobre las relaciones interétnicas y los conflictos raciales en Yucatán. En 1986, Bartolomé explicó en “Estratificación étnica en Yucatán como antecedente de la Guerra de Castas” cómo durante la Conquista y la Colonia, los sectores etnosociales (mayas, mestizos y blancos) se ubicaron en una actividad económica específica, de modo que los estratos étnicos correspondían a clases económicas.³ Señalaba que la combinación de una estratificación etnosocial con la estructura económica provocó un sistema rígido que se mantiene hasta nuestros días (1986, 5). Para Bartolomé, la ideología de castas constituye un marco necesario para el funcionamiento de las relaciones de clase, por lo cual las dos conceptualizaciones son complementarias y no excluyentes.

Fuera de la academia —en el ámbito político—, José Iturriaga escribió en 1989 un breve artículo titulado “Discriminación críptica en México”, en donde denuncia la naturalización de la discriminación racial en la sociedad mexicana: “distraídos por la indignante costumbre segregacionista practicada por nuestros vecinos anglosajones, no hemos sabido advertir que también aquí, en nuestra nación mestiza, hay formas tácitas o inconfeables de segregación por el color de la piel” (1989, 9). Iturriaga afirmaba que el mestizaje sólo había servido de escudo para no

³ En el siguiente capítulo *La élite yucateca a través de la historia* analizo trabajos más recientes sobre la Guerra de Castas que ofrecen otra visión.

ver la realidad. Siguiendo la división racial que estableció Molina Enríquez sobre la sociedad mexicana señalaba que en México —a finales del siglo xx— había una coincidencia alarmante entre división racial y clase social.

EL INCREMENTO EN LOS ESTUDIOS DE RACISMO EN MÉXICO

En los años noventa se incrementaron los estudios sobre el racismo hacia los pueblos indígenas haciendo especial énfasis en la ideología nacionalista y la crítica al indigenismo de las décadas anteriores. Éstos apuntaron continuamente al Estado mexicano, sus instituciones y políticas, como los principales responsables de la discriminación hacia los indígenas.

El primer trabajo de la década es el de Alan Knight, “Racismo, revolución e indigenismo”, donde hace un repaso de las teorías raciales en México de 1910 a 1940. Knight (2004) reconoce que existía una continuidad entre la ideología de las élites porfiristas y las élites revolucionarias en torno al concepto de “raza” y muestra cómo, aunque para ambos el indio implicaba un problema en la conformación de la nación, sus soluciones eran muy distintas. Los indigenistas tomarían una postura antirracista pero conservarían en el fondo muchas de las ideas clásicas del racismo europeo, como por ejemplo la eugenesia. Knight explica cómo el antirracismo indigenista nunca combatió las prácticas del racismo cotidiano.

Gómez Izquierdo en *El movimiento antichino en México (1871-1934): Problemas del racismo y del nacionalismo durante la revolución mexicana* (1991) muestra otra cara del racismo en México, la discriminación hacia los chinos. En sus páginas expone cómo para los constructores de la nueva nación, que buscaban el mejoramiento de los indios con la migración europea, los ciudadanos chinos representaban un peligro. Resalta cómo los prejuicios y odios raciales cumplen una función específica de la vida social: fortalecer la cohesión nacional, donde hay un orgullo de pertenecer a una raza que se imagina a sí misma superior, física y éticamente.

En 1994, el levantamiento zapatista de Chiapas provocó, desde muchos ámbitos, reflexiones sobre la relación de los pueblos indios con el Estado nacional. Gómez Izquierdo (2002, 46) apunta acertadamente que este levantamiento hizo imposible que la academia siguiera cerrando los ojos ante la existencia del racismo en México, por lo que inevitablemente se incrementaron las publicaciones sobre el tema. En ese año, *Estudios Sociológicos* tituló su número: “El resurgimiento del racismo: sus múltiples interpretaciones”. Este volumen reúne a seis académicos de distintas disciplinas y nacionalidades interesados en discutir el racismo como un fenómeno contemporáneo.⁴

En 1995, Claudio Lomnitz en su libro *Las salidas del laberinto* analiza, entre otras cosas, la relación entre los cambios de las ideologías raciales y el nacionalismo mexicano. Explica cómo el indigenismo no consideró a los indígenas como una nación dentro de otra, sino que entendió a México como el resultado de un choque entre dos naciones independientes y opuestas, donde el triunfador fue el “mestizo”. Asimismo apunta que —si bien México es un país que ha reconocido orgullosamente su origen ancestral indígena— al mismo tiempo es una sociedad con claras preferencias por la blancura como símbolo de estatus e ideal estético.

En esta misma línea, Alicia Castellanos y Juan Manuel Sandoval en 1998 coordinaron *Nación racismo e identidad*. En la primera

⁴ Michel Wieviorka (1994) hace un repaso teórico e histórico de las expresiones del racismo y explica las lógicas presentes en este fenómeno, mismas que expliqué en el capítulo I. Paz Moreno Feliu (1994) proporciona un marco de comparación analizando el tema de las ideologías nacionales, la ciudadanía y el racismo en Francia, Inglaterra y Alemania. Esteban Krotz (1994) analiza cómo detrás de la xenofobia y el racismo en Alemania, hay una identidad basada en la comunidad de suelo y sangre. Rodolfo Stavenhagen (1994) ubica el racismo y sus nuevas manifestaciones en el contexto de la globalización de la economía neoliberal y de las grandes migraciones internacionales masivas. Carlos Hasenbalg (1994) analiza las prácticas discriminatorias dirigidas hacia negros y mujeres en Brasil. Por último, Alicia Castellanos (1994) explica cómo el Estado mexicano ha promovido imágenes negativas del indio por medio de las ideologías y políticas de integración nacional. Ella, como se verá en las siguientes páginas, continuará trabajando el tema durante la siguiente década.

parte del libro sus autores analizan el racismo y su relación con la ideología nacionalista. En la segunda se presentan estudios con una visión microsocial del racismo en México. Olivia Gall, Juan Manuel Hidalgo y María Dolores París Pombo se enfocan al racismo en Chiapas; Marta Romer ubica su estudio de la discriminación étnica en el medio urbano, analizando el caso de los migrantes mixtecos en la zona metropolitana de la Ciudad de México, y Margarita Zárate muestra cómo la ideología nacionalista y el indigenismo están presentes en los discursos cotidianos de los comuneros en Zirahuan, Michoacán.

Jorge Gómez Izquierdo y Ricardo Pérez Monfort, en el 2000, coordinan un número de la revista *Desacatos* que titulan *Racismos*. En él participan diversos autores que han trabajado el tema: Lothar Knauth, Guy Rozat Dupeyron, Alicia Castellanos, María Dolores París Pombo y el propio Gómez Izquierdo. De este número me gustaría destacar el trabajo de Alicia Castellanos “Antropología y racismo en México”. En él identifica algunas aportaciones de la disciplina al estudio del racismo y señala al indio como el otro interno victimizado. Haciendo un repaso por la historia de la disciplina en el país, la autora muestra cómo las condiciones en las que surge y persiste el racismo están ligadas a procesos de formación nacional y regional caracterizados por la inclusividad/exclusividad de los “diferentes” para lograr una legitimación interna y establecer fronteras físicas y simbólicas.

Desde la historia, Beatriz Urías Horcasitas hace aportes importantes. En el 2000 publica *Indígena y criminal. Interpretaciones del derecho y la antropología en México, 1871-1921*, donde analiza la relación que hubo en este periodo entre el sistema de justicia mexicano y la ciencia, principalmente la antropología y la etnología para definir el tratamiento que se le debía dar al “problema indígena”. En 2007, siguiendo esta misma línea, publica *Historias secretas sobre racismo en México (1920-1950)*. En él expone de forma minuciosa una serie de textos científicos que alentaron la creación de instituciones que tenían como propósitos el control social y la depuración racial a través de políticas públicas. En este libro Urías condena el hecho de que a lo largo de la historia se haya mante-

nido en secreto la existencia de un pensamiento racista en México, frente a las evidencias claras de políticas y acciones del Estado que se pusieron en marcha para erradicar las diferencias raciales.

Uno de los primeros trabajos donde se presenta una metodología para el estudio del racismo a nivel microsociedad es “Notas para estudiar el racismo hacia los indios en México” (2001), de Alicia Castellanos. En él explica que la principal limitación conceptual de los estudios del racismo ha sido la negación de su variabilidad en el tiempo y en el espacio, en la que paradójicamente se puede encontrar su especificidad. Apunta, con razón, que los procesos sociales con los que el racismo se relaciona son diversos y que las ideologías que lo encubren, los discursos, las prácticas, los racistas y los sujetos racializados cambian o persisten según sea su relación con el Estado y la sociedad. Castellanos plantea que si se quiere estudiar el racismo a partir de sus representaciones y discursos, la identidad y el poder son instrumentos analíticos que permiten distinguir los procesos racistas de categorización. Ella está consciente de que el racismo no puede agotarse en la dimensión de la identidad, sino que responde también a condiciones materiales. Por ello, siguiendo a Wiewiorka y Taguieff, propone realizar estudios que den cuenta de las identidades étnicas, regionales y nacionales que estén en conflicto y conocer las bases culturales y su instrumentación en los momentos y contextos específicos de sus encuentros, con el fin de indagar las formas manifiestas y ocultas del racismo.

Acorde con estos planteamientos Castellanos coordina dos libros más: *Imágenes del racismo en México* (2003) y *Etnografía del prejuicio y la discriminación: estudios de caso* (2004). En el primero, ella y otros investigadores exploran en varias ciudades (México, Mérida, Cancún, San Cristóbal de las Casas, Chihuahua y Oaxaca) el racismo contemporáneo. Este libro es particularmente interesante porque sus trabajos comparten la perspectiva de estudiar las imágenes y discursos racistas sobre los indígenas construidas por las élites y el Estado. En estos trabajos se observa cómo hay posiciones políticas y socioprofesionales de poder en la estructura económica y cultural de las distintas regiones, y

cómo desde ellas se generan prejuicios para preservar su posición privilegiada. En los trabajos queda claro que desde los medios de comunicación y la publicidad, los discursos de los funcionarios públicos y del poder legislativo, hasta de las instituciones escolares difunden imágenes racistas justificando relaciones de dominación. El segundo libro es el resultado de los trabajos etnográficos realizados por estudiantes de licenciatura que participaron en los proyectos de investigación de Alicia Castellanos en tres regiones del país: la sierra norte de Puebla, la Ciudad de México y Yucatán. En perspectiva, este libro es importante porque documenta el racismo contemporáneo e incorpora a nuevas generaciones de antropólogos en el estudio del tema.

Como se ha visto hasta ahora, Jorge Gómez Izquierdo es otro de los investigadores que ha dedicado más de una década a la investigación del racismo en nuestro país. En 2002 hace un estado de la cuestión que inicia con la aparición del racismo “blanco” en América a raíz de la conquista, y finaliza en el 2000. En sus conclusiones explica que la falta de interés por el tema durante la mayor parte del siglo xx se debió a los intereses de clase que sostenían las élites políticas y académicas quienes argumentaban que el racismo en México era algo sutil, casi inofensivo y no un asunto estructural del cual debían ocuparse. En 2005 Gómez Izquierdo coordina *Los caminos del racismo en México*. Los trabajos se ocupan básicamente de la relación entre la conformación de identidades nacionalistas modernas y el racismo. El estudio de Gómez Izquierdo resalta la importancia de rastrear la ideología racista presente en el discurso de las élites mexicanas, ya que éstas tienen un acceso privilegiado a la información y al control de las comunicaciones, lo que genera un impacto sobre el resto de la sociedad en varios campos como la educación, la cultura y la investigación científica (2005, 123), punto que comparto con este autor, como se verá a lo largo del libro.

En 2012, Alicia Castellanos y Gisela Landázuri coordinan el libro *Racismos y otras formas de intolerancia de norte a sur en América Latina*. En él incluyen trabajos de México, Bolivia, Chile y Brasil, que se enfocan en diversos temas relacionados con las políticas

públicas basadas en la jerarquía racial, los estereotipos raciales, la pérdida de los privilegios por parte de las clases medias, las representaciones y construcciones del otro desde el multiculturalismo y la antropología. De esta obra me gustaría destacar dos trabajos, el de Mónica Moreno Figueroa (2012) y el de Carmen Rea Campos (2012). El primero explora las ambigüedades de la identidad mestiza del mexicano. Argumenta que las experiencias de racismo en México son constantemente socavadas por la falta de un reconocimiento de racialización que todos los individuos experimentan, incluyendo especialmente a los individuos que han sido incorporados por el proyecto nacional. El segundo aborda el racismo que se despliega con violencia en la ciudad de Oruro, Bolivia, donde las clases medias de esa ciudad han perdido privilegios económicos y residenciales frente a la población aymara.

Olivia Gall (1998, 2004, 2001, 2007, 2014) también ha dedicado esfuerzos a trabajar el tema. En “Identidades exclusión y racismo” (2004) da cuenta de la importancia de conocer los planteamientos teórico metodológicos, que se han desarrollado sobre el racismo en otras partes del mundo, e invita a tomar una posición ético cultural y ético política sobre el tema para hacer investigaciones concretas que contribuyan a la resolución del conflicto en distintos niveles de impacto. En su libro, *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas* (2007) coordina una serie de trabajos teóricos e históricos sobre la relación entre racismo y modernidad, donde participan autores que presentan estudios de casos en Estados Unidos, Guatemala y Brasil. El libro en su conjunto plantea algunos conceptos clave para explorar y abordar las intolerancias, las discriminaciones y los racismos: “identidad-otredad”, “raza” y “etnicidad”. En 2014 coordinó el número cuatro de la revista *Interdisciplina*, en el que se desenvuelven cuatro asuntos: la relación entre identidad y racismo; la relación entre racismo y modernidad y el nacimiento del racismo en América Latina; la existencia del racismo en contextos nacionales en los que la identidad nacional se centra en la sangre/cultura impura o mestizaje; y el marco jurídico internacional y las iniciativas civiles antirracistas. En este *dossier* de

Racismos se presenta un argumento que fortalece y complementa trabajos previos sobre el tema: la interseccionalidad/interdisciplina como base para continuar profundizando en la investigación sobre el racismo. En enero de 2014 convocó a investigadores nacionales y latinoamericanos a conformar la Red Interdisciplinaria sobre Identidades, Racismo y Xenofobia en América Latina (Red Integra), un espacio académico interdisciplinario, transdisciplinario e intersectorial para evidenciar y combatir el racismo y la xenofobia por medio de la generación de conocimiento, en estrecha colaboración con la sociedad civil.⁵

Desde el dolor, la indignación y la inaceptabilidad de la desaparición forzada de 43 estudiantes normalistas de Ayotzinapa en 2014, Federico Navarrete escribe *México Racista. Una denuncia* (2016). Para él, el racismo y los prejuicios raciales explican —en gran medida— la “espiral de muerte y violencia” que ha rodeado al país en los últimos años, donde muchos mexicanos se han vuelto prescindibles, asesinables y desaparecibles. Dividido en seis capítulos, este libro analiza los múltiples rostros del racismo en México, así como el papel que ha desempeñado el discurso del mestizaje. La obra es un llamado a la reflexión y a la acción colectiva.

ESTUDIOS DEL RACISMO EN YUCATÁN EN EL SIGLO XXI

Si bien Yucatán ha sido un lugar muy estudiado por los antropólogos, el racismo no ha sido uno de los temas más abordados. Los estudios pioneros de Barabas (1979) y Bartolomé (1986) no impactaron en las investigaciones regionales; incluso antropólogos como Harald Mossbrucker, en 1992, llegó a apuntar que en Mérida no había ninguna señal de racismo, como lo afirmaba la gente de las colonias pobres que decía no tener experiencias de discriminación (1992, 208). Sin embargo estudios como López Santillán (2007, 2011) y Wejebe (2011) realizados en la capital yucateca muestran lo contrario.

⁵ Se puede consultar el trabajo de la Red Integra en: <http://cat2.redintegra.org>.

En el año 2000, Brenda García Tinajero y Leticia Trejo Germán estudiantes dirigidas por Alicia Castellanos realizaron sus tesis de licenciatura sobre dos expresiones distintas del racismo en la ciudad de Mérida. García Tinajero (2001), en “Sistema de categorización socioétnica y prejuicios en la ciudad de Mérida”, explora los distintos significados que los habitantes de la ciudad dan a: “maya”, “mestizo”, “indio”, “macehual”, “huiro”, “mayero” y “dzul”, y encuentra que las identidades sociales en Mérida se establecen a partir de una dinámica marcada por criterios clasistas, étnicos y espaciales. Leticia Trejo Germán, en “Condiciones laborales y discriminación hacia la obrera maya en la industria del vestido en la ciudad de Mérida” (2001), describe las condiciones de trabajo de las mujeres en las maquiladoras de Mérida, las relaciones entre obreras y con los patrones. Haciendo una tipología (mujeres mestizas, mujeres “de pueblo” y mujeres de ciudad) muestra cómo cada una de ellas recibe o ejerce tratos discriminatorios distintos. La autora concluye que las mujeres “de pueblo”, por encontrarse en un proceso de cambio étnico, son quienes más sufren la discriminación por parte de las trabajadoras de la ciudad. El trabajo es interesante porque demuestra que el racismo no es nada más una forma de dominación unilateral de las élites sobre los grupos subalternos, sino que se dan formas de discriminación entre los mismos actores racializados que han interiorizado dichos estigmas.

Ella Fanny Quintal Avilés, quien ha estudiado ampliamente a los mayas yucatecos desde diferentes temáticas, publicó en 2005 “*Way Yano’one*: Aquí estamos. La fuerza silenciosa de los mayas excluidos”. En este trabajo aborda el racismo como un tópico ineludible en las diversas maneras en las que los mayas se ven a sí mismos y cómo han sido vistos por los no mayas. Esta visión ha pasado de la más profunda admiración hasta el temor y el desprecio. En la primera parte de su trabajo expone los rasgos diacríticos que se han usado para definir a la población maya: la lengua, los apellidos, la indumentaria y la participación en prácticas culturales “tradicionales”. Posteriormente analiza cómo con base en estos diacríticos se conforman categorías étnicas (etnó-

timos) que se usan de muy diversas maneras para designar a los distintos sectores mayas de la Península de Yucatán, como son: “mestizo”, “indio”, “*wiro*”, “*maásewal*”, “mayero”, “maya” y “mayita”. Quintal también señala que en la península yucateca una dimensión clave de la etnicidad es la “raza” y la discriminación (2005, 306). Para ella, si bien el color de la piel y los rasgos físicos ya no son barreras para la movilidad social, siguen existiendo criterios de exclusión. Por ejemplo los apellidos mayas son un fuerte estigma, al grado que en la actualidad continúan moldeando prácticas matrimoniales estratégicas para conseguir “buenos apellidos”, es decir, apellidos castellanos. Sin embargo, la autora observa que en general los mayas no son conscientes de esta discriminación étnica y racial, y la adjudican a otros factores colaterales. Es en contextos de mayor enfrentamiento intercultural —señala Quintal— donde los estereotipos raciales se expresan en forma más abierta y evidente. Por ejemplo en las zonas turísticas de Quintana Roo es común que los pobladores nombren a la población maya como “mayitas”, descritos así según rasgos físicos por “ser chaparros, cabezones y feos” (306).

Ricardo López Santillán publicó en 2006 “Pasado rural y pobre, presente de clase media urbana. Trayectorias de ascenso social entre mayas yucatecos residentes en Mérida”. En este trabajo plantea la importancia de estudiar las historias de ascenso social de los mayas urbanos argumentando que la literatura de las ciencias sociales sólo ha dado cuenta de la situación de marginalidad y pobreza en la que vive esta minoría étnica. Derivado de este trabajo, López Santillán (2007) publicó al año siguiente otro artículo donde analiza las formas de discriminación y violencia simbólica que los profesionistas mayas viven en su proceso de ascenso social, en la escuela y posteriormente en su medio laboral. En este trabajo se pueden escuchar las voces de los entrevistados que muestran cómo operan los racismos cotidianos, racismos “de baja intensidad”, aunque en ocasiones las propias víctimas no reconocen que la discriminación se da por una cuestión étnica y prefieren atribuirla a otro tipo de factores. Siguiendo la misma línea, publicó el libro *Etnicidad y*

clase media: los profesionistas mayas residentes en Mérida, en 2011. En este trabajo aborda a un grupo de profesionistas indígenas mayas, residentes en la ciudad de Mérida, provenientes de un pasado rural y pobre, que después de migrar a la ciudad y hacer estudios superiores, lograron ascender económicamente, así como obtener un estatus social de mayor reconocimiento que el de sus progenitores. A través de relatos de vida, el autor da cuenta de la situación estructural de éstos, de su interacción con otros grupos, y de un ejercicio reflexivo sobre sí mismos. El capítulo “Violencia simbólicas: experiencias de los entrevistados y sus estrategias para enfrentarla” aborda el tema del racismo y muestra cómo éste ha tenido hondas repercusiones hasta nuestros días, donde si bien las condiciones económicas, políticas y sociales han ido cambiando, la población de origen maya sigue siendo sujeto de discriminación social, así como de una *violencia simbólica* sutil.

A lo largo de estas páginas he querido mostrar cómo el concepto “raza” ha estado presente en las discusiones antropológicas desde los inicios de la disciplina. En el siglo XIX los primeros estudios reconocían la existencia de razas humanas dando con ello argumentos científicos a prácticas racistas. A mediados del siglo XX, antropólogos sociales y científicos de otras disciplinas negaron la existencia de éstas entre los seres humanos pero eso no fue suficiente para desaparecer el uso cotidiano del término. También se vio cómo en México los gobiernos posrevolucionarios, a través de una política indigenista dirigida por antropólogos, buscaban la homogeneización cultural del país, promoviendo así un racismo *heteróforo*. En la última década del siglo XX, el levantamiento zapatista y sus demandas provocaron en la academia en general, y en la antropología en particular, una nueva preocupación por el estudio de los pueblos indígenas. El racismo apareció como un tema inaplazable. Los primeros estudios se centraron en el análisis del indigenismo y el papel del Estado y poco a poco se fueron proponiendo metodologías para su estudio. Hasta ahora no son muchos los estudios etnográficos y espero que este libro sea una contribución importante al desarrollo de este tema.

CAPÍTULO III

LA ÉLITE YUCATECA

A TRAVÉS DE LA HISTORIA

Este capítulo trata sobre la conformación de la élite en Yucatán y está dividido en cuatro partes. Primero analizo la jerarquía estamental presente en las relaciones interétnicas de la Colonia, después la visión que tuvo la élite sobre la Guerra de Castas, dando cuenta de las representaciones que los intelectuales de la época hacían del indio maya. El tercer apartado versa sobre el auge del cultivo y comercialización del henequén y la conformación de una oligarquía cerrada. Por último, explico cómo la llegada de Salvador Alvarado y el gobierno de Felipe Carrillo Puerto abren la puerta a distintos grupos que diversifican las élites y crean nuevas tensiones. Sin embargo, persiste lo que llamo élite tradicional, la cual mantiene la supremacía en las actividades sociales.

ANTECEDENTES DE LAS ÉLITES YUCATECAS: LA COLONIA

Durante la Colonia el sistema de relaciones interétnicas en la península estuvo basado en una jerarquía estamental. Esto es, que las categorías sociales fundamentales —españoles, indios y castas— estaban definidas legalmente y mantenían derechos y obligaciones (Gabbert 2004, 64). Los estratos sociales se definieron en términos étnicos y se utilizaron los rasgos físicos como marcadores de los diferentes grupos sociales (Fernández y Negroe 1995, 9). El sistema de estratificación social que prevalecía en Yucatán revelaba que se trataba de una sociedad de castas

muy rígida (Bartolomé 1986). Había grupos etnosociales claros con actividades económicas específicas. En el estrato más alto se encontraban los *ts'uul'ob*, extranjero en maya. Esta categoría designaba a todos los blancos por igual, aunque al interior de este grupo podía haber diferencias ideológicas y sociales. Este grupo era el único que podía vestir al estilo europeo, montar a caballo, usar espada, escuchar misa en la catedral y pasear en calesa. Una de las mayores preocupaciones de este estrato social radicaba en mantener la “pureza” de su sangre, por lo cual las alianzas matrimoniales resultaban fundamentales (Bartolomé 1986, 8).

El segundo sector social estaba compuesto por mestizos, los llamados en maya *kax dzul*, “medio blancos”. La mayoría de ellos se dedicaban a la realización y venta de artesanías, al comercio o a ciertos oficios como panaderos, carpinteros, herreros, entre otros. Algunos mestizos también trabajaban como capataces o mayordomos de los *dzul'ob*, siendo los intermediarios entre los hacendados y los mayas. Este grupo debía vestir con un traje regional hispano diseñado por los frailes franciscanos. Los hombres, pantalón blanco y filipina blanca abotonada hasta el cuello, y las mujeres, hipiles bordados y alhajas de oro y coral (Bartolomé 1986, 9).

Si bien algunos alcanzaban buenas posiciones económicas, el sector dominante trataba de impedir que el ascenso material significara un ascenso social [...] entre los mestizos animó siempre el deseo de emular a los “blancos” que constituían su grupo de referencia, tratando de “blanquearse” por medio del cambio de apellido o a través de la búsqueda y exhibición de pruebas de la legitimidad de sus nacimientos. Pero estos intentos de movilidad vertical eran severamente limitados, debiendo conformarse con la movilidad horizontal dentro de su mismo sector o estrato social (Bartolomé 1986, 9-10).

La única forma de alcanzar el anhelado cambio de estrato era volverse castizo. Esto se podía lograr después de por lo menos tres generaciones de matrimonios de mestizas con españoles. Si se tenía “suerte” los apellidos mayas se perderían y la piel se habría blanqueado. El mestizaje de otros grupos poblacionales

no corría con la misma suerte, una persona con sangre negra no podía jamás aspirar a pertenecer al estrato superior.

El sector más bajo de la sociedad estaba integrado tanto por la población indígena maya como por las otras castas. Esta capa de la sociedad tenía un alto grado de uniformidad estructural horizontal. Los mayas eran designados como “macehuales”, un nahualismo adoptado por los españoles que significa “gente común”. También eran conocidos como *huinic* una autodenominación que en maya significa “hombre”. Su ocupación fundamental era la agricultura. Los hombres debían usar calzón corto de manta, camisolas sueltas y el pelo al ras del cráneo. Las mujeres debían vestir un hipil sencillo, mucho menos bordado y con tela de calidad inferior a la de las mestizas (Bartolomé 1986, 10).

La población negra llega a Yucatán como esclava y sirviente de los conquistadores desde los primeros años de la Colonia. Sus prácticas matrimoniales estuvieron marcadas por el mestizaje. Por un lado, el número de hombres negros que los conquistadores llevaron a las colonias fue mucho mayor que el de mujeres, por lo que en Yucatán fue común que contrajeran matrimonio con mujeres mayas. Por otro lado, la esclavitud se transmitía por el vientre, los hijos de los esclavos con mujeres indígenas nacían libres. Las mujeres negras también buscaban unirse sexualmente a los hombres libres —preferentemente blancos— a fin de que estos ayudaran a sus hijos a adquirir su libertad, como señalaban las *Leyes de la Siete Partidas*. Éstas establecían que el esclavo podía comprar su libertad pagando su valor al amo siempre y cuando este último estuviese de acuerdo (Fernández y Negroe 1995, 15-38).

Dentro de la rígida división residencial que se estableció en Mérida entre Repúblicas de Españoles y Repúblicas de Indios, no se consideró formalmente ni a los negros, ni a los mestizos. La población negra que vivía en Mérida lo hacía en casa de sus amos o junto a los indios en la periferia de la ciudad, en barrios o “arrabales de indios”, como eran conocidos en la época Santiago y San Cristóbal.

Para finales del siglo XVIII, en la ciudad de Mérida había casi igual número de españoles que de “mulatos”. Aunque las clasifi-

caciones “eruditas” señalaban que los mulatos eran el producto de la mezcla de sangre española y negra, los párrocos incluían en los libros parroquiales, bajo esta clasificación, a todas las personas con el fenotipo de la población negra (Negroe 1991). El censo que se levantó entre 1794 y 1795 en la ciudad de Mérida muestra que había 126 europeos, 3 286 españoles, 14 751 indios, 3 416 mulatos y 6 250 de otras castas (Fernández y Negroe 1995, 19).

El mestizaje de la población negra fue haciendo mucho más compleja la estructura social de la sociedad yucateca durante el periodo colonial, creándose nuevos grupos como negros libres o esclavos, morenos, mulatos, pardos y chinos. Los mulatos, como señalé anteriormente, eran los hijos de un hombre español con una mujer negra; los pardos eran los hijos de hombres negros con mujeres indias y los chinos eran los hijos de pardos con indios (Fernández y Negroe 2003, 27-35).¹ En la actualidad, la presencia de población negra yucateca es poco reconocida y generalmente negada a pesar de que para finales de la Colonia era prácticamente igual en número a la europea. Como señala Cunin, la presencia maya ha sido tan fuerte —y puesta en escena con tanta insistencia— que resulta difícil discernir otra forma de alteridad (2009, 33). Los estudios sobre la población negra en Yucatán son muy pocos y con excepción de *La población negra de México*, de Aguirre Beltrán ([1946] 1989), todos ellos son relativamente recientes (Negroe 1991, Fernández y Negroe 1995; Campos 2005, Tiesler 2006, Cunin 2009).

Con la Independencia, a principios de siglo XIX, inició un proceso de reconfiguración social en todo el país. Yucatán escogió

¹ Al llegar a Yucatán me llamó la atención que es común que las clases acomodadas llamen chino a una persona de clase baja, como me decía uno de mis entrevistados “un chino es cualquiera que vaya pasando por la calle, si necesitas cargar algo sales y a los primeros chinos que veas les dices que te ayuden, les das una propina y listo”. Algunas personas me han dicho que ellos creen que les dicen chinos porque hubo una migración de asiáticos a Yucatán a finales del siglo XIX, y estas personas ocuparon un lugar muy bajo en la escala social. Yo creo que tiene más que ver con la casta chino, que con la población asiática ya que los chinos no tienen ningún rasgo que los haga parecer asiáticos.

las ideas modernas de los federalistas que iban más acorde a la tradición de administración separada que se había desarrollado bajo la monarquía.² A la salida de los españoles, los criollos arraigados en el estado pasaron a ocupar la posición privilegiada consolidándose en una élite regional. Por su parte, los indígenas mayas dejaron de pagar tributo pero, a cambio, tuvieron la obligación de pagar contribuciones fiscales monetarias. Si bien éstas eran menos abusivas, eran más difíciles de obtener ya que impedía una economía de subsistencia. Para cumplir con sus nuevas obligaciones el maya tuvo que vender su fuerza de trabajo.

Al triunfar el proyecto liberal de la nación, las tierras que durante la Colonia habían sido “monte del rey” y tierras de cofradía, utilizadas para todos, fueron declaradas terrenos baldíos susceptibles de ser vendidos. Desaparecieron las Repúblicas de indios y la élite criolla acaparó aún más la tierra y el agua de los mayas, formándose los nuevos latifundios (Reed 1987, 30).

La enajenación de las tierras comunales y la facilidad para la obtención de mano de obra permitieron el establecimiento de la hacienda exportadora como la unidad dominante en el campo y el fortalecimiento de la clase terrateniente.³ Esta élite tenía características e intereses diversos, no estaba integrada por un grupo ideológico y social homogéneo, ya que estaba conformada tanto por liberales como por conservadores, centralis-

² A principios del siglo xvii fue creada la Capitanía General de Yucatán que abarcaba lo que hoy son los estados de Campeche, Quintana Roo, Tabasco y Yucatán, así como Belice y el norte de Guatemala (el Petén), dependiente de la Nueva España. Sin embargo, debido a su lejanía de la capital del virreinato y al difícil acceso a sus territorios, siempre mantuvo ciertas libertades. Hacia finales del siglo xvii, la Corona Española implementó el régimen de intendencias y la capitanía cambió su nombre por el de Intendencia de Yucatán, conservando sus mismos territorios y privilegios (Quezada 1997). El federalismo —que proponía que la nación debía adoptar como forma de gobierno una república federal con división de poderes e integrada por estados y territorios federales— se convirtió en sinónimo de liberalismo en oposición al centralismo que concentraba la autoridad en el presidente.

³ En Yucatán, previo a la Independencia, existían haciendas maiceras, azucareras y ganaderas que fueron remplazadas en la segunda mitad del siglo xix por las haciendas exportadoras de henequén.

tas como federalistas, así como clérigos, militares y miembros del gobierno civil. Los linajes surgidos desde antes de la Independencia que destacaron en esta época por engrandecerse económicamente, fueron los de las familias Peón, Cámara, Bolio, Duarte y Casares, todas ellas poseedoras de tierras (Pérez y Savarino 2001, 32). Augeron (2014) señala que la familia Peón fue uno de los pilares de la vida política y económica en la Yucatán durante el siglo XIX. Alonso Manuel Peón y Valdés —quien llegó a la Península en 1759 y fundó la dinastía— empleó una estricta política matrimonial como una de sus principales estrategias para reforzar su posición social. La consumación de su propio casamiento —señala Augeron— comenzó con una serie de alianzas que le permitieron forjar su cimiento regional (2014, 96).

La apertura económica facilitó el resquebrajamiento del rígido sistema estamental de la Colonia. Algunos indígenas, medianamente enriquecidos a través de sus cargos públicos, pudieron alcanzar la categoría de mestizos con un simple cambio de nombre y de vestido, y un aceptable manejo del español (Bartolomé y Barabas 1981, 19). Después de la Independencia fue posible cierta movilidad social y económica pero no política. Las relaciones a nivel ideológico se mantuvieron para todos los tipos de castas en el plano de la discriminación, donde el color de la piel era definitivo en el trato que recibían. La élite yucateca dominó en todos los ámbitos a diferencia de lo que ocurrió en el centro del país, donde —como explica Nutini (2004, 12)— las élites criollas mantuvieron su poder económico cediendo el poder político a los mestizos con el fin de legitimar la nueva República.

LA GUERRA DE CASTAS VISTA POR LAS ÉLITES

El gobierno yucateco, en octubre de 1841, defendiéndose de las políticas centralistas, promulgó su independencia. Al año siguiente, el Ejército centralista de López de Santa Anna exigió su reincorporación a México; la élite yucateca —para defenderse— armó a los indios y pactó con ellos mejores condiciones de vida. Al triunfar los yucatecos sobre los centralistas las cosas

no cambiaron para los indios, por lo que, descontentos y armados, comenzaron la llamada Guerra de Castas en 1847. Muchos autores (Bartolomé y Barabas 1981; Reed 1987; González Navarro 1979) ven esta guerra como una rebelión étnica: indios contra blancos. Trabajos más recientes como los de Gabbert (2004) y Castañeda (2004) argumentan que la identidad étnica no creó dos bandos en la Guerra de Castas, porque las divisiones étnicas no caracterizaban el modo de ser de sus combatientes. Sostienen que en los pueblos de Yucatán vivían tanto indios como “vecinos”, es decir personas que no pertenecían a la “raza pura india”, y tanto los mayas, como los vecinos pobres, se levantaron en armas. Desde este punto de vista, la Guerra de Castas es más bien un levantamiento de la clase oprimida. No obstante, en ambos casos este conflicto fue un parteaguas en el tratamiento de lo indígena en Yucatán, ya que los rebeldes (indios y vecinos al parejo) fueron representados como salvajes, primitivos, bárbaros y asesinos. A los indios que no se sublevaron, los “indios leales”, les fue concedido el título de hidalgo,⁴ equiparándolos en rango con los mestizos, por lo que algunos suponen que de ahí el apelativo mestizo se utilizó para nombrar a toda la etnia (Quintal 2005, 317).⁵ Esta división —apunta Gabbert— causó una profunda grieta entre los mayas, que fomentó:

⁴ Durante la Colonia a aquellos indígenas que tenían un origen de la nobleza prehispánica y que habían prestado algún servicio a la Corona durante la empresa de colonización se les otorgó el título de hidalgos (Bramonte 1994, 26). Falla señala que el origen de los hidalgos era —en gran parte— tlaxcalteca y que éstos descendían de las tropas auxiliares que acompañaron a los españoles a su segunda expedición a Yucatán y que el título de hidalguía a perpetuidad les era concedido por los servicios ofrecidos durante la conquista. Algunos de los beneficios que gozaban los hidalgos era la exención de impuestos, el uso del “don” previo al nombre de la persona, el uso de indumentaria española y la herencia patrilineal del título (Falla 2014, 76).

⁵ Ella Fanny Quintal, contrario a esta posición, explica que el etnónimo mestizo para llamar a la población maya surge y se generaliza con los gobiernos de Alvarado y Carrillo Puerto. Según Quintal, el haberle otorgado el título de hidalgo a los indígenas mayas no era asimilarlo al de mestizo, ya que los derechos que tenían no eran los mismos, los hidalgos por ejemplo no podían votar (Quintal 2005, 322).

Por un lado el surgimiento de una conciencia étnica entre los rebeldes y, por otro lado, el desarrollo de una clase baja de habla maya homogénea, social y culturalmente, en el norte y oeste de Yucatán con un sentido localizado de lealtad. De este modo, la guerra obstaculizó cualquier tendencia hacia el desarrollo de una comunidad étnica maya que abarcara a todos los hablantes de la lengua (Gabbert 2004, 63).

Si bien, este “indio leal” no era el enemigo, sí era representado como un ser inferior. Justo Sierra O’Reilly escribía en 1857 que para mejorar la raza india había que traer “al inmigrante de sangre europea y procurar el cruzamiento de ‘nuestros indígenas’” (Castellanos 2005, 105). Había pues, que mejorar la raza. El *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* en 1861 apuntaba sobre los indios mayas: “sus vicios dominantes son la lascivia en ambos sexos y la embriaguez en los varones” y explicaba cómo “gustan mucho del baile y la música, pero ni aquel lo ejecutan con gracia, soltura, variedad y destreza, ni tienen afición ni aptitud para ningún instrumento” (Méndez 1861, 377-378).

En el primer capítulo de *La historia de la Guerra de Castas*, de Apolinar García y García, encontramos una caracterización del indio maya que, según el autor, era compartida por la raza blanca, como él mismo denomina a la población criolla del estado. García y García aclara que su explicación sobre el indio maya estaba dirigida a los lectores que no conocían el país, ya que “los yucatecos saben de las costumbres y no encontrarán novedad alguna” (1865, xix).⁶ Apolinar García describía a los mayas como una raza degradada e incapaz de sentimientos de honor y dignidad. Para demostrar esta afirmación explicaba que el indio maya ante la infidelidad de su mujer se conformaba con que ésta fuera azotada en su presencia doce veces junto con su amante, y después como si tal ofensa no hubiera tenido lugar, continuaban con su vida marital. También señalaba que eran propensos a la embriaguez, donde mujeres, hombres y niños se enviaban a cada momento:

⁶ Al decir *país* no hacía referencia a una independencia con México, sino que en esa época y hasta hace poco, *país* se utilizaba como sinónimo de región.

Las madres, aún a los pequeños, les safan [sic] la boca de la teta, y les vacían una cantidad regular de aguardiente, que el indizuelo, en medio de mil gesticulaciones se traga y continúa lactándose [...] Esto es bastante para convencerse cuán difícil es el desarraigar en un indio el vicio de embriagarse (1865, xxi).

Los indios, decía García y García, eran generalmente hipócritas y desconfiados, tenían una gran propensión a la mentira y a la ratería “nunca deja[ban] pasar una ocasión propicia [para el robo]”. También eran “rencorosos y su malquerencia a alguno, la procuran inculcar a sus hijos aconsejándolos a la venganza”. Eran flojos, apáticos, indolentes e incapaces de pensar en su porvenir. Sin embargo, y a pesar de todo, García sostenía que el indio tenía cierta capacidad de aprender, ya que mostraba destreza en las artes de la caza. Si la Iglesia no había podido educarlo en 300 años no fue por falta de tiempo, “con 200 años hubiera bastado” (1865, xx), sino por la corrupción e ineptitud de los curas que sólo veían por su provecho. Por supuesto, estas duras críticas a la Iglesia explican porqué Apolinar García y García nunca terminó la obra. Crescencio Carrillo y Ancona, quien años después sería obispo de Yucatán, le contestó al año siguiente con un documento titulado *Defensa del Clero Yucateco* (1866). Con el método de argumentación: *Lectio, Questio y Disputatio*, Carrillo deshizo la argumentación del Sr. García y defendió al clero. No obstante, su alegato coincidió en gran medida con dos puntos de García y García: la barbarie del indio y la irresponsabilidad de los republicanos mexicanos al plantear la igualdad de los indios con el resto de la población (como señalé en el capítulo anterior).

En contraposición a García, en los escritos de Crescencio Carrillo podemos ver un rescate de elementos de la cultura maya en la conformación de la identidad yucateca. Para Apolinar García, el indio al mantener su idioma había conservado sus antiguas creencias, sus absurdas costumbres y su índole anti-humanitaria e hipócrita (1865, xxvi). Para Carrillo y Ancona, la lengua maya constituía un elemento identitario del yucateco ya que era hablado tanto por los indios como por los blancos puros, al grado que “hasta nuestro modo de pronunciar el español se

resiente un tanto del acento maya” (1866, 11). El pasado maya fue otro elemento que Crescencio Carrillo rescató para defender esa lengua:

Si los misioneros al principio, después acá los curas párrocos no hubiesen conservado en los naturales el idioma maya, se habría extinguido la única luz que como lámpara funeraria arde sobre las grandiosas ruinas de nuestro suelo, colosales monumentos de la civilización antigua a que este país llegó. Hoy, ningún sabio extranjero visita nuestros monumentos y se interesa por nuestra historia sin tener la satisfacción de llevarse consigo gramáticas del idioma maya (Carrillo 1866, 11).

Así, los yucatecos tenían una forma de hablar diferente y tenían también los restos de una gran civilización en su suelo, distinta a la de los mexicanos. Además, por si esto fuera poco, sus indios, los mayas, eran menos feos y más limpios que el resto de los indios mexicanos.

Los indios de Yucatán son los menos desgraciados de toda la América como se observa a primera vista. Aún los demás indios mejicanos tienen un aspecto de rudeza y abatimiento que dista mucho de la limpieza o aseo y cierta dignidad de los indios yucatecos (1866, 10).

Desde entonces se inicia la construcción de un regionalismo basado en la recuperación de elementos de la cultura maya y el rechazo hacia el centro del país. Los regionalismos surgen no sólo como resultado de una historia en común, sino también como una reivindicación y como una reacción (Ramírez 2006, 18). Bourdieu explica que la idea de región se vincula a la de estigma, y que la reacción a ese estigma suele ser el rescate y revaloración de esos indicadores culturales.

La Guerra de Castas termina con la intervención del ejército federal en 1855.⁷ La élite yucateca para ganar, tuvo que pedir ayuda al gobierno central dejando de lado sus ideas indepen-

⁷ Aunque oficialmente se considera que la Guerra de Castas termina en 1855, los conflictos continuaron en la selva oriental de la península hasta 1902 (Reed 1987, 158).

dentistas. Después, con apoyo de compañías norteamericanas, establecieron grandes áreas de producción henequenera en el oriente del estado aprovechando la mano de obra de los “mayas pacíficos” y la cercanía con los puertos. La Guerra de Castas puso fin al modelo azucarero y dividió la península en tres: el norte y occidente para los blancos, una franja divisoria en el sur de mayas pacíficos, y el sur y oriente para los mayas rebeldes, los *cruzo'ob*. De modo que el sur dejó de ser accesible para los blancos, como se puede ver en el siguiente mapa.

Mapa 1. Península de Yucatán. Distribución de la población indígena hacia 1870



Mapa y datos de Quezada (2001, 160).
 Dibujo: Inés Maldonado.

EL AUGE DEL HENEQUÉN Y DE LA ÉLITE HACENDADA

Para la década de 1880, la producción de henequén comenzó a ser la principal actividad productiva, ya que la demanda de fibras de los mercados mundiales y el invento de las primeras máquinas desfibradoras aceleró su desarrollo. Esto permitió el despunte

de algunos grupos familiares como los Peón (emparentados con propietarios menores como los Casares, Cámara y Escalante), los Molina, Bolio, Duarte, Palma, Campos y Peniche.⁸ Miembros de estas familias establecieron nexos con el poder nacional, logrando un acceso directo o indirecto a cargos públicos que les permitieron el control económico y político del estado (Pérez y Savarino 2001, 65).

Luis Ramírez hizo una tipología para explicar las transformaciones de la élite yucateca. Llamó “élite solidaria” a la conformada en esta época, ya que sus miembros a pesar de tener profesiones distintas compartían un mismo origen étnico, excluyendo a la población maya y mestiza. Con ello se reducía el número de personas que compartían una “cultura común y una imagen jerárquica y estratificada de la sociedad regional sustentada en una serie de prejuicios étnicos, que eran compartidos por una minoría blanca de la península y que favorecía una integración de élite” (Ramírez 1994, 438).

Las familias Escalante Castillo y Escalante Bates, junto con Manuel Dondé fundaron en 1887 la empresa exportadora de henequén más importante del siglo XIX: El Gran Depósito de la Agencia Comercial. Los Escalante además fundaron en 1890 el Banco Mercantil de Yucatán, que competía con el Banco Yucateco, propiedad de Olegario Molina. De esta forma, los Escalante y los Molina se disputaron el control de la producción local y compitieron por concentrar la propiedad territorial (Quezada 2001, 169).

Olegario Molina Solís, el personaje más destacado de la oligarquía yucateca, no limitó sus inversiones al henequén, incur-

⁸ Iván Franco en su trabajo *Notas sobre la oligarquía henequenera yucateca* (1985, 26) señala el número de haciendas existentes en Yucatán en 1890 y sus propietarios. Queda claro cómo la familia con mayor número de haciendas eran los Peón con 72, seguidos por los Bolio (23), Duarte (19), Molina (17), Canto (13), Casares (12), Escalante (11), Ayuso (8), De Regil (7), Peniche (7), Andrade (6), Cámara (6), Escobedo (6), Hernández (6), Castellanos (5), García (5), Palma (5), Arjona (4), Domínguez (4), Font (4), González (4), Méndez (4), Ancona (3), Díaz (3), Dondé (2), Fajardo (2), Zapata (2) y 18 más con una sola hacienda.

sionó en obras de comunicación y transporte controlando así, a principios del xx, la red ferroviaria de la península.⁹ En el ámbito político también destacó, fue gobernador del estado de 1902 a 1906, y después Ministro de Fomento, Colonización e Industria en el gabinete de Porfirio Díaz en la Ciudad de México, de 1907 a 1911. Estableció un acuerdo “secreto” con la *International Harvester Company* en el cual se fijaban los precios del henequén, llegando esta compañía a controlar el 90% de la industria henequenera yucateca. Por esta operación él y su yerno Avelino Montes obtenían una ganancia por kilogramo de fibra adquirido por la *International Harvester* (Quezada 2001, 19).

Al iniciar el siglo xx, la élite estaba agrupada alrededor de las casas exportadoras y emparentada entre sí, fue bautizada popularmente como *casta divina*, “epíteto recogido y defendido con orgullo por ellos mismos” (Ramírez 1994, 440). La “casta divina” además de ocupar la posición más alta en la estructura de clases, detentaba los cargos políticos de la región. Así, la concentración del capital económico estuvo acompañada de poder político y prestigio social. Esta élite además tenía la posesión o el acceso a los medios, mediante los cuales podía externalizar sus ideas y la imagen del grupo que conformaban. Los periódicos de la época, como *El Pensamiento* y *Pimienta y Mostaza*, además de difundir noticias, hacían que las personas pertenecientes a la élite se reconocieran como parte de un grupo. Reconocerse, actuar en la defensa de intereses comunes, realizar ciertas actividades sociales, compartir espacios y crear instituciones fueron estrategias que permitieron a esta élite construir su identidad. Uno de los distintivos de pertenencia más visibles era el feno-

⁹ La principal mano de obra utilizada para construir la red ferroviaria en el estado estuvo constituida por migrantes asiáticos, quienes llegaron a Yucatán a finales del siglo xix. Ellos componían otro sector importante de la población en Yucatán que poco a poco fue asimilado por la población maya. En 1881, *La Revista de Mérida* escribía que la inmigración china era sumamente perjudicial para Yucatán porque éstos se negaban a trabajar en el campo y preferían vender fruta y comida en las ciudades. Los consideraban además de haraganes, opiómanos, jugadores y vengativos, capaces de cometer asesinatos (González Navarro 1979, 212).

tipo y el color de piel, dejando claro su distancia con el resto de los miembros de la sociedad. Luis Vázquez Pasos (2002, 834) muestra a través de genealogías que los redactores de estas publicaciones eran españoles o de ascendencia española.¹⁰ A esta élite, Ramírez (1994) la tipifica como “élite uniforme”.

La residencia y las prácticas de ocio y consumo constituían también importantes espacios de identificación. Los domingos, la misa era forzosamente en la catedral, y “los más piadosos contribuían con sus limosnas y participaban en las actividades de las cofradías” (Pérez y Savarino 2001, 118). Vivían en enormes residencias recién construidas en el paseo de Montejo, con muebles franceses, porcelanas inglesas, baños de mármol italiano, piscinas techadas y grandes jardines. Además, la élite convirtió sus haciendas en lujosas casas de campo donde las fiestas y reuniones sociales eran una práctica recurrente.

Foto 1. Paseo por la hacienda



Sin fecha. Fototeca Pedro Guerra.

¹⁰ Por ejemplo, Tomás Aznar Barbachano, uno de los primeros redactores, era hijo del subteniente de milicias Tomás Aznar y Peón y de la señora Concepción Barbachano y Rodríguez de la Gala (Vázquez 2002, 834).

Si bien personas provenientes de las capas medias eran aceptadas en algunos espacios sociales, como en las fiestas, éstas eran generalmente intelectuales, músicos, pintores, poetas o profesionistas que iniciaban su ascenso como médicos o abogados. Sin embargo, no eran considerados como candidatos ideales a matrimonio, pues prevalecía una endogamia donde sólo eran bien vistos los enlaces con extranjeros, en especial con españoles.

Hacia finales del siglo XIX coexistieron diversas asociaciones como la Lonja Meridana, el Liceo de Mérida, el Casino Español y la Beneficencia Española que —aunque fueron creados con objetivos distintos— compartían el común denominador de ser espacios sociales donde interactuaban españoles y yucatecos de ascendencia hispana (Várguez 2002, 839). A diferencia de las otras asociaciones, La Lonja contaba con excelentes instalaciones: un restaurante, salones comedores, billares, *fumoirs*, café, salones de lectura y hasta un auditorio donde se presentaban obras de teatro. La mesa directiva era rotativa y estuvo integrada en distintos momentos por personajes cuyos apellidos siguen siendo protagónicos en la “blanca” Mérida del siglo XXI.¹¹

En contraste con los lujos de la élite, la mayoría de la población constituida principalmente por indígenas mayas vivían en condiciones de esclavitud bajo el sistema de endeudamiento y peonaje.¹² John Kenneth Turner, periodista norteamericano que visitara Yucatán a principios del siglo XX, relata en su libro *México Bárbaro* la esclavitud en la que se encontraban los mayas y los castigos corporales a los que eran sujetos:

—¡Ah!, sí tenemos que castigarlos —me dijo el gordo rey del henequén— Hasta nos vemos obligados a golpear a nuestros sirvientes

¹¹ Miguel Barbachano y Tarrazo, Pedro de Regil y Estrada, Antonio García Rejón, Felipe Cámara Zavala, Justo Sierra O’Reilly, Augusto L. Peón, Manuel Nicolás Echánove, Olegario Molina Solís, Pedro Peón Contreras, Fernando Ponce Cámara, Eusebio Escalante Peón, Avelino Montes y Miguel Laviada.

¹² Turner explica que los hacendados trataban de disculpar su sistema de esclavitud denominándolo “servicio forzoso por deudas” (1984, 19) y señala que los esclavos en Yucatán estaban conformados por ocho mil indios yaquis, tres mil chinos (coreanos) y entre 100 y 125 mil indígenas mayas (1984, 13).

domésticos en la ciudad. Es así su naturaleza, lo piden. Un amigo mío, un hombre muy afable, tenía una sirvienta que siempre estaba con el deseo de ir a servir a otra persona; por fin, mi amigo vendió a la mujer y algunos meses más tarde la encontró en la calle y le preguntó si estaba contenta con su nuevo amo. “Mucho, respondió, mucho. Es un hombre muy rudo y me pega casi todos los días” (Turner 1984, 19).

Foto2. Campesino maya



Sin fecha. Fototeca Pedro Guerra.

Antonio Larrea Peón —en su autobiografía— narra cómo la casa principal de la hacienda de su familia, *San Antonio Yaxché de Peón*, estaba construida y sobreelevada en un terraplen de tres metros de altura, lo que creaba una especie de sótano que tenía cuatro mazmorras: “Ahí se apresaba, antes de la revolucioón, a los mal portados y a los absentistas. Por faltas disciplinrias el orden de la hacienda de daban azotes. Según escuche, doce era el máximo de azotes quedaban, pero la pena que se imponía dependía del dueño” (s. f., 43).

Foto3. Los trabajadores de la hacienda



Sin fecha. Fototeca Pedro Guerra.

En 1909 se forma la Liga de Acción Social.¹³ Esta asociación, integrada por miembros de la élite preocupados por la inestabilidad social del país, estaba basada en los principios de la

¹³ Algunos de sus miembros eran Hernando Ancona, Julián Aznar, Gonzalo Cámara Zavala, Enrique Cámara, Nicolás Cámara Vales, Leopoldo Cantón Frexas, Arturo Escalante Galera, Emilio García Fajarado, Carlos R. Menéndez González, Trinidad Molina Ávila, Delio Moreno Cantón y José I. Novelo, José Patrón Correa, Álvaro Torre Díaz y José Trava Rendón (*Diario de Yucatán* febrero 2009, Página Editorial).

sociología positivista europea. Con Gonzalo Cámara Zavala a la cabeza, proponían mejorar las condiciones de los sirvientes de las haciendas, ya que de lo contrario podrían ser presa de un nuevo levantamiento armado como lo fue la Guerra de Castas, y la instauración de un régimen socialista. La asociación proponía a los hacendados establecer escuelas en cada hacienda, apelando a las recomendaciones del recién fallecido obispo Crescencio Carillo y Ancona quien decía: “si al indio no se le educa cristianamente, sembraremos en Yucatán la perniciosa y fecunda semilla del socialismo” (Campos García 1990, s. p).

En esos mismos años, al desplomarse los mercados estadounidenses, la Casa Escalante quiebra y sus espacios los ocupan Olegario Molina y Avelino Montes (2001, 237). Ocho años después, en 1915, llega el general Salvador Alvarado a Mérida con la convicción de poner fin al modelo de explotación henequenera y hacer llegar la revolución a los yucatecos.¹⁴ Alvarado organizó una reunión con hacendados en donde expuso sus ideas sobre el desarrollo industrial, el bienestar social y la fundación de escuelas. Una de sus primeras acciones fue nombrar un nuevo Consejo de Administración de la Comisión Reguladora del Henequén, subiendo los precios de la fibra 400% en dos años (Quezada 2001, 188). Alvarado escribiría poco tiempo después de su llegada a Yucatán:

La esclavitud era un hecho real, positivo y tangible; los humildes no tenían derecho alguno, y no era posible que ni yo ni ningún revolucionario de verdad, ni ningún hombre de bien, pudiera ayudar a sostener aquel estado de cosas... Encontré que el sentimiento de animadversión hacia México era profundo y general entre la clase alta y media (en Paoli 1985, 128).

Alvarado permaneció en Yucatán dos años. Se dice que él fue quien acuñó el término de “casta divina” para hacer referencia

¹⁴ Una explicación de porqué a las personas provenientes del centro del país se las llama *huaches* en Yucatán tiene que ver con la llegada de Alvarado al estado. Se dice que al entrar los soldados a la ciudad se escuchaba un *huach huach* producido por la botas al marchar (Quezada 2001, 185).

a las pocas familias de la “élite uniforme”, y decía: “El que no pertenece a la casta está condenado a ser excluido de todo. No se mueve la hoja de un árbol, sin la voluntad de la casta” (Paoli y Montalvo 1977, 43).

Martínez Assad (1994, 497) plantea que, tanto Alvarado en Yucatán como Mújica en Tabasco, tuvieron un éxito relativo al enfrentar los privilegios de las élites regionales. Alvarado, siguiendo los principios revolucionarios inspirados en las Leyes de Reforma, buscó establecer una educación laica y promover la separación de la Iglesia y el Estado. También inició el reparto de tierras y buscó poner fin a las deudas de los peones imponiendo penas a los hacendados, sin embargo, la “casta divina” encontraba la forma de burlar las disposiciones. Al establecer la regulación de precios del henequén, liberar a los peones acasillados, crear las juntas de conciliación y arbitraje, fundar el Partido Socialista Obrero y cerrar *La Revista de Yucatán* (antecedente directo del *Diario de Yucatán*) se ganó la enemistad de la élite hacendada.¹⁵

En 1919, al finalizar la Primera Guerra Mundial, la demanda de fibra bajó y los precios se desplomaron en un 300%. Los hacendados conformaron la *Asociación de Hacendados Henequeneros* y aprovecharon la coyuntura para culpar a la Comisión Reguladora de la caída de los precios y exigir al presidente de la República, Venustiano Carranza, la liberación del precio del henequén. Alvarado ya había regresado a la Ciudad de México ante la imposibilidad de ser gobernador del estado.¹⁶ De 1918 a 1920 los hacendados restablecieron las tiendas de raya, el pago

¹⁵ El general Alvarado también impulsó el feminismo auspiciando dos congresos. Promovió la pedagogía racionalista y las escuelas para adultos, combatió el alcoholismo y la prostitución con campañas de moralización y cierre de cantinas. Para la difusión de estas nuevas ideas organizó un equipo que recorría la entidad explicando, en lengua maya, el sentido de las transformaciones que realizaba el gobierno y creó la *Voz de la Revolución*, incautando la maquinaria e instalaciones de *La Revista de Yucatán* (*Yucatán en el tiempo* 1998, tomo III, 200).

¹⁶ La ley exigía que el candidato por lo menos tuviera cinco años de residencia en el estado.

con vales y las jornadas de trabajo excesivo. “La revolución impuesta desde los círculos del poder se derrumbaba ante el beneplácito y júbilo de la ‘casta divina’ y de su aliado, la *Harvester*” (Quezada 2001, 196).

Foto 4. Salvador Alvarado en Yucatán (con zapatos blancos)



Sin fecha. Fototeca Pedro Guerra.

LA DIVERSIFICACIÓN DE LAS ÉLITES

En 1920 —con el Plan de Agua Prieta— Obregón, Calles y de la Huerta, derrocan a Carranza. Tomás Garrido Canabal llega como gobernador interino por unos meses y apoya el regreso de Felipe Carrillo Puerto.¹⁷ Este último dirige el Partido Socialista.

¹⁷ Tomás Garrido Canabal (Chiapas 1890-California 1943) fue un militar, político y reformador conocido como uno de los revolucionarios más radicales en México. Siendo gobernador interino en Yucatán propició la restauración de muchas ligas de resistencia que eran la base del Partido Socialista. Poste-

lista Yucateco, después llamado Partido Socialista del Sureste. En 1922, Carrillo Puerto gana las elecciones y toma posesión como gobernador el primero de febrero. Su primer discurso lo pronunció en lengua maya:

Fuimos físicamente conquistados por el español, pero nuestra cultura persistió. No sólo retuvimos nuestro bello lenguaje, nuestras costumbres, nuestro tipo de habitación... sino nuestras relaciones sociales han seguido realizándose a través de los siglos, a pesar de la persecución y a pesar de la negación. El español de Yucatán ha absorbido muchos de nuestros hábitos de vida y parece más maya que español... Los indios conquistados han conquistado a su conquistador (en Paoli y Montalvo 1977, 217).

En este primer discurso culpaba a los hacendados de la miseria indígena y anunciaba la repartición de tierras. Las finanzas del estado estaban en bancarrota y sus posibilidades de manobra eran pocas. A pesar de ello introdujo un proyecto educativo racionalista, se crearon escuelas primarias mixtas con una orientación socialista. Éstas fueron severamente criticadas no sólo por los sectores conservadores yucatecos sino también por la Secretaría de Educación Pública a cargo de Vasconcelos, quien negó apoyo federal entre 1920 y 1924 (Ribera Carbó 1995, 282). Carrillo Puerto también fundó la Universidad Nacional del Sureste (hoy Universidad Autónoma de Yucatán) ofreciendo educación media y superior a los jóvenes yucatecos de todas las clases sociales.

rriormente fue electo gobernador de Tabasco (1923-1927). Durante su gestión incentivó el desarrollo social, las políticas agropecuarias, la educación, promovió el voto de la mujer y sostuvo un fuerte enfrentamiento con la iglesia católica (*Yucatán en el tiempo* 1998, tomo III, 126-126). Felipe Carrillo Puerto (Motul 1872-Mérida 1924), desde su adolescencia, intervino en revueltas a favor de los peones de las haciendas, lo que lo llevó a la prisión en más de una ocasión. Durante una de sus estancias en la cárcel tradujo la Constitución mexicana al maya. En 1914, Carrillo Puerto se une a los zapatistas morelenses, poco después de escuchar sobre el reparto agrario que realizaba Salvador Alvarado en su tierra natal, regresa a Yucatán, sin embargo en 1919 tiene que refugiarse en Nueva Orleans tras la persecución de socialistas por el gobierno de Carranza (Irigoyen 1974).

Carrillo Puerto también fomentó un regionalismo basado en el pasado maya, organizó trabajo comunal para construir caminos a las ruinas de Chichen Itzá y Uxmal. Los hallazgos de las excavaciones eran enviados a Mérida para colocarse en el museo de arqueología. “Cada socialista visitaba las ruinas para adquirir conciencia de la grandeza de sus antepasados” (Quezada 2001, 2003).

Foto 5. La élite de visita en Chichen Itzá



Sin fecha. Fototeca Pedro Guerra.

Para los socialistas, los indios mayas eran campesinos que el gobierno tenía que liberar, dotándolos de tierra y brindándoles educación formal. Las diferencias entre los mestizos y los indios eran claras todavía a principios del siglo xx. Los primeros eran artesanos y obreros y los segundos peones en las haciendas. Además, las mujeres mayas vestían hipiles y las mestizas ternos, los indios iban descalzos y los mestizos usaban zapatos (como se muestra en las siguientes fotografías). Los regímenes de Alvarado

y Carrillo, apunta Quintal (2005), llevaron a los mayas libertad, calzado y letras, rasgos propios de los mestizos. En esos años los mestizos de las ciudades, principalmente Mérida, habían cambiado su traje típico por overoles y se organizaban, junto con los mayas, en las ligas de resistencia del Partido Socialista. Para Carrillo Puerto el traje de los mestizos era un traje regional que debía conservarse, por lo cual explica Quintal:

Es probable que con la desaparición en la vida cotidiana del vestido propio de la clase media sucediera que quienes siguieron usando un vestuario semejante, casi idéntico a aquel, esto es, los indios, pasaran a ser llamados entonces mestizos, nombre con que aún se designa en Yucatán y Campeche a la población maya (2005, 328).

Foto 6. Mujeres mayas



Sin fecha. Fototeca Pedro Guerra.

Foto 7. Mujeres mestizas



Sin fecha. Fototeca Pedro Guerra.

Carrillo Puerto, siendo gobernador, repartió tierras a campesinos mayas. Para 1924 Yucatán se encontraba entre los tres primeros estados que más reparto agrario había realizado (Martínez 1994, 501). La “casta divina” se amparó ante un juez federal para proteger sus propiedades, pero ya no contaba con el poder político y se encontraba económicamente devastada.

Muchas familias de esta “élite uniforme” tuvieron que dejar el estado. Las más adineradas salieron del país; las menos, se

refugiaron en la Ciudad de México. Olegario Molina se había llevado a Cuba —lugar donde ubicó su residencia a la caída de Porfirio Díaz— parte de su imperio económico. Quezada (2001, 175) afirma que algunas familias de la oligarquía henequenera fueron previsoras, ya que cuando cae la demanda de henequén, ya eran dueñas de barcos, ferrocarriles, navieras, casas comerciales, empresas de alimentos y bebidas, como los Dondé (dueños de la galletera) y los Ponce (dueños de la Cervecería de Yucatán).

Los espacios políticos comenzaron a ser ocupados por personas pertenecientes a otras capas socioeconómicas del estado. La intervención estatal comenzó a redefinir y modelar a las nuevas élites. Así, la élite uniforme (que había concentrado el poder político y económico) empezó a dar paso a una “élite abstracta” con un reclutamiento abierto y con una baja solidaridad cultural y moral (Ramírez 1994, 443). En términos de Pareto, en estos años hay un proceso de circulación de élites. Sin embargo, los miembros desplazados de la élite gobernante siguieron ocupando un lugar primordial en el terreno social. Para no perder esta posición delimitaron bien sus fronteras restringiendo aún más el acceso a sus clubes sociales, promoviendo matrimonios endogámicos que les aseguraban la permanencia de los apellidos y un fenotipo europeo. Este grupo, al que he denominado élite tradicional, ha sido hasta la fecha un referente simbólico en la vida social de Mérida.

Los hacendados que permanecieron en Yucatán enfrentaron a Carrillo Puerto con un boicot a la producción henequenera. Redujeron la superficie de siembra y pararon el proceso de desfibración, incluso llegaron a abandonar sus propiedades, dejando a los trabajadores sin sustento. Ante esta situación, Carrillo Puerto promulgó la ley de Incautación y Expropiación de Haciendas Abandonadas, la cual indemnizaba las tierras a precios nominales y las haciendas eran entregadas a los trabajadores. A las dos semanas de la promulgación de este decreto, el 3 de enero de 1924, Carrillo Puerto fue asesinado. Con su muerte, las reformas iniciadas por Alvarado en 1915 quedaron suspendidas.

De 1924 a 1937 en Yucatán se vivieron tiempos difíciles. Por un lado continuaban los enfrentamientos entre hacendados y campesinos, y por otro, la Gran Depresión de 1929 en los Estados Unidos hizo que las exportaciones hacia aquel país descendieran aún más. En 1934, Lázaro Cárdenas, durante su campaña presidencial, expresó su compromiso con el reparto agrario en Yucatán y dentro de su plan sexenal se contemplaba la afectación de las tierras de la zona henequenera. Ante esta amenaza, los hacendados suspendieron la contratación de trabajadores eventuales, redujeron el número de peones y se negaron a desfibrar el henequén de los ejidos. En 1935 Cárdenas inicia el reparto de tierras organizando en forma colectiva a los campesinos. En 1938 se estableció el “Gran Ejido”, con el 70% de las tierras de la zona henequenera. Los peones se convirtieron en los dueños y los exhacendados se quedaron con las máquinas desfibradoras, básicas para el procesado del agave. Así, la desfibración y venta del henequén continuó en manos de la “casta divina”: “Si bien la tierra ya no pertenecía a los grandes hacendados, el patrón estatal los siguió beneficiando. La época del llamado Gran ejido henequenero, significó para los mayas involucrados un nuevo tipo de sistema patronal, menos cruel pero igualmente asimétrico” (Bartolomé 1992, 271). Othón Baños (1989, 115) califica a este hecho de “golpe audaz de contrarreforma agraria”, toda vez que permitía al entonces ejecutivo Canto Echeverría (1938-1941) rescatar el control de los recursos henequeneros puestos tan sólo formalmente en manos de los ejidatarios.

De 1938 a 1955, la empresa paraestatal *Henequeneros de Yucatán* controló la producción, desfibración y venta del henequén. En este periodo se conformó una nueva élite económica con características distintas a las de los hacendados, ya que había una vinculación directa con el Estado para construir su capital (Ramírez 1994, 445).

Después de la intervención de Lázaro Cárdenas, los puestos políticos dejaron de ser ocupados por la élite económica, por lo que el grupo dominante dejó de ser el grupo gobernante. Esto generó entre los antiguos hacendados, una actitud antigo-

bernista y anticentralista muy fuerte. Con esta apertura en el terreno económico inició un proceso de movilidad social que permitió que individuos pertenecientes a las capas medias pudieran mejorar su posición económica.

Foto 8. Bodega de sosquil



Sin fecha. Fototeca Pedro Guerra.

Desde los años cuarentas empieza a figurar en el ámbito económico y político un grupo de inmigrantes libaneses que había llegado a la península desde finales del siglo XIX. Ellos se vincularon a los grupos de poder a través de lazos de amistad y parentesco, y a diferencia de la “casta divina”, compartían la ideología revolucionaria y provenían de una clase media comerciante.¹⁸ Este grupo, al escalar en el terreno económico, comenzó a repre-

¹⁸ Ramírez (1994) caracteriza a este grupo como un ejemplo de éxito empresarial estimulado por factores étnico culturales. Explica su habilidad para relacionarse con la clase política en ascenso que manejaba el negocio henequenero y su ética de mucho trabajo y poco consumo. Considera que esto les permitió acumular capital y elevar su posición social.

sentar una amenaza para la élite tradicional por lo que fue, y sigue siendo en los círculos más cerrados, fuertemente estigmatizado y peyorativamente llamado “turcos”.¹⁹

En los cincuenta, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) cobró fuerza y vincularse a él se volvió una de las principales vías de ascenso social para personas de clase media y baja. Ante esta situación la élite tradicional fue cerrando cada vez más sus espacios, rechazando a las personas de estos grupos. A pesar de que muchos hubieran logrado tener —incluso— una mejor posición económica que miembros de las familias ex hacendadas, no eran bien vistos ni recibidos por la élite tradicional. El color de la piel y el apellido siguieron siendo un marcador de fronteras. Los patronímicos mayas, así como un color de piel oscuro ocupaban el lugar menos deseable en los ideales de la élite.

Para la década siguiente, Yucatán comienza a vivir en un nuevo ambiente caracterizado por la diversificación de la economía, y Mérida se consolida como el centro financiero y de servicios de la península. Durante los primeros años de la década de 1960 se creó una nueva fusión entre capital privado y estatal en Cordeleros de México S.A. de C.V. (Cordemex). Sin embargo al finalizar la década, los industriales cordeleros fueron liquidados por el gobierno federal y el Estado se quedó con el control de Cordemex. Los empresarios cordeleros salieron ampliamente beneficiados con esta indemnización. Obtuvieron 200 millones de pesos a cambio de una maquinaria que era prácticamente chatarra. Algunos de ellos invirtieron en la industria y el comercio asesorados por empresarios regiomontanos (Quezada 2001, 236-239).²⁰ De esta forma algunos miembros de la élite tradicional, al cambiar de actividad, lograron mantener su capital económico y poder de negociación con la élite política.

¹⁹ Hasta 1917, Libano pertenecía al Imperio Otomano, es decir la actual Turquía.

²⁰ Como Arturo Ponce, Augusto Iturralde, y Arturo Gómory que invierten en la producción de textiles, cemento, alimentos, muebles, calzado, en la explotación de canteras, salinas, madera, fábricas de artículos de papel, cartón, hule, químicos, plásticos, vidrio, minerales no metálicos, entre otros (Quezada 2001, 239).

Entre 1970 y 1980 se intentó diversificar la producción del estado con programas alternativos al henequén, como la ganadería extensiva en el sur y oriente de Yucatán. Sin embargo, el trabajo se concentraba en la ciudad de Mérida donde los pequeños negocios se multiplicaron. Producto de la migración rural, la población de la ciudad de Mérida creció 40% en sólo 10 años. Además, la puesta en marcha del megaproyecto turístico Cancún, del presidente Echeverría, hizo que empresarios yucatecos (pequeños, medianos y grandes) invirtieran en hotelería y servicios turísticos en el estado vecino de Quintana Roo (Ramírez 2001, 247).

La crisis de 1982 marcó el principio de una nueva política económica. Víctor Cervera Pacheco (1984-1988/1995-2001) inicia, siguiendo la línea del presidente Salinas, la privatización de las empresas públicas, la promoción de inversión extranjera y la desregularización de la actividad económica. En 1994 se liquidó a Cordemex y a toda la producción comercial del henequén.

Para finales del siglo xx había 81 grupos que dirigían las empresas de mayor tamaño de Yucatán; 41 de ellos eran de capital privado regional o con accionistas mayoritarios yucatecos; 23 eran propiedad o estaban controladas por familias de apellido hispano originarias de la clase media local que en el curso de una a tres generaciones ascendieron socialmente. En manos de familias con origen libanés había 12 grupos empresariales dedicados principalmente al comercio y la construcción. Sólo cinco grupos correspondían a familias de exhacendados (ninguna de ella descendiente directa del clan Molina o Escalante), y sólo había un grupo empresarial conformado por una familia de apellido maya (Ramírez 2001, 250).

De lo anterior vale la pena resaltar algunos puntos. El primero es que esta nueva configuración económica da como resultado la conformación de distintas élites socialmente heterogéneas y vigentes hasta la fecha. Segundo, que sólo cinco de los 81 grupos empresariales pertenecían a la élite tradicional, sin embargo, como veremos en el siguiente capítulo, esta élite siguió adjudicándose el poder de decidir sobre las formas “correctas”

del comportamiento y del control de ciertos espacios sociales, dejando claro que la posición económica no necesariamente va de la mano con la pertenencia a una “élite social”. Pinçon y Pinçon-Charlotte (2007, 9) —especialistas en la alta burguesía francesa— señalan que la riqueza es multidimensional ya que no sólo se reduce a lo material sino que involucra el capital cultural y el capital social, formas menos visibles que el dinero, pero que contribuyen a definir la posición de una persona dentro de la sociedad. Por último, esta distribución de las empresas yucatecas muestra que sólo una familia de apellido maya logró formar parte de esta nueva élite económica.

Los grupos de élite, como vimos al inicio del libro, tienen diferentes espacios de poder y distintos dominios sociales. El poder de las élites se definirá según el grado de dominación (potencial o real) que sus acciones puedan ejercer sobre otro grupo. La élite tradicional yucateca no ocupa ya los espacios políticos más visibles aunque muchos de sus miembros poseen aún enormes fortunas. La riqueza material no es una característica común a todos sus miembros, sin embargo este grupo sigue ejerciendo una dominación social, moral y cultural, cuya base se encuentra en mantener delimitadas sus fronteras espaciales, matrimoniales y cuidando su color de piel.

CAPÍTULO IV

ESPACIOS Y PRÁCTICAS DE LA ÉLITE TRADICIONAL MERIDANA

El *habitus* de un grupo sólo puede entenderse a través del estudio de las prácticas cotidianas situadas en campos y en espacios concretos en los que se exponen y usan distintos capitales de manera estratégica.¹ El acceso a ciertos espacios no sólo demuestra y reafirma la pertenencia a un grupo, sino que también permite marcar una distancia frente a los otros grupos sociales. De esta forma la idea de separación y distinción está en la base misma de la noción de espacio.

En este capítulo busco caracterizar a la élite tradicional meridana, ya que es ella es la protagonista de este libro. Considero que estudiando los espacios que utiliza y las prácticas que lleva a cabo en ellos podré dar cuenta de cómo los distintos grupos de élite se distribuyen en los espacios en función de sus capitales sociales, económicos y culturales. Iniciaré el capítulo explicando la distribución de la ciudad de Mérida para ubicar la zona de la ciudad donde la élite se mueve y los imaginarios que hay del resto de la ciudad. Después continuaré con las escuelas que son uno de los primeros lugares donde se lleva a cabo la socialización y donde comienzan a tejerse las redes sociales. Seguiré con los clubes como

¹ Es importante que quede clara la diferencia entre campo y espacio. Campo, como anoté en el primer capítulo, se puede entender como un conjunto de relaciones de fuerza entre agentes o instituciones que luchan por formas específicas de dominio y por establecer un tipo de capital eficiente en él. Pero también se caracteriza por las relaciones de alianza entre los miembros y por la disputa para imponer como legítimo aquello que los beneficia como grupo.

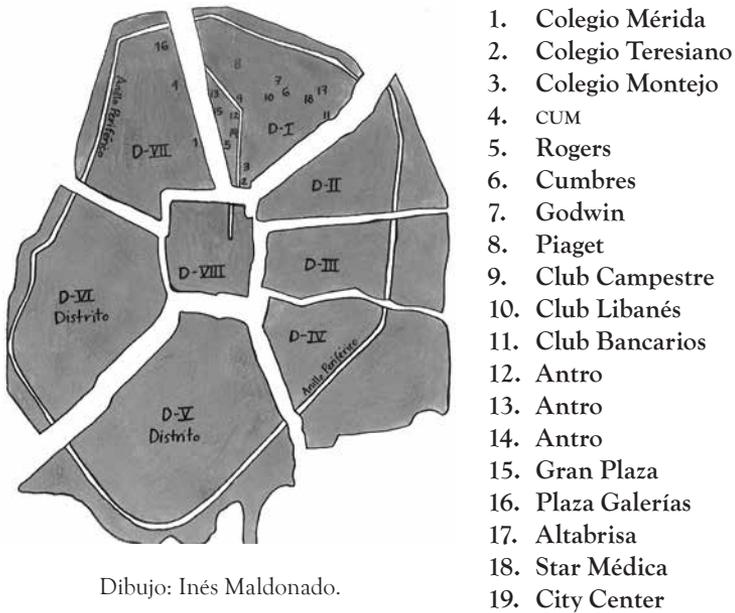
espacios de recreación que sirven para marcar distancias y establecer jerarquías entre sus miembros y el resto de la sociedad. Enseguida abordaré los dos periodos vacacionales —Semana Santa y “la temporada”— que la élite tradicional meridana aprovecha para socializar de formas muy particulares. Por último, analizaré algunos elementos referenciales, es decir los rasgos diacríticos que este grupo social utiliza para distinguirse.

LA DISTRIBUCIÓN ESPACIAL DE LA CIUDAD BLANCA

Mérida, la Ciudad Blanca, está dividida por el “color”. En el norte de la ciudad viven los “blancos” o “blaqueados” y en el sur los marginados, los de tez más oscura, los de apellido maya. Con esto no quiero decir que en el norte de la ciudad no habiten personas de tez oscura o pobres, sí los hay pero son minoría. Guadalupe Reyes (2003, 47) señala que con base en el estudio de listas de alumnos de diversas escuelas de las diferentes zonas de la ciudad de Mérida, se puede afirmar que en el sur de la ciudad es mucho más común encontrar personas con uno o los dos apellidos mayas, mientras que en el norte éstos son poco frecuentes. Asimismo, con un análisis del directorio telefónico de Mérida muestra cómo se puede ver la distribución de la población a través de los apellidos. Los de origen maya predominan en los números asignados a las colonias del sur de la ciudad, mientras que los de origen español o extranjero predominan en los números asignados en las colonias del norte. Varios estudios (García y Tello 1993, Fuentes 2003, Reyes 2003, Bolio 2006, Pérez 2010) han mostrado cómo Mérida es una ciudad claramente segmentada donde se puede observar, desde el punto de vista urbanístico, la segregación socio espacial de sus habitantes. En este apartado analizaré las marcadas diferencias entre las distintas zonas de la ciudad y la correspondencia entre el espacio y su tipo de habitante, siguiendo la división de ocho distritos (ver mapa 1), propuesta por el Ayuntamiento en 1993.²

² En 1993 el Ayuntamiento de Mérida dividió la ciudad en ocho distritos para normar la planificación de la ciudad. Esta delimitación del Programa de

Mapa 2. Ciudad de Mérida. Distritos Urbanos y espacios de la élite



El Distrito I abarca la zona norte de la ciudad y representa el 15.2% del total del área urbana (Fuentes 2003, 97). Esta zona se caracteriza por tener los predios habitacionales más grandes, sus dimensiones oscilan entre los 500 y los 1000 metros cuadrados, lo que determina una menor densidad de población por hectárea (Fuentes 2003, 97). El crecimiento de esta zona ha sido sobre antiguos ejidos por lo que aún existen pequeños asentamientos, como Zodzil, donde habitan los antiguos pobladores. En los últimos años (2014) se ha construido lujosas torres de departamentos, como las Country Towers. Éstas se anuncian como “la respuesta a una demanda por un estilo de vida de alto nivel y absoluta seguridad que incorpore las amenidades más lujosas para vivir una vida de 5 estrellas cada día”.

Desarrollo Urbanístico se debió a su presunta homogeneidad o tendencia a la homogeneidad de los distritos (Fuentes 2003, 95).

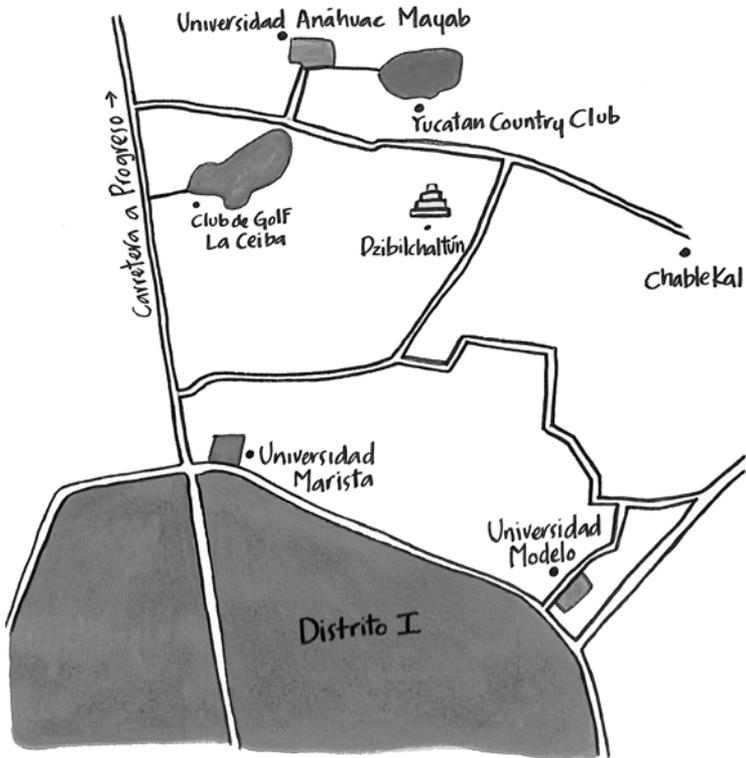
El norte es, sin duda, la zona más arbolada de la ciudad, sus camellones están arreglados con flores y fuentes y sus avenidas están llenas de comercios. En esta zona se ubican varios supermercados como Chedraui *Selecto*, Costco y Superama —el único de la ciudad—, centros comerciales con grandes tiendas departamentales, y centros comerciales abiertos (*open air malls*), salas de cine, pista de patinaje sobre hielo, restaurantes de todo tipo de comida, agencias de todas las marcas de coches en el mercado mexicano, bancos, oficinas, salones de belleza y de fiestas, agencias de viaje, escuelas privadas y públicas, tintorerías, gimnasios, pastelerías y los clubes sociales.

La mayoría de las familias que habitan en el norte de la ciudad cuentan con uno o varios automóviles, por lo que el tránsito peatonal es mucho menor que en los otros distritos, todas las paradas de autobús son techadas y cuentan con asientos limpios y cómodos, a diferencia de otras partes de la ciudad donde se reducen a un aviso que indica que ahí parará el autobús. La mayoría de la gente que utiliza el transporte público en esta zona es residente de otro distrito y se encuentra de camino o de regreso de su trabajo. El norte de la ciudad carece de instalaciones contaminantes, de centrales camioneras o de abasto.

En 1990 dejó de operar Cordemex ubicado en esta zona, sus instalaciones fueron modificadas y hoy son el Centro de Convenciones Siglo XXI y el Gran Museo de la Cultura Mayas inaugurado en 2012. A su lado se construyeron la tienda Costco y el centro comercial Plaza Galerías. Aunque este complejo físicamente se localiza en el Distrito VII, simbólicamente pertenece al I, ya que está justo sobre la avenida que los divide y se integra a las dinámicas cotidianas de los habitantes del primer distrito (ver mapa 2). En la última década, el crecimiento del norte ha rebasado los límites del área urbana delimitada por el anillo periférico. Se han construido universidades privadas y canchas de fútbol rápido, así como conjuntos residenciales para clase media alta y alta.

El Distrito II, ubicado al nororiente, y el III al oriente de la ciudad, ocupan el 8.6% y el 5.9% respectivamente del total del

Mapa 3. Zona conurbada del Distrito I



Dibujo: Inés Maldonado.

área urbana. Las colonias que se localizan en la porción norte del Distrito II son habitadas en su mayoría por pobladores de ingresos medios altos que cuentan con amplias viviendas. En la porción central se ubican los fraccionamientos de interés social y en las zonas cercanas al periférico se ubican las colonias populares. La mayor parte de este distrito cuenta con calles pavimentadas, alumbrado público y pequeños parques, además de plazas comerciales, supermercados, escuelas públicas y privadas, así como comercios de servicios en general.

El Distrito III se ubica en la porción oriente de la ciudad, la mayoría de las viviendas son de interés social y vivienda popular,

cuenta con pequeños centros comerciales, algunos supermercados y en su mayoría escuelas públicas. En él se ubican el Parque Recreativo de Oriente, el Centro Médico Nacional del IMSS, el Hospital Regional de primer nivel, la Cervecería Yucateca, la planta de la *Coca Cola*, la plaza comercial Sendero y la Hidrogenadora de Yucatán. Es un distrito densamente poblado y rebasa los límites oficiales del área urbana delimitados por el anillo periférico (Fuentes 2003, 99).

El Distrito IV se ubica en el suroriente de la ciudad y representa el 2.3% del total del área urbana (Fuentes 2003, 100). La mayoría de su población habita viviendas de interés social y de tipo popular. En él se encuentra la Unidad Deportiva Kukulcán. En 1999 se abrió el Acuaparque, rehabilitando una cantera de material de construcción. El distrito cuenta también con escuelas públicas y comercios pequeños como ferrerterías, tendejones, tortillerías, fruterías, loncherías. Al igual que el Distrito III, es una zona densamente poblada. Su expansión ha sobrepasado los límites del municipio de Mérida provocando una zona conurbada con el municipio de Kanasín. En esta zona limítrofe existe gran cantidad de “giros negros” como bares, cantinas, centros nocturnos y hoteles de paso.

El Distrito V abarca la zona sur de la ciudad y representa el 23.2% del total del área urbana. Este distrito, junto con el VI, son los que menor oferta de soportes urbanos tienen. Su comercio se limita prácticamente a tendejones (pequeñas tiendas de abarrotes), tortillerías que dan servicio a los vecinos y tianguis que se instalan cada semana. Por sus calles predominan el transporte público y los coches viejos. Hasta hace algunos años, pese a la alta densidad de población, sólo se contaba con una clínica del IMSS. En 2005, el gobierno coreano construyó el Hospital de la Amistad para dar servicio a personas marginadas.³ En 2009, la Universidad Autónoma de Yucatán abrió la

³ Como señalé en el tercer capítulo, a principios del siglo xx hubo una migración de coreanos hacia Yucatán. A cien años de este hecho el gobierno de la República de Corea buscó reestablecer una relación con ellos y el pueblo yucateco, por lo cual destinó un millón de dólares para la construcción de un hospital.

preparatoria 3, en la colonia San Luis Sur Dzununcán, una de las más pobladas del distrito. Antes de esta apertura la zona sólo contaba con servicio de educación básica pública. La mayoría de sus calles son estrechas y muchas están aún sin pavimentar. En este distrito se ubica el aeropuerto, el cuartel de la X Región Militar, el Centro de Readaptación Social, el Reformatorio para Menores, tres cementerios y el área de depósito combustible.

El Distrito VI se ubica en el sur poniente de la ciudad y representa el 21% del total del área urbana (Fuentes 2003, 103). Las colonias con mayor índice de marginalidad de esta zona se encuentran cerca del cementerio de Xoclán y de la planta de Cementos Maya. En este distrito se instaló la Central de Abastos, la Ciudad Industrial, la Comisión Federal de Electricidad y el Parque Ecológico del Poniente.

El Distrito VII se encuentra en el norponiente de la ciudad y representa el 17.5% del total del área urbana. Es el distrito más heterogéneo ya que en él habitan miembros de todos los sectores sociales. Este distrito cuenta con centros comerciales grandes como Plaza Dorada y Plaza las Américas, varios supermercados, hospitales públicos y privados, escuelas públicas y privadas, campos deportivos y pequeños parques en las distintas colonias. En los años noventa, en el norte de este distrito se construyó Francisco de Montejo, un fraccionamiento de interés medio y social que ha dado cabida a migrantes de clase media de otros estados de la República, conocidos en Yucatán como *huaches*.

Por último en el Distrito VIII se localiza en el centro de la ciudad y representa el 6.3% de suelo urbano meridano. Este distrito es el que mayor flujo de personas tiene, ya que todas las líneas del transporte público inician o terminan en el centro de la ciudad, con excepción del Circuito Metropolitano, inaugurado en 2006. Los habitantes de este distrito son predominantemente de clase media, con excepción de los nuevos pobladores del centro históricos (extranjeros y *huaches* que han comprado y reconstruido las viejas casonas del centro) pertenecientes, en su mayoría, a una clase media alta y alta. En esta zona se concentra gran parte de las actividades de gestión y administración guber-

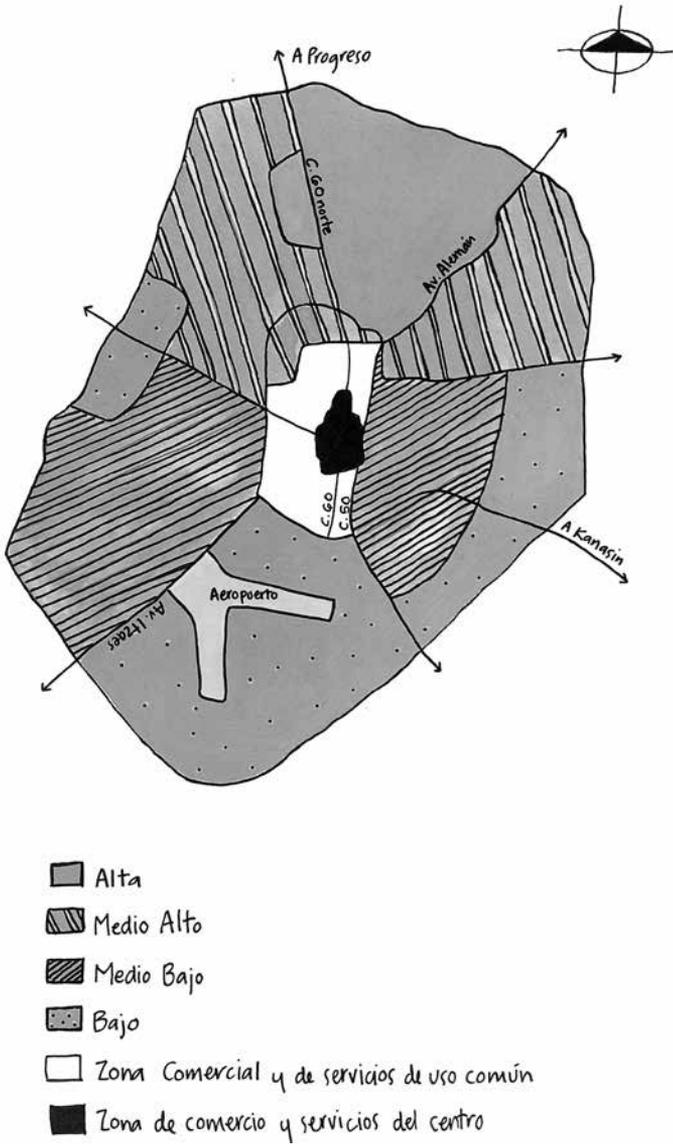
namental, ya que ahí se encuentran ubicados tanto las oficinas del Ayuntamiento como las del gobierno estatal. Este distrito también es el lugar más visitado por el turismo, ya que además de su belleza colonial alberga los principales museos y es donde se llevan a cabo actividades culturales como teatro, conciertos de la orquesta sinfónica y proyecciones de cine de arte. En este distrito también se encuentra el Paseo de Montejo, muy importante desde el punto de vista simbólico porque —como vimos en el capítulo anterior— fue el lugar donde se estableció la aristocracia henequenera a principios del siglo xx, que lo nombró con el apellido del conquistador.⁴ En este paseo, cada año, el Museo de Arte Contemporáneo de Yucatán presenta exposiciones escultóricas de gran formato.

Estos ocho distritos no son unidades aisladas, no pueden entenderse de forma autónoma, se traslapan, se mezclan y articulan. Sus habitantes no utilizan los espacios de la ciudad de la misma manera. Coincido con Fuentes (2005) en que los espacios públicos son ámbitos primordiales en la constitución del espacio urbano debido a que cumplen funciones, por lo que no se les puede ver como simples soportes de la ciudad sino como sedes o escenarios donde grupos de pobladores desarrollan prácticas urbanas. A través de su uso continuo y cotidiano, los habitantes van apropiándose física y simbólicamente de los espacios, transformándolos en lugares, es decir en territorios conocidos, reconocidos y practicados.

Mérida es una ciudad donde es evidente que la riqueza se concentra en pocas manos, la segregación espacial caracterizada con base en la infraestructura y los servicios tiene una clara correspondencia con la clase social de sus habitantes. Por ejemplo, en 2007, el Ayuntamiento de Mérida instaló internet gratuito en 50 parques de la ciudad, este servicio se repartió bastante equitativamente, con excepción del Distrito I donde sólo se ha instalado internet en dos parques. Los habitantes de este distrito además

⁴ En la actualidad son muy pocas las familias que siguen habitando estas residencias, la mayoría de las casonas son oficinas de bancos o de grandes aseguradoras.

Mapa 4. Mérida por ingresos de sus habitantes



Mapa y datos tomados de Reyes 2003, 42.
Dibujo: Inés Maldonado.

de tener internet en sus domicilios, cuentan con cafeterías de moda como *Starbucks* o *Italian Coffee* que ofrecen a sus clientes, también de manera gratuita, este servicio. Susana Pérez (2010), en su libro *Segregación, recreación y calidad de vida en Mérida*, señala que en la sociedad de consumo no sólo se manifiesta en el territorio segregado, sino que se ha convertido en el elemento principal de exclusión de amplios sectores sociales. Así, la población se divide entre los que tienen la capacidad de consumo y los que se encuentran la margen del consumo de espacio, bienes y diversiones.

Además —con base en observaciones etnográficas—, Reyes (2003, 46) pudo apreciar que los sectores de bajos recursos que habitan en el sur de la ciudad están compuestos por personas que comparten un fenotipo común (piel morena, cara redonda y baja estatura), mientras que en los del norte hay un predominio de individuos con piel más clara, y aunque también hay gente morena, ésta no suele presentar el resto de los rasgos asociados al fenotipo maya, sino de inmigrantes de otros estados o familias de origen sirio libanés.

Considero que el estudio del espacio urbano complementa el análisis sobre las prácticas, representaciones e imaginarios que tienen los habitantes de una ciudad, ya que existe una estrecha relación entre prácticas sociales y condiciones materiales. Las representaciones que los pobladores tienen de su entorno urbano, afectan y guían sus usos y prácticas. Además, estas representaciones modifican la concepción del espacio transformando una realidad en un espacio social, como veremos enseguida.

En una aplicación de Facebook titulada “¿En qué parte de Mérida (Yucatán) deberías vivir?”, que encontré en septiembre de 2009, quedan claras las representaciones que el autor del cuestionario tiene sobre los distintos espacios urbanos de Mérida. Al participante de este juego, después de contestar siete preguntas relacionadas con consumos culturales, le es asignada la zona de Mérida en la que debería vivir.⁵ Las representaciones que hace

⁵ Las preguntas, copiadas tal cual como aparecen en la aplicación, son las siguientes: 1) Que tipo de música escuchas? Electro, House, ect... /Lo del

del lugar de residencia me parecen interesantes ya que reflejan en gran medida los imaginarios presentes en los habitantes de la ciudad. Los textos fueron transcritos tal como aparecieron.

Foto 9. Norte (Campestre y alrededores)

Norte (Campestre y alrededores)



OH! Acomodadit@! suerte la tuya! Si vives x ahí, de seguro estudias en el Rogers Hall, Universidad Modelo, Cumbres o alguna escuela de ese tipo \$\$ y si no, pues eres una fresa frustrada (wannabe) que estudia en una escuela de paga y te crees fresa x eso. No te mueves de Noosfera y solo tomas trago cn B:ooost!

Aceptar

Oh! Acomodadit@! Suerte la tuya! Si vives x ahí, de seguro estudias en el Rogers Hall, Universidad Modelo, Cumbres o alguna escuela de ese tipo \$\$ y si ni, pues eres una fresa frustrada (wannabe) que estudia en una escuela de paga y te crees fresa x eso. No te mueves de Noosfera y solo tomas trago con Boost!

momento.../Pues la que me pasen mis cuates.../Solo reggaetón. 2) A que playa vas? Que es eso.../ al hermoso puerto de Chelem/al famosísimo acuparque/ Exclusiva playa Chicxulub. 3) Que parque en línea te keda mas cerca? No tengo necesidad de eso/ Azcorra/ pues el de la 4ta o los cantaritos/ con trabajo y tenemos parque. 4) A que te dedicas? A divertirme tengo mi futuro asegurado/ a chupar/ estudiar/ matarme a estudiar. 6) Que tomas? Un poco de esto y un poco de aquello/ Pura chela/ Jonhy Wallker y otros wiskys/ Smirnoff y lo q venga. 7) Tu palabra mas usada? Wey / no mames/ naco/esta criminal 8) Que te pareció el test? Maso/ esta liberal/ Ekis/ No tenia nada que hacer.

Foto 10. Sur (alla x donde matan)

Sur (alla x donde matan)



Dios mio! es un milagro que tengas internet, sabias que es un delito robar internet? Porque no creo q estes conectado en un parque o en el centro con tu lap top, que de seguro tambien robaste! jajajaja. Vives x donde violan o te matan, y x lo visto sigues vivo. jajajaja

Aceptar

Dios mío! Es un milagro que tengas internet, sabias que es un delito robar internet? Porque no creo que estes conectado en un parque o en el centro con tu lap top, que de seguro también robaste!!! Jajajajaja. Vives x donde violan o te matan, y por lo visto sigues vivo, jajajaja.

Foto 11. Oriente (Vicente Solís, vergel y sus alrededores)

Oriente (Vicente Solís, Vergel y sus alrededores)



Pues vives en una zona algo peligrosa, pero creo que tranquila, solo ten cuidado cuando salgas a la tienda, x q te pueden asaltar. jajajaja! Te la pasas gran parte del dia en la computadora, xq es lo unico q puedes hacer! jajaja

Aceptar

Pues vives en una zona algo peligrosa, pero creo que tranquila, solo ten cuidado cuando salgas a la tienda, x q te pueden asaltar, jajajaja! Te pasas gran parte del dia en la computadora, xq es lo único q puedes hacer!!! Jajajaja.

Foto 12. Poniente (Pensiones, Fco Montejo y sus alrededores)



Pues no eres fresca, ni eres., eres normal! Te crees lo normal como cualquier persona que vive x esos rumbos. Debes estudiar en la prepa 2 o si te sacaron de ahí o "te saliste" estas refugiado en el CEAC jajaja! Vas a Level, Tequila ETC nice!! Ahí nos vemos! Jajajaja.

Los actores urbanos fabrican imágenes sobre zonas particulares de la ciudad a partir de algunas partes que consideran atributos y características sobresalientes de toda la zona: sus grandes camellones arbolados o la falta de servicios públicos, la precariedad u opulencia de sus viviendas. En las grandes ciudades, como señala Oehmichen (2007), es común la construcción de imágenes basadas en inseguridad y violencia en los lugares de residencia de los sectores marginados.

Sin embargo, en la construcción de los imaginarios no solamente pesan las condiciones materiales de las distintas zonas sino que intervienen otras mediaciones como los relatos de otras personas y la prensa. Ejemplo de lo primero es el siguiente relato de una amiga yucateca perteneciente a la élite tradicional. En una cena con sus amigas de infancia comentaron la exposición de esculturas con material reciclado que se instaló en el Paseo de Montejó. A ella le parecía una buena idea que se abrieran espacios para las propuestas ecológicas de jóvenes artistas. Sus amigas opinaban que las esculturas eran horribles y una de ellas le dijo "esas cochinas no pueden ser arte ¿por qué las ponen en Paseo Montejó? Que las lleven al sur por donde no pasa nadie, que allá tengan sus encuentros de jóvenes y que

aquí no nos vengan a desgraciar nuestra ciudad”. En el capítulo VII se verá, a través de los encabezados, como el sur de Mérida es continuamente representado como una zona peligrosa y violenta, reforzando el estereotipo de la aplicación del Facebook presentada en la página anterior. Algunos estudios antropológicos (Reyes 2003, Fuentes 2003 y 2005) muestran cómo familias que habitan colonias del sur de Mérida, al mejorar las condiciones económicas buscan mudarse hacia el norponiente para escapar del estigma que supone vivir en el sur. Así, la visión de las diferentes zonas de una ciudad dependerá de las actividades y preocupaciones que tengan los actores sociales.

La representación negativa del sur de la ciudad es resultado del modo de operar de la ideología dominante donde se procura crear estereotipos alrededor de un grupo por medio de la construcción simbólica de la diferencia. Siguiendo a Thompson (1998) esta es una estrategia de fragmentación ya que se enfatizan distinciones y divisiones que impiden una identificación colectiva.

LAS ESCUELAS DE LA ÉLITE: DIME A QUÉ ESCUELA VAS Y TE DIRÉ QUIÉN ERES

En Mérida la población escolar, desde jardín de niños hasta bachillerato, es de 210 000 estudiantes aproximadamente. Hay 479 escuelas preescolares, 418 primarias, 159 secundarias, cinco escuelas técnicas formadoras de profesionales medios y 124 bachilleratos.⁶ Sin embargo, los hijos de la élite meridana se concentran básicamente en siete escuelas: Colegio Mérida, Colegio Teresiano (oficialmente llamado Colegio América de Mérida), Colegio Montejo y CUM,⁷ Colegio Peninsular Rogers Hall, Instituto Cumbres, Instituto Godwin y Centro Educativo Piaget,

⁶ Datos tomados de: www.educacion.yucatan.gob.mx. Consultada el 13 de mayo de 2010.

⁷ Considero el Colegio Montejo (primaria) y el Centro Universitario Montejo (secundaria y preparatoria) como una sola escuela ya que son dirigidas por la misma congregación religiosa.

todos ellos ubicados en el norte de la ciudad como se puede ver en el mapa 2.

Los colegios de más larga tradición para las mujeres entre la élite han sido el Teresiano y el Mérida, y para los hombres, el Colegio Montejo. El Teresiano fue fundado en 1892 con la aprobación del Obispo Crescencio Carrillo y Ancona, autor de *La defensa del clero yucateco* analizado en el capítulo anterior. En la página electrónica de la institución narran la historia del Colegio haciendo hincapié en que fue creado para educar a las hijas de los hacendados y que durante el régimen de Salvador Alvarado fue cerrado arbitrariamente. El Colegio Mérida fue fundado por la congregación de Jesús María en 1903. En 1915, al igual que el Teresiano, tuvo que cerrar sus puertas y las religiosas se trasladaron a Cuba donde fundaron otro colegio. En 1921 la congregación regresa a la ciudad de Mérida e instala, en el barrio de Itzimná, el nuevo Colegio Mérida. En 1926 las monjas del Colegio tuvieron que dejar el país en acto de obediencia por las órdenes recibidas de la Madre General de la congregación. Plutarco Elías Calles había promulgado una ley que expulsaba a sacerdotes y religiosas extranjeras por lo que toda la congregación Jesús María dejó el país. En 1948 la congregación regresa a México y en 1952 abre, por tercera vez, el Colegio Mérida.

El Colegio Montejo fue fundado por los hermanos maristas en 1930, con el objetivo de brindar educación religiosa a los varones de la élite yucateca. Los maristas llegaron a Yucatán en 1899 y fundaron algunas escuelas de artes y oficios, sin embargo, al igual que las congregaciones anteriores, su labor se vio interrumpida en 1915 con la llegada de Alvarado, cuando tuvieron que cerrar sus instalaciones. En 1930 los maristas fundan la primaria y la secundaria del Colegio Montejo y en 1960 abren, con el nombre CUM, la preparatoria.

El único colegio de élite que no se cerró con la llegada de Alvarado fue la Escuela Modelo fundada en 1910 por la Liga de Acción Social. Este colegio buscaba que la educación de los niños se apegara a los modernos principios de la ciencia positiva y sirviera de modelo para otras escuelas. Es por ello que era la

única escuela laica. En el discurso inaugural Gonzalo Cámara Zavala señaló: “En épocas anteriores, los pueblos tuvieron un ideal común: su religión. Pero en la actualidad, en que no hay una sola creencia que una a todos los hombres de un mismo pueblo, no puede haber más que un ideal común a todos ellos: la Patria”. Por ello “La Escuela Modelo desarrollará en sus alumnos el amor a nuestras tradiciones, a nuestros héroes, a nuestros hombres de ciencias y letras, a nuestras instituciones, a nuestras leyes, a nuestro suelo”.⁸ A pesar de sus orígenes, hoy por hoy, los miembros de la élite tradicional no contemplan a la Escuela Modelo como una opción para sus hijos ya que muchos de ellos argumentan que “la gente está muy mezclada”.

En 1950 se funda la primera escuela bilingüe de Mérida bajo los auspicios de la congregación *Maryknoll* proveniente de Estado Unidos: el Colegio Peninsular Rogers Hall. Este colegio, en un principio para mujeres, se fusionó en 1967 con el Instituto Morelos para varones. Según su propia página “a partir de la unión de las dos escuelas el colegio pasó, de ser sólo para mujeres, a seguir el sistema de enseñanza mixto, cosa que en un principio no fue del agrado de muchos padres, los cuales al sacar a sus hijas hicieron que el alumnado disminuyera en un 30%”.⁹ Al ser un colegio mixto, el Rogers, con los años se convirtió en la elección más frecuente entre las familias de la élite menos conservadora y de la élite política.

En la década de 1980, los Legionarios de Cristo fundaron en Mérida varios centros educativos. Iniciaron con la Universidad del Mayab —hoy Anáhuac Mayab—, después con el jardín de niños, la primaria, la secundaria y el bachillerato del Instituto Cumbres para los varones y el Instituto Godwin para las mujeres. En esa misma década, en 1985, se fundó el Centro Educativo Piaget, que para algunos ha representado una opción por su alto nivel académico. Actualmente el Rogers y el Piaget son las escuelas menos populares entre la élite porque a ellas asisten

⁸ Discurso inaugural de la Escuela Modelo, en línea <http://www.modelo.edu.mx/quienes/discurso.php>, consultado el 6 de octubre, 2010.

⁹ www.rogers.edu.mx. Consultado el 8 de octubre de 2010.

muchos hijos de familias pertenecientes a la clase media meridana, o como dicen ellos de “gente no conocida”.

Al Piaget se le llama en tono de burla “Pulguet” porque, aunque hay un claro reconocimiento por su nivel académico, los niños que asisten a esa escuela no son “conocidos”. Mercedes, una señora de élite egresada del Colegio Mérida, que optó por este colegio me dijo que lo que “salva” al Piaget es que sus fundadoras son reconocidas socialmente y que desde un principio mantuvieron un alto nivel académico. Sin embargo, eso no es lo más importante para la mayoría de la élite, como ella me comentó: “A mí me llama la atención porque no hay amiga que no me diga ‘qué chévere, qué bueno que tienes a tus hijos ahí, es el mejor colegio’, pero de eso a que ellas metan a sus hijos allá, nunca, y mucho menos si son niñas”.

Una joven entrevistada me contó que una hermana de su papá vivió en Guadalajara por muchos años y que cuando regresó a Mérida su mamá le recomendó inscribir a su hijo en el Cumbres: “Ella quería una escuela con alto nivel académico y escogió el Piaget. La burla en mi casa era: ‘espera que inviten a su hijo a jugar con un amiguito y tenga que ir a Vergel II [Distrito IV] y entonces ya verá’”.

Las escuelas donde asisten los hijos de la élite son muy importantes porque ahí se inicia el tejido de redes, se refuerza el proceso de socialización y se definen las posiciones sociales. Las escuelas dejan claro el grupo de pertenencia. Los criterios para su selección están bien definidos. La élite tradicional busca conservar su círculo social inscribiendo a sus hijos en las mismas escuelas donde ellos y sus padres estudiaron, por lo que en la actualidad el Colegio Mérida y el Montejo son los preferidos por este grupo. El Teresiano, aunque es el más antiguo comenzó desde hace varios años a aceptar mucha “gente de fuera” y el Godwin comenzó a atraer a algunas familias que además de buscar un colegio católico y de élite, estaban interesadas en que sus hijas aprendieran inglés. Los colegios de Legionarios han sido la opción más frecuente entre la élite *huach* —personas de clase media alta y alta provenientes de la Ciudad de México—

radicados en Mérida, al grado que la broma entre las yucatecas de élite es “Si quieres que tu hija hable cantadito, métela al Godwin”.

Antes los colegios de niñas eran el Mérida y el Teresiano, los verdaderos, o sea los fuertes, el Rogers era medio piojo. El Teresiano decayó cuando empezó a aceptar mucha gente de fuera, entonces las mamás empezaron a decir “uay, ya no sé a casa de quién vas, ni quiénes son los papás de esa niña”. El Mérida se mantuvo firme, no mejoró en calidad académica, no mejoró en inglés, no mejoró las instalaciones, lo único que dijo es “aquí están mis fronteras y no va a entrar nadie que sus abuelas no hayan estudiando acá”. Eso hizo que se concentraran las yucatecas en el Mérida. Ahora, si estudiaste en el Teresiano y quieres que tu hija entre al Mérida tienes que hablar con la madre [superior]: “ay, ¿sabe qué madre? Yo estudié toda mi vida en el Teresiano pero quiero meter acá a mi hija”. Si eres de una familia de tradición del Teresiano, o sea tú, tu mamá y tu abuela estudiaron allá, te va decir “ay si fulanita, claro que sí”. También pesa la familia de tu esposo, dónde estudiaron tus cuñadas. El Mérida es el colegio elegido por las yucatecas porque no acepta la inclusión de otros (Mercedes 37 años).

El relato anterior hace pensar que el Teresiano aceptó a muchas niñas provenientes de otros estados de la República, sin embargo platicando con señoras que tienen a sus hijas en esa escuela me comentaron que esto no es así, que la mayoría de las niñas son yucatecas. Una de ellas, titulada en ciencias sociales, me preguntó que porqué creía que había muchas niñas de otros estados, yo le dije que había escuchado que ahí iban muchas niñas de fuera, soltó la carcajada y me dijo: “pues será de fuera de su grupo de conocidos, porque la mayoría de las niñas son yucatecas”.

La élite tradicional se apropia de lo yucateco, ellos representan lo yucateco. En los distintos relatos que presento se ve y verá a lo largo del libro, cómo este sector identifica lo yucateco con su grupo de pertenencia, ellos son “todo el mundo”. Siguiendo a Thompson (1998, 97) podemos ver una estrategia ideológica de unificación, es decir, se construye desde el plano simbólico

una unidad o una identidad colectiva que no toma en cuenta las diferencias y divisiones presentes en la sociedad en su conjunto. La estrategia ideológica de la unificación opera por medio de la estandarización de los elementos culturales, que son la única base aceptable de comunicación e intercambio. Esta es una estrategia de cierre, que no permite que personas de la misma clase social compartan los mismos espacios.

Por muchos años —afirman las entrevistadas— para los varones no había más que la opción marista, así que cuando llegaron los Legionarios de Cristo ofreciendo inglés y buenas instalaciones, algunas familias enviaron a sus hijos a esa escuela. El Cumbres inició siendo una colegio de *huaches* y de libaneses de clase media alta y alta que no tenían cabida en las escuelas de larga tradición. Hoy, según la mayoría de los entrevistados, el Cumbres es el colegio predilecto por la “élite *huach*”, libanesa y parte de la tradicional. Sin embargo el que los niños convivan en la escuela no necesariamente hace que se rompan las fronteras simbólicas entre las élites. Como se puede ver en el relato de Cecilia: “tú sabes que aquí en Mérida hay gente con mucho dinero, pero eso no los hace formar parte del grupo y bueno de pronto alguien puede ser de la élite y no tener mucha capacidad económica, *aquí en Yucatán lo que más pesa es el apellido, esa es la mejor carta de presentación*” [las cursivas son mías].

Entre la élite tradicional el capital cultural y social tiene un mayor peso que el económico. Para este grupo es importante saber el origen de la gente con la que se rodean. Los apellidos —como ya señalaba Redfield en los años cuarentas para el caso de Dzitas— juegan un papel importantísimo en Yucatán, porque revelan procedencia.¹⁰ Nutini (2004, 2) explica que para la aristocracia el aspecto económico no es la clave para definir su pertenecía, sino el *imago mundi* y la autopercepción como descendiente de un linaje común con pureza de sangre europea.

¹⁰ Entre los patronímicos más reconocidos están: Peón, Molina, Ponce, Arrigunaga, Casares, Cámara, Díaz, De Regil, Bolio, Peniche, Ancona, Millet (véase en el capítulo anterior los apellido de los hacendados, de los directivos de los clubes sociales y de la Liga de Acción Social).

Cecilia inscribió a su hijo en el Cumbres y a sus dos hijas en el Mérida, por lo que tiene que asistir a las juntas de padres de familia en ambas escuelas.

En las juntas del Cumbres las señoras van con sus mejores galas, con sus collares, con sus linos. Yo a las juntas del Mérida voy así como me ves, con mis jeans, con mi pelo así, recogido. Como todas sabemos quiénes somos, como el Mérida es una familiota no hay necesidad de demostrar nada. En cambio allá como no son conocidos tienen que darse a conocer con lo que tienen puesto, parece desfile de modas. Claro estoy generalizando, hay honrosas excepciones (Cecilia, 52 años).

Para los yucatecos de élite un *huach*, por más dinero que tenga, difícilmente entrará en su círculo de amigos, a lo más lo podrán considerar una buena persona, pero como dicen ellos “hasta ahí”. Mercedes me explicaba:

Mira, el yucateco podrá convivir con el *huach* pero no lo va a aceptar. Un caso muy claro. Todas mis amigas tienen a sus hijos en el Cumbres, en las conversaciones escuchas: “que fulanita de tal” “¿Quién?” —dice otra—, “Fulanita, una *huacha* buena gente que van con nosotras”.¹¹ Pero hasta ahí, ahí se terminó ¿ya entendiste? no va a pertenecer nunca jamás (Mercedes, 37 años).

Para la mayoría de las entrevistadas con hijos en primaria, las razones que pesan para la elección de un colegio es que sea un espacio seguro, un lugar conocido, donde se puedan formar redes sociales provechosas, fortalecer las ya establecidas y preservar las tradiciones yucatecas. Sin embargo Mercedes, como otras madres de familia de la élite, tiene diferentes prioridades en cuanto a la educación de sus hijos.

Ahorita por ejemplo si tú dices “quiero meter a mis hijos a una escuela de gente conocida”, para niñas es indiscutible: el Mérida.

¹¹ “Va con nosotros” se refiere a que sus hijos van en el mismo salón, son madres de hijos que van en la misma generación y se ven tanto en reuniones de la escuela como en fiestas infantiles.

No importa el nivel académico, sólo dicen: “el grupo está chulísimo”. Yo soy del Mérida. Cuando llevé a mi hija a presentar su examen [de admisión] regresé con el corazón partido porque realmente parece que no abandoné la escuela, o sea, es la misma gente, las mamás ahora son las mismas con las que estudié, las mismas monjas con las que estuve, digo con alguna diferencia que van y vienen, las mismas instalaciones. El tiempo no cambió nada, y bueno dije “yo sí puedo cambiar” así que mi hija se fue al Piaget donde va a recibir una mejor preparación académica. Mis amigas me decían “es que la generación está chulísima”, pues sí, la verdad es que sí está preciosa, pero lo que yo estoy buscando es que mi hija sea capaz de comerse al mundo (Mercedes, 37 años).

Según la percepción de algunas de las entrevistadas hay familias que escogen el Piaget por su alto nivel académico pero que cuando los hijos llegan a la preparatoria los cambian de colegio. Según ellas, pasa más con las mujeres ya que es la edad en que empiezan a establecerse relaciones de noviazgo. “En el momento que empiezan a debutar y a socializar las envían al Mérida o al Godwin [...] Tú checa las listas de prepa del Piaget y vas a ver cómo hay muchos menos apellidos de ricos de Yucatán porque se salen [...] Hasta secundaria está padre pero en prepa, al Mérida”, me dijo María Elena. La preocupación por mantener los linajes, hace que los padres de la élite estén muy atentos a los espacios donde socializan los jóvenes en edad de establecer noviazgos, mantenerlos unidos promueve el matrimonio entre ellos (Pinçon y Pinçon-Charlotte 2007, 85).

La preparatoria del CUM se volvió mixta en 1976 y la secundaria en 1993, sin embargo, son muy pocas las mujeres inscritas en esa escuela. Según los entrevistados hay un promedio de ocho niñas en un salón de 50 estudiantes. Las mujeres que entran a estudiar al CUM son socialmente castigadas. “Si metes a una niña al CUM entonces de *chiwoh* no la bajan” me dijo una joven universitaria. *Chiwoh* significa araña negra ponzoñosa, es decir tarántula en maya. “En mis tiempos —me dijo Julia, una entrevistada que estudió la prepa en los noventas— les cantaban una canción al ritmo de Timbiriche ¿te la canto?”

Chiwoh, chiwouuuoh
Nadie a ti te conoce,
Eres una india,
Estudias en el CUM, eres una chiwoh
No lo puedes llegar a negar,
Tú y yo no somos lo mismo
Chiwo uuuoh¹²

Las otras escuelas privadas donde asisten algunos miembros de la élite son llamadas “escuelas de refugiados”, es decir de niños y jóvenes que por su conducta o sus bajas calificaciones fueron expulsados de alguna o algunas de las ya mencionadas. Las más famosas son la Eloísa Patrón de Rosado y el Instituto Patria.

Entre la élite ha habido la costumbre de mandar a los hijos a estudiar al extranjero. Lilia me contó que cuando su mamá (67 años) cumplió la mayoría de edad y antes de casarse la enviaron a Boston durante un año, y que su tía se fue a París a aprender francés. El abuelo de Pilar estudió medicina en Estados Unidos:

El yucateco siempre ha enviado a sus hijos a estudiar fuera, desde siempre se ha usado eso, pero nunca a México. Antiguamente se iba a Europa o a Estados Unidos, hoy es frecuente Canadá y Europa, sobre todo las niñas al terminar la prepa se van a Francia a aprender francés. Siempre ha sido más barato viajar a Estados Unidos que a México. Yo creo que eso también ha ayudado a que el yucateco no se conciba como parte de México, que tenga su propia ideología.

En la actualidad está de moda enviarlos a Canadá o a Estados Unidos para que aprendan o mejoren su inglés. Las niñas generalmente se van en primero de prepa porque, como veremos más adelante, en segundo tienen varios compromisos sociales que cumplir. Los varones se pueden ir en primero o segundo de

¹² La letra original de “Tú y yo somos uno mismo” de Timbiriche dice: Uouuo Uouuo /Y no quiero olvidarte / Tal vez tu regreses/ Y aquí yo estaré, esperándote amor /No lo puedes llegar a negar/ Tú y yo somos uno mismo / Uouuo Uouuo /Nadie a ti te conoce/ Desplantes de niña/ Peleas discusión, y tu grande pasión/ Aunque huyas tú siempre sabrás/ Tú y yo somos uno mismo.

preparatoria ya que durante el ciclo escolar de tercero inician los exámenes de admisión a las universidades.

Las universidades donde asiste la élite en Mérida son básicamente tres: Anáhuac Mayab, fundada en 1985; Universidad Marista, fundada en 1996, y en algunas carreras de la Universidad Autónoma de Yucatán. Hay jóvenes, generalmente varones, que realizan sus estudios en el Tecnológico de Monterrey o en el extranjero, rara vez en la Ciudad de México. Las escuelas son espacios que marcan proximidades y lejanías, dejando en claro la distancia social con los otros grupos. Su elección dependerá del *habitus* familiar y como veremos en este capítulo, no son el único espacio donde confluyen los distintos miembros de las élites meridanas.

LOS CLUBES SOCIALES

En el norte de la ciudad se localizan los cinco clubes sociales de Mérida: el Club Campestre, el Club Libanés, el Club Bancarios,¹³ el Club de Golf la Ceiba y el Yucatán Country Club. Los dos últimos, además de ser fraccionamientos residenciales, se encuentran fuera de la ciudad, en el norte del municipio de Mérida cerca de la carretera a Progreso (ver mapas 2, 3 y 5).

Los clubes sociales, como vimos en el capítulo anterior, han formado parte importante de la vida de las élites. Son espacios que se traducen en instituciones que las agrupan y esto les permite reconocerse entre sí y ser reconocidos por los demás (Vázquez 2002, 839).

El Club Campestre

El Club Campestre es un espacio importante en la vida social de la élite tradicional meridana, aunque muchos de ellos no lo

¹³ El Club Bancarios, fundado en 1982, es adonde acuden personas pertenecientes a la clase media. Los requisitos para ser miembro del club son los siguientes: comprobante de domicilio, constancias médicas de la familia, identificación oficial, comprobante de ingresos, estado de cuenta de una tarjeta de crédito, dos cartas de recomendación de algún familiar, amigo o socio.

frecuentan cotidianamente.¹⁴ Antes de llevar su actual nombre se llamaba Country Club y estaba ubicado en la calle 62 con avenida Colón. A finales de los cincuenta, el edificio resultaba insuficiente para el número de socios, por lo que en 1959 se construyeron las nuevas instalaciones sobre la avenida Prolongación de Montejo en una zona muy alejada de lo que entonces era la ciudad de Mérida. Aunque alejado, no dejó de ser uno de los espacios predilectos de la élite.

Actualmente el Club Campestre ofrece actividades para todos los miembros de la familia. Los niños pueden tomar clases de tenis o natación. El club es sede de muchas fiestas infantiles por lo que tiene un área designada para ello. Los jóvenes, con excepción de los tenistas, son los menos asiduos al club. Cuando alcanzan la mayoría de edad comienzan a frecuentar los viernes por la noche La Llave, el bar del Club Campestre, antes de salir a cenar o a bailar. David, un entrevistado, me comentó, “si en la universidad alguien dice: ‘Estaba yo en La Llave’, y otro pregunta —¿Qué es La Llave?— se sabe automáticamente que está totalmente fuera, —¿no sabes qué es La Llave?— le dicen todos burlándose”.

Las jóvenes son un poco más asiduas al club. Muchas de ellas acuden por las tardes al gimnasio donde se imparten clases de *spinning*, *aerobics* o de *steps*. Las señoras, según su edad, frecuentan alguno de los dos gimnasios. Las más jóvenes acuden al mixto y las “ya muy señoras” van al de sólo para mujeres “con Adriana, la maestra de toda la vida”, me dijo Daniela. La mayoría desayuna en sus casas, generalmente con el marido y cuando éste sale de casa, ellas se van al gimnasio del club.

¹⁴ Para poder ser miembro del club es necesario ser socio. Para ello se necesita primero la aprobación del Consejo Directivo, luego comprar una acción y por último pagar una inscripción. El subgerente del club me explicó que si mi esposo quisiera ser socio tendría que llevar un formato con sus datos personales y contar con el aval de tres socios del club. La solicitud sería analizada por el Consejo Directivo, que votaría a favor o en contra, “generalmente se llama a los socios que dieron su aval para pedir referencias concretas del solicitante recomendado”, si éstas son de su agrado, la solicitud es aceptada.

Si el chisme se pone bueno te puedes quedar hasta dos horas o más en el gimnasio. Te pones a conversar en las bandas “porque mi marido, porque el tuyo, porque mi suegra...” si no eres tú la que está hablando, está hablando la de al lado. Si está interesantísimo lo que está diciendo, te paras en la banda de junto y estás oyendo todo el drama como hasta las 11:30 o 12:00. Te das un baño y a recoger a los hijos al Cumbres o al Mérida, ahí los tienen la mayoría (Daniela 30 años).

Los señores que acuden al club lo hacen o muy temprano en la mañana o en la noche después del trabajo. Juegan tenis, hacen ejercicio en el gimnasio o se dan un baño de vapor. Es común que en la noche, después del vapor, se reúnan en La Llave antes de regresar a sus casas. Según varias de las entrevistadas es una tradición entre los señores y algunos matrimonios reunirse los sábados en La Llave. Aunque no es un bar exclusivo para hombres, no es común, ni bien visto que una mujer entre sola a tomarse una copa. Las mujeres van generalmente acompañadas de su marido o con un grupo grande de amigas.

El baile de las debutantes

El Club Campestre es el espacio de uno de los eventos más importantes para la élite tradicional meridana: el baile de fin de año, el baile de las debutantes. Cada 31 de diciembre, las jóvenes de 17 años, socias del club que lo deseen (y que sus padres puedan costear los gastos) debutan en sociedad. El debut es una gran cena de gala en el salón principal, las familias que deseen ir no tienen que ser parientes de la debutante pero sí necesariamente deben ser socios.¹⁵ Los boletos se venden en las oficinas del club y los socios van armando sus mesas aunque las principales, las del centro, están reservadas para algunas familias de la élite tradicional y los directivos.

El club, para todos los bailes, tiene reservadas mesas, unas mesas vitalicias para los miembros de la directiva. Los hijos de Don José

¹⁵ La regla es que sean miembros del club pero hay quienes entran con los boletos prestados por algún socio.

[descendiente directo de uno de los hacendados más ricos de principios de siglo xx], por ejemplo, tienen mesas reservadas y no tienen que ir a hacer cola para nada. Entonces bloquean unas mesas, pero los papás de las debutantes sobre todo y los asistentes asiduos al baile aunque no tengan hijas que debuten pues van... hay un día de inicio de venta de boletos y ahí se forma la cola y como te toca... (Cecilia, 52 años).

Varios de los entrevistados me dijeron que muchas personas son socios del club sólo para asistir a los bailes o para que sus hijas debuten cuando cumplan 17 años. El debut implica una gran exposición de la familia de la debutante ante la sociedad yucateca, no sólo ante los asistentes, ya que es un evento que ocupa un lugar importante en las páginas del *Diario de Yucatán*. En el baile no sólo se exponen los apellidos sino también su capital económico y social. Por lo cual es un espacio que algunos aprovechan para escalar socialmente:

Además [el debut] no lo hace cualquiera, porque cuando pasan dicen “sutanita de tal, hija de menganita de tal, conocido por no sé qué, participó en el Campestre en tal cosa”, dan todo un historial, entonces si eres una persona que no tienes un *background*, o sea, ¿qué van a decir de ti? mejor ni te expones. Habrá a quien le valga un reverendo cacahuete, y con tal de escalar socialmente, o de pertenecer lo haga, porque quizá tenga el poder económico y la educación, quizá, pero no es conocido. Pero hay gente que primero se daga con tal de pertenecer (Mercedes 37 años).

El baile es el resultado de un largo ritual. Los miembros de la mesa directiva del club escogen, entre las socias próximas a cumplir 17 años o con 17 cumplidos, a la joven que ellos desearían que fuera la reina.¹⁶ La elección dependerá básicamente del capital económico y social de la familia, ya que el padre de la reina es el encargado de pagar buena parte de los costos de los

¹⁶ La reina es la representante del club en eventos sociales como la inauguración del torneo internacional de tenis que se realiza en Mérida todos los años, eventos organizados por el club donde se recaudan fondos para grupos de caridad como por ejemplo la asociación Pro Niños con Deficiencia Mental.

bailes que se organizan durante el reinado de la hija. Es común que la primera candidata sea miembro de una de las familias con mayor tradición y, como me comentaban, “si es hija de alguna reina, mucho mejor”.

Para escoger a la reina, la directiva del Campestre se fija en qué socios tienen hijas de la edad adecuada y también que tengan mucho dinero, porque el Campestre pone cierta cantidad para la música y la decoración, lo demás lo tiene que poner el papá de la reina. Hay quienes echan la casa por la ventana, con decirte que hace poco hasta fuentes pusieron en el escenario y por supuesto quintuplicaron o mucho más el presupuesto. Pero esos ya eran los vuelos de la mamá de la debutante, el papá sólo abría la cartera y la mamá disparaba a diestra y siniestra (Cristina, 45 años).

Una vez escogida la candidata, llaman por teléfono al papá para hacerle la invitación; de no ser aceptada, el Consejo escoge a otra joven y sigue el mismo procedimiento. Cuando un papá adquiere el compromiso, éste es anunciado en el *Diario de Yucatán*. El club organiza una cena en su restaurante con los miembros de la mesa directiva y los familiares de la futura reina, “generalmente es una cena de 50 personas con música en vivo, donde se anuncia a la futura reina. Es una fiesta llena de aplausos” (Cecilia, 52 años). Pasado este evento empiezan las invitaciones a las jóvenes que serán parte de su “corte”. Cuestión que también ha variado. Por ejemplo, una reina de la década de 1980 me comentó que cuando ella aceptó, hizo una gran fiesta en su casa con todas las niñas de su generación. “En la fiesta estaban unas mamás con sus listas para decir a las que iban llegando: ‘¿bailas? Sí bailo, ¿quién es tu mamá, tu papá, tu teléfono?’ porque no todas las que fueron a la fiesta debutaron pero sí estaban en todas las pachangas” me dijo con una sonrisa (Pilar, 41 años).

Una debutante de finales de los noventa me contó que la reina de su generación era del Teresiano y que como no era de una familia muy conocida y había rivalidad entre las estudiantes del Teresiano y del Mérida, “casi ninguna niña del Mérida debutó ese año” (Daniela, 30 años). Este hecho muestra cómo

la élite tradicional va marcando sus fronteras no permitiendo que personas ajenas a su grupo formen parte de él. Hoy en día las debutantes son estudiantes únicamente del Colegio Mérida y el Godwin, donde se concentra la mayoría de las “niñas” de la élite tradicional. Ya casi no figuran ni el Teresiano, ni el Rogers donde acuden jóvenes con una buena posición económica pero que sus familias no son “conocidas”. Pinçon y Pinçon-Charlotte (2007, 17) señalan que los clubes funcionan con base en la delimitación de su población y sirven para concentrar el capital social. Al igual que las redes familiares, las redes formadas a partir de los clubes permiten reforzar y movilizar alianzas.

Para mediados de septiembre ya se sabe cuántas serán las debutantes. Se contratan a los maestros que ponen las coreografías y dan inicio los ensayos. Éstos se llevan a cabo en el salón principal del club y están abiertos a los familiares y amigos. Algunas mamás van desde la primera sesión y, conforme se acerca la noche de gala, los ensayos se vuelven más concurridos. Las jóvenes se reúnen a ensayar casi todos los días mientras que el club da los refrescos y sandwichitos. Hay jóvenes que esperan con ansia cumplir 17 años para poder debutar, en cambio hay otras que son obligadas por los padres y otras más que se divierten en los bailes pero “ni muertas” participan en ellos, como muestran los siguientes testimonios:

Mi mamá debutó y yo siempre quise debutar. Me parece una tradición y claro que me gustaría que mi hija, como nosotras, también siguiera. Es un baile chulísimo (Pilar, 41 años).

Yo la verdad no quería bailar, yo fui obligada, me hicieron debutar. Eso sí, fui la única que debutó sin crinolina. Mi vestido era como de gasa, como que volaba, me negué a ponerme crinolina. Eso de los vestidos y las coronas me mataba... (Mercedes, 37 años).

Al terminar la prepa yo me quería ir un año a trabajar con unas monjas a la mixteca oaxaqueña. Mis papás no querían, a pesar de que tenía una tía monja. Así que como sabían que odiaba los bailes me pusieron de condición debutar. Y pues debuté y al año siguiente me fui a Oaxaca. Ahí descubrí el mundo.

Mis amigas debutaron y claro que fui al baile son muy divertidos, pero a mí me parece como la feria de Xmatkuil ¿has ido? [No —contesté—]. Bueno, pues es una feria ganadera donde exhiben vacas: “ésta es la número ocho, pesa tantos kilos”, los rancheros las ven y escogen las que les gustan. Allá en el Campestre es lo mismo. Con decirte que hay papás que pagan su membresía por años, aunque no lo usen, sólo porque quieren que su hija debute (Daniela, 30 años).

El vestuario es algo que también acapara toda la atención por varios meses. Las jóvenes con más dinero viajan a Miami, Houston o Nueva York para comprar su vestido, las que tienen menos lo hacen en las boutiques de novias en Mérida. El vestido —me explicaba la mamá de una debutante— es un vestido de novia pero sin cola.

Puedes mandar hacer el vestido pero es mucho más problemático, lo mejor es comprarlo, claro siempre terminan haciendo algunos ajustes. Lo típico es el strapless, pero según la moda del año ¿no? Cuando bailó mi hija tenía unos adornos de uno de los lados. Nos fuimos a buscar el vestido, recorrimos las casas de novia hasta que la niña dijo: “¡ése!” Después viene la prueba de maquillaje y de peinado, hay que hacer cita con el estilista mucho tiempo atrás (Cecilia, 52 años).

En el baile se acostumbra que las jóvenes lleven alhajas buenas, alhajas de la abuelita, que el collar de brillantes, los aretes, un buen anillo, pero nada exagerado porque son muy jovencitas (Pilar, 41 años).

Sin duda, el vestido de las debutantes es el que más llama la atención pero todos los asistentes tienen que vestir de gala, los hombres llevan *frac* y las mujeres largo riguroso. El baile es un lugar para ver y ser visto, donde las familias asistentes deben mostrar el atuendo y el arreglo correcto, no sólo el capital económico sino conocimiento de la moda y “buen gusto”.

Los preparativos del baile afectan a los señores, no sólo en el terreno económico (ya que generalmente son ellos los que corren con los gastos), sino que también están sujetos a la presión social. Sus esposas los ponen a dieta, los presionan para que no falten o lleguen temprano a los ensayos. Los señores sólo van a los últi-

mos ocho ensayos, “ya sabes” me dijo Cecilia (52 años) “no falta que en los primeros ensayos dicen ‘ay, hoy no voy porque estoy cansado, tengo viaje, tengo junta’ y nosotras les decimos ‘no vayas a faltar al ensayo, tienes que ir, no puedes dejar mal a tu hija y tiki titiki’”. Por otro lado, los amigos del padre de la debutante también ejercen su dosis de presión: “uuuu vas a partir plaza con esa panza, te vas a caer...”, les dicen en el bar, justo antes de los ensayos. Como expliqué, muchos señores saliendo de la oficina se van al club a hacer ejercicio o al baño de vapor y después acuden a La Llave a tomar una copa con los amigos. Cuando es tiempo de ensayos este bar tiene más ambiente porque los señores se reúnen para burlarse del “debutante” y acompañarlo a los ensayos. “La verdad —me dijo la mamá de una debutante— se ponen muy divertidos los ensayos. Cuando el papá sale al escenario los amigos le gritan de cosas, él se muere de la risa, descuadra al grupo y es un desastre, se divierten mucho”.

Anteriormente las debutantes entraban acompañadas de un chambelán, sin embargo esto cambió hace algunos años porque —según las entrevistadas— algunas “niñas” no conseguían pareja y tenían que ir acompañadas por alguno de sus hermanos o algún tío, y después eran la comidilla de “todos”.

Antes la niña podría estar esperando hasta diciembre sin que nadie la invitara. Y entonces las mamá empezaban a empujar “oye por favor dile a tu hijo que invite a mi hija, que aún no tiene pareja”, y entonces va la mamá con el hijo —eso le pasó a mi marido— [me dijo riendo]. “Hijo, a la pobre de Jimenita nadie la ha invitado”, “ay mamá, pero es que no me gusta”, “pero tienes que invitarla, su mamá es mi amiga y está bien apurada”. Entonces ahí iba el hombre muy caballeroso, va a invitar a la chavita: “¿tienes pareja?”, y la otra, haz de cuenta que no sabía nada y le decía “ay no, no tengo”, “¿Quieres que vayamos juntos al baile?”. Entonces ya tiene pareja, la pasan a buscar, le tienen que dar una orquídea en la mano, se pone la orquídea en la mano, les toman fotos y entraban al escenario.

El chambelán que las acompañaba no tenía que ser su novio, ni implicaba un compromiso posterior pero para los padres y abuelos era muy importante que fuera un joven de “familia cono-

cida”. Ahora, las debutantes entran al salón acompañadas de su padre. Para varias de las entrevistadas el que el padre fuera quien las acompañara al baile fue un cambio positivo, ya que se le quitó una presión muy fuerte a las debutantes que no eran muy populares y a sus familias, además porque abre un espacio donde el padre convive con su hija. La mamá de una debutante me contó que si el papá se lleva bien con la hija, ambos lo disfrutaban mucho.

La verdad para mi marido fue una experiencia muy bonita porque convivió mucho con su hija. Además, ésta es la única vez que él va a ser el protagonista de algo, porque cuando se case la hija, pues la mamá es la que está más metida en el vestido y en la organización de la fiesta. El día de la boda, la niña es la estrella, el papá sólo está a un lado. Él me dijo que durante los días de ensayo se formó un lazo especial entre ellos (Cecilia, 52 años).

Previo a su entrada en el gran salón —el vestíbulo— su papá les regala una orquídea que se ponen en la mano y después posan para la fotografía que será publicada en el *Diario de Yucatán*. Las últimas en entrar al salón son las “soberanas”, entrante y saliente, quienes también se fotografían juntas, acompañadas de sus padres y del presidente de la mesa directiva del club y su esposa.

Foto 13. Las sobernas saliente y entrante acompañadas de sus padres y directivos del club



Seis de los ocho fotografiados tienen por lo menos un apellido de los hacendados del siglo XIX.

El 31 de diciembre se corona a la reina. Una vez que todos los asistentes han ocupado sus mesas, el maestro de ceremonias anuncia a cada una de las debutantes. La presentación es muy importante porque, como dije anteriormente, exhibe a la familia. El *Diario de Yucatán* reseñó el evento de la siguiente manera:

Como marca el protocolo, la soberana saliente pronunció un discurso para despedirse de su reinado: agradeció a Dios, a sus padres, a la directiva del club [...] “Me voy satisfecha por mi pequeña colaboración con la sociedad yucateca. Les deseo un feliz año nuevo”. Acto seguido se presentó a la nueva reina, quien entró con su padre, a los acordes del “Tema de Tara”, de la película “Lo que el viento se llevó”. [La nueva reina] portó un vestido blanco “off white” de gasa de seda con blusa drapeada y bordado con cristales de Swarovski; pendientes de pedrería recuerdo de familia y corona estilo duquesa de Windsor. La soberana entrante recibió una pulsera de oro como símbolo de su reinado.

Las reseñas de los bailes y las fotografías de las jóvenes de élite en los periódicos locales son una práctica antigua. En *La Revista de Mérida*, antecedente del *Diario de Yucatán*, se publicaban los anuncios de los bailes, las reseñas de éstos y fotografías de estudio de las jóvenes de élite.

La Junta Directiva de la simpática sociedad “El Ateneo”, para conmemorar el noveno aniversario de la fundación de ésta, ha organizado un baile que se verificará el domingo entrante en los elegantes salones de la casa número 502 de la calle 60, contigua a los almacenes de “El Mundo Elegante” (*La Revista de Mérida*, 1 de junio de 1910).

El baile de fin de año se prolonga hasta el día siguiente. Es una gran fiesta donde se recibe al año nuevo con familiares y amigos. Esta fiesta es una actividad ritual que crea identidad, no sólo la traduce, ya que el lugar que cada uno de los participantes ocupa será clave en otros espacios de la vida cotidiana. Este baile es un espacio privilegiado para mantener el estatus de “familia conocida”. Los ritos, como señala Marc Augé, hacen entrar en

Foto 14. Esta mujer comparte apellidos con dos de las personas de la foto 13 (Baile de debutantes)



El Figaro. Revista Universal Ilustrada, año XXII, núm. 8, 25 de febrero de 1906.

Foto 15. Esta mujer comparte apellidos con una persona de la foto 13 (Baile de debutantes)



El Figaro. Revista Universal Ilustrada, año XXII, núm. 8, 25 de febrero de 1906.

juego a otros (un antepasado, generaciones anteriores, un dios, un hechicero) con los cuales es menester establecer o restablecer una relación conveniente para asegurar la condición y la existencia del individuo o del grupo (1997, 26). Con este baile pareciera

que se busca establecer una “relación de origen” con la realeza europea, utilizando términos como “la coronación de la reina” o “su corte”, y con el uso de vestidos largos, crinolinas y coronas.

Los bailes de carnaval

Pocas semanas después del baile de fin de año inician los preparativos para el siguiente evento de la reina: los bailes de carnaval. En Mérida, el carnaval es una celebración muy arraigada en todos los sectores sociales. Como muchas otras tradiciones yucatecas tiene un origen en Europa. El carnaval no se celebra en una fecha preestablecida, tiene una relación directa con la de Semana Santa. Los festejos de carnaval inician cinco días antes del miércoles de Ceniza, cuando se inicia la Cuaresma, cuatro semanas antes de iniciar la Semana Santa. En Yucatán los lunes y martes de carnaval son días oficiales de asueto. Durante estas fechas la ciudad se transforma, los cambios se pueden observar en el aspecto físico de las calles ya que las autoridades municipales invierten dinero en los festejos. Guadalupe Reyes, en su libro *Carnaval de Mérida: Fiesta, espectáculo y ritual* (2003), afirma que el carnaval tiene funciones importantes, tanto instrumentales (negocio, atraer turismo, fines políticos, recaudar fondos, exponer el trabajo de diversos grupos, escuelas y academias) como expresivas, donde se manifiesta la creatividad e improvisación de los asistentes que aprovechan para divertirse, disfrazarse, bailar, descansar. Sin embargo, esto no quiere decir que todos convivan en los mismos espacios, ya que en el carnaval sobresale la separación y segregación que se vive en la ciudad. La élite tiene su propia interpretación del evento y celebra “privadamente” las fiestas de carnaval con un gran despliegue de recursos económicos. El acceso es privado pero la reseña y fotografías del evento en la prensa local lo hacen público.

Desde mediados del siglo XIX, los bailes de carnaval comenzaron a organizarse en salones, sin embargo hoy en día solamente los sectores acomodados los festejan en espacios cerrados. Los sectores con menores ingresos, asisten a los festejos populares

y bailan en las calles siguiendo la ruta que establece el Ayuntamiento de Mérida. Entre ambos existe un sector intermedio que intenta imitar las prácticas de los sectores altos y delinear sus fronteras con el sector popular, pero sin desprenderse de los atributos vinculados a éste (Reyes 2003, 159).

El carnaval siempre ha tenido a una reina como figura central. Antes de la década de los cuarenta ésta era designada por un comité que escogía entre las jóvenes de élite a una que se distinguiera por su belleza y gracia (Reyes 2003, 66). En la actualidad la reina del carnaval no está asociada a su familia. Las aspirantes entran a un concurso de baile, presencia y elocuencia, donde el Comité Permanente del Carnaval de Mérida (CPCM) escoge a la que demuestre tener mayores habilidades. Su atuendo incluye ropa ceñida, colorida y grandes penachos. El CPCM hace un concurso para elegir al rey feo, los reyes infantiles, los reyes de la tercera edad y con discapacidades (Reyes 2003).¹⁷

Durante muchos años en el Club Campestre se organizaban tres bailes: el de gala, el regional y el de fantasía. En los años noventa se suspendió el baile de gala y poco tiempo después el regional. Para todas las entrevistadas era una pena que se hubiera suprimido este último y tenían esperanzas de que pronto se recuperará la tradición. Fue hasta 2015 que se volvió a organizar este baile. La reina debutante era hija y nieta de ex reinas. El baile regional marcaba un punto importante en la vida de las jóvenes de élite porque era cuando las abuelas les regalaban su terno: “Para que pudieras bailar —me dijo Pilar— te tenían que regalar tu terno, y tus collares de filigrana y coral. El terno se tenía que mandar hacer mucho tiempo antes o a veces te regalaban uno de tu abuela”.

En los bailes de Carnaval podían participar personas que no eran miembros del Club Campestre pero tenían que ser amigos

¹⁷ Entre los jueces hay ex reinas, maestros de danza, representantes de las empresas patrocinadoras, cámaras empresariales, representantes de clubes sociales y funcionarios del Ayuntamiento. En general, las aspirantes vienen de sectores medios de la población, muchas de ellas tienen estudios superiores. El evento de elección es público y también se transmite en televisión local (Reyes 2003, 64-65).

cercanos de las debutantes. La logística era parecida a la del fin de año. En el club se vendían los boletos, los socios invitaban a sus amigos y se armaban las mesas. Los que iban a bailar asistían a los ensayos desde enero hasta el inicio del Carnaval. La noche del viernes era el baile de gala, el sábado la noche regional y el martes el baile de fantasía. El sábado todos los asistentes sin excepción, protagonistas y público, vestían el traje regional, las mujeres ternos y los hombres filipina blanca, pantalón blanco y alpargatas. “En mi época”, me dijo Lilia (38 años):

Los hombres sólo borrachos se ponían las alpargatas para bailar el baile regional, si ves las películas que se tomaban, el poste del centro siempre se está moviendo todo el tiempo. Me acuerdo que un año como no hubieron muchachos que aceptaban bailar en la noche regional, la directiva del club solicitó a los bailarines del ballet folclórico de la UADY y pues imagínate, las niñas estaban enojadas porque no querían bailar con los de la UADY.

El baile de fantasía es temático. La reina escoge un tema y los distintos grupos representan diferentes escenas. Los temas más recurrentes son bailarinas de cancán, españolas, toreras y gitanas. Antes, las jóvenes que participaban eran del Colegio Mérida, del Teresiano y del Rogers. Ahora únicamente son estudiantes del Mérida y del Godwin (escuelas que han mantenido “estrategias de cierre”). El tema del baile de Carnaval 2010 en el club fue la magia y el arte. El *Diario de Yucatán* señaló que la reina “lució sus dotes dancísticas a lado de más de 90 integrantes de su corte real, los cuales dieron vida a cuadros de famosos pintores como Vincent Van Gogh, Diego Rivera, Claude Monet y Edgar Degas” (13 febrero 2010).

Guadalupe Reyes (2003, 134) describe cómo los asistentes al Club Campestre discriminaron en 1997 a los reyes oficiales del Carnaval de Mérida, que fueron invitados a bailar después de la “soberana” del club.

Su actuación inició inmediatamente después de la que realizó la reina [del club]. El comportamiento del público frente a cada uno

de estos espectáculos fue totalmente distinto. Si a la reina del Campestre se le observó con atención y se le aplaudió mucho, frente a los reyes de la ciudad prevaleció una actitud de indiferencia y falta de reconocimiento. Mientras ellos presentaban su espectáculo, numerosos asistentes se levantaron de sus mesas para conversar con sus conocidos y tomarse fotos, muchas jovencitas aprovecharon el momento para ir a retocar su maquillaje y un grupo de jóvenes cantaban y gritaban dentro del salón, celebrando el cumpleaños de uno de ellos y opacando el sonido y las melodías que los reyes [de la ciudad] bailaban en la pista.

El incidente, desde luego, no pasó inadvertido para los bailarines invitados. Una joven de la comparsa decía “tenía tanto coraje que quería bajar de ahí y me equivoqué en los pasos”, otro bailarín comentó: “he venido varias veces como parte de la comparsa y cada año me pregunto por qué venimos, con un público que ni nos espera, ni valora nuestro trabajo”.

Foto 16. Baile de Cancán



Seis de las diez jóvenes tienen por lo menos un apellido de los hacendados del siglo XIX.

Las personas que entrevisté nunca hicieron referencia a que en los bailes del Campestre acudieran los reyes del carnaval de la ciudad, lo cual me parece muy significativo. Seguramente porque estas personas no forman parte de sus rituales.

El Club Libanés

El Centro Deportivo Libanés de Yucatán se construyó en 1978, pero al igual que el Club Campestre le anteceden otras organiza-

ciones. Desde principios del siglo xx los migrantes sirio-libaneses se organizaron en agrupaciones como “El Círculo Sirio”, “Jóvenes Sirios”, “Unión Libanesa”, donde realizaban bailes y fiestas (Cuevas y Mañaná 1988, 144). Además, estas organizaciones sirvieron para mantener unida a la comunidad y brindaron la posibilidad de ampliar sus redes sociales internas ya que eran rechazados por la élite yucateca. En los años cuarentas estas organizaciones se fusionaron en una mayor: el “Centro Libanés”, antecedente inmediato del actual club. En este nuevo espacio la comunidad libanesa organizaba sus festividades siguiendo los tradicionales bailes de la élite meridana, que no les permitía la entrada a sus espacios. Una entrevistada me dijo:

Mira yo te puedo decir lo que oía en mi casa, lo que decía mi abuela, lo que decía mi mamá, que no es lo que yo pienso. Los turcos, bueno empezando por ahí, no son turcos son libaneses, pero despectivamente siempre se les ha nombrado así. Ahora tienen dinero pero antes nunca eran considerados. Para mi familia hubiera sido un escándalo si yo o alguna de mis hermanas o primas nos hubiéramos casado con un “turco”. Cuando un “turco” comenzaba a enamorar a alguna niña de sociedad las mamás ponían el grito en el cielo “turco, uay y con esa educación, a mi pobre hija le va ir terrible”. Ante este rechazo los turcos armaron su comunidad, hicieron el Club Libanés y escogen a su reina y tienen a sus debutantes entre ellos. Es feo decirlo, para los yucatecos siempre fueron los apestados (Daniela, 30 años).

El Club Deportivo Libanés desde su inicio abrió sus puertas a los yucatecos.¹⁸ La membresía al club para esta comunidad era una señal de distinción y de pertenencia a una clase alta. Formar parte del club significaba que se tenía una buena posición económica además de relaciones sociales, en un momento donde la adscripción étnica y de clase resultaban fundamentales para las alianzas en los negocios (Ramírez 1994, 193). En la actualidad la élite libanesa, a través de alianzas matrimoniales y un fuerte

¹⁸ En 1988, 161 socios tenían ambos apellidos libaneses, 77 tenían uno y 175 no tenían ningún apellido de origen libanés (Cuevas y Mañaná, 1988).

capital económico, se ha integrado a la élite tradicional meridana.¹⁹ Julia (28 años) me comentó: “hoy por hoy, hay ‘turcos’ que tienen muchísimo dinero. En su momento no los dejaban entrar al Campestre, pero hoy ves a muchas niñas de familias ‘turcas’ debutando en el Campestre. Antes nooo, la sociedad era así, sociedad, gente bien, gente de apellido, de dinero”. David (28 años) comparte esta idea: “Antes los ‘turcos’ no iban al Campestre, no pertenecían a la sociedad para nada. Ahora ya no es así, ya se mezclaron, ya se casaron con un montón de yucatecas. Bueno, hay algunas —me dijo riendo— que hasta ya son de la realeza yucateca, se pulieron, vamos...”.

A pesar de que hay una clara integración de la élite libanesa con la élite tradicional yucateca, los estereotipos se siguen repitiendo, se les sigue llamando “turcos” y acusando de falta de educación.

A pesar de que muchos de ellos ya forman parte de la sociedad, se siguen diciendo muchas cosas de ellos, como que no tienen edu-

¹⁹ Luis Ramírez en su libro *Secretos de familia*, explica que los migrantes libaneses desde su llegada a finales del siglo XIX hasta la actualidad han empleado distintas estrategias para ir ascendiendo en la escala social. En un primer momento los libaneses, por un lado, se dedicaron a establecer nuevos espacios económicos (como la venta de artículos a plazos, compra y venta de moneda extranjera) que demandaban una intensa interacción social, y por otro, mantuvieron una vida familiar y cultural desarticulada del contexto local (esto lo lograron mediante la endogamia que implicaba la compra de esposas en sus países de origen y que vivían en los mismos barrios de la ciudad de Mérida). El segundo momento corresponde a los miembros de la primera generación nacida en Yucatán. En lo económico, la identidad étnica era una estrategia que facilitaba la acumulación y la capitalización mediante el crédito, la confianza y la ayuda mutua. En lo social, señala Ramírez (1994), inició un proceso de integración cultural a la sociedad yucateca, generando un híbrido entre las características culturales libaneses y las locales. En el tercer momento, que corresponde al actual, hay un proceso de integración cultural y la disolución de la identidad étnica se encuentra muy avanzada (aunque claro que esto varía en cada familia). Por lo que ni en la vida económica, ni en la vida social, se tiende a acentuar la identidad libanesa como un eje que identifique a una comunidad cerrada. Los rasgos étnicos subsisten en ciertas áreas fundamentales de la actividad social, como la alimentación y la tendencia al matrimonio endogámico entre algunas familias.

cación. Para mí son estupideces pero te voy a decir lo que yo he escuchado: que los turcos eructan cuando terminan de comer, que los turcos encierran a su mujer en la cocina, que tienen un montón de viejas. Eso último lo dicen porque muchos además de vender telas, se dedican a poner negocios de bailarinas cubanas. La idea es que los turcos todavía tienen su harem y claro tienen a su yucateca metida en su casa, o hay otros que la mandan a traer o la compran y la meten a su casa y siguen teniendo a todas las fulanas del antro (Julia, 28 años).

En 2008, la directiva del Club Libanés decidió cambiar la fecha del debut y hacerla coincidir con la independencia de Líbano en el mes de noviembre. Este cambio permite a los directivos del club y miembros distinguidos de la comunidad libanesa asistir, tanto a este baile conmemorativo de sus orígenes, como al tradicional baile del 31 de diciembre en el Club Campestre. En 2009 sólo debutaron ocho jóvenes. De ellas, sólo la reina tenía los dos apellidos libaneses, pero curiosamente la joven —me dijo una empleada de la recepción del club— no era socia, la nombraron porque la reina siempre ha tenido apellidos libaneses.

Desde hace pocos años la élite libanesa y la élite tradicional han establecido alianzas a través de matrimonios, lo que ha permitido que algunos libaneses puedan acceder a ciertos espacios que habían permanecido cerrados para ellos y a la élite tradicional no perder su posición de privilegio económico. Nutini (2004) explica que una de las estrategias de la aristocracia empobrecida es mezclarse con la plutocracia para mantenerse en los estratos altos. En términos de Pareto este sería un ejemplo de circulación de élites, donde para conservar cierto tipo de privilegio se abre la entrada a individuos muy particulares.

La Ceiba y el Country Club

En Mérida la clase alta se ha diversificado, ya no son sólo los nietos de los antiguos hacendados los que figuran, ni la élite libanesa también llamada “la casta beduina”, hoy en día hay una “élite *huach*” que comparte espacios con las otras élites como es

el norte de la ciudad, las escuelas y espacios recreativos. Los *huaches* también se agruparon en torno a clubes sociales, como La Ceiba²⁰ y, más recientemente, el Country Club.²¹ Sin embargo, no han seguido los tradicionales bailes de fin de año, ni de carnaval, sino que han reproducido las prácticas de los clubes de la Ciudad de México, como centros de reunión familiar.

Yo no entiendo a los yucatecos, sus clubes están siempre vacíos, vas al Campestre y no hay nadie, sólo ves a los niños que van a tomar sus clases de tenis y a gente en el gimnasio. Nosotras nos juntamos en el club con los niños, nadamos, comemos, pasamos la tarde en traje de baño platicando. Nunca vas a ver a una yucateca en traje de baño en el club, no nadan con sus hijos, no sé por qué, simplemente no lo hacen (Claudia, 45 años).

La Ceiba para los yucatecos de élite significa territorio *huach*. “A los *huaches* les gustó La Ceiba porque a ustedes [lo dijo por mí] nada les parece lejos, pero a nosotros que estamos acostumbrados a que todo nos quede en la esquina nos parecería horrible tener que vivir tan lejos, tomar carretera todos los días, ¿no?” (Cecilia, 52 años).

SEMANA SANTA: MISIONES Y PLAYA

Las vacaciones de Semana Santa se dividen en dos partes, durante la primera semana la mayoría de los jóvenes de élite que estudian la secundaria o preparatoria se van de misiones y la segunda a la

²⁰ El Club de Golf la Ceiba se fundó en 1970, a su alrededor se construyó un fraccionamiento que por su “lejanía” (kilómetro 14 de la carretera a Progreso) no fue muy popular entre los yucatecos acostumbrados a tener todo cerca, por lo que fue poblado casi exclusivamente por extranjeros y *huaches*. En esos años el golf se empezó a practicar y muchos señores de élite pagaban sus cuotas para poder jugar este deporte, sin embargo sus familias acudían al Club Campestre.

²¹ En 2008 se construyó un nuevo club de golf, el Country Club, en el kilómetro 15 de la carretera a Progreso, al lado de la Universidad Anáhuac Mayab. Para ser socio de este club se necesita tener un terreno, casa o departamento en el fraccionamiento.

playa. Las misiones son organizadas por los colegios religiosos y por algunas iglesias. Hay varios apostolados a los que los jóvenes pueden asistir pero como me explicaba Julia: “si tu escuela hace misiones te puedes ir con ellos; si no, te inscribes a un apostolado con otro grupo de amigos. Las del Mérida generalmente se van a FEF [Familia Educadora de la Fe], las del Teresiano van con Valores, los del Godwin se van a misiones con los Legionarios”.

Las misiones son una tradición muy arraigada entre la élite. Antes, me contaron varias de las entrevistadas, se iban dos veces al año de misiones: una en diciembre y otra en Semana Santa, ahora sólo salen en la segunda fecha. Consuelo me contó: “Yo siempre salía de misiones en diciembre. Organizábamos pastorelas con los niños de los pueblos y se partían piñatas. Además como era la época en que se prepara el baile de fin de año en el Campestre yo tenía la excusa perfecta para no tener que asistir. En Semana Santa volvíamos a salir”.

Hoy en día las misiones se empiezan a preparar desde septiembre. Los párrocos de las iglesias que frecuenta la élite avisan, al terminar la misa, que ya se están preparando las misiones y van a dar comienzo las pláticas formativas. Estas charlas se realizan todos los viernes a un costado de la iglesia. Esta práctica da pie a que los jóvenes expandan sus redes, socializando con muchachos de los otros colegios de élite. Como me decía Sandra: “Lo más bueno de las pláticas era cuando terminaban porque eran el punto de reunión. Como yo iba en escuela de niñas no me perdía las pláticas porque después, seguro veía al niño que me gustaba”.

Nosotros íbamos con el Teresiano, con las monjas. Las monjas tenían un pueblo que quedaba cerca de Izamal. Si tus papás eran conservadores, como los míos, pues te ibas con tu escuela, donde solo iban mujeres. Bueno, de todas maneras tu novio llegaba de visita al pueblo y entonces las monjas y las maestras estaban *soch* para que no te fueras a ir detrás de la hacienda o no te fueras a ir al cuarto de máquinas a ver cómo se desfibraba el henequén, nada de eso. Había otras chavas que sí se iban a los mixtos, a mí no me tocó aunque sí fui a las pascuas que hacía el Rogers, se ponía padrísimo (Daniela, 30 años).

Las misiones duran una semana: “todo el mundo sale de San Juanistas, después de la misa de ramos del Padre García. El padre daba la bendición y salías con tus ramas y todos para el pueblo” (Julia, 28 años). Cada grupo de misiones tiene “su pueblo”, una comunidad por lo general pequeña y rural que visitan cada año en la que ya tienen contactos con la gente local. “Las monjas —me dijo Daniela— avisaban que íbamos a llegar y entonces la gente del pueblo también se organizaba. Por ejemplo si doña Chabelita tenía en su terreno dos casas, nos daban una y en esa casa colgaban las “ene mil, hamacas y ahí dormíamos todas juntas”. La primera parte de la semana está dedicada principalmente a trabajar con la gente de la localidad, apoyar a la iglesia del pueblo y a realizar algunos trabajos o actividades recreativas para los niños y jóvenes.

La segunda parte de la semana de misiones estaba dedicada a los “ejercicios espirituales”. El jueves era el lavatorio de pies, el viernes el *Via Crucis* y rosarios de pésame a la virgen María, el sábado oración, y el domingo la despedida. Ir de misiones es una actividad casi obligatoria entre los jóvenes de élite, es un *rito de paso*. Para ser un niño o niña de “sociedad” se tiene que ir por lo menos una vez. Las misiones se convierten en un factor de identificación y de reconocimiento.

Para todos los participantes, aunque por razones diferentes, es una experiencia inolvidable. Habrá los que no vuelvan nunca más y los que lo repitan cada año. Rodrigo, un joven veinteañero que fue varias veces a misiones, me dijo: “hay gente que va y se burla, no lo toma como misión, sino como una experiencia horrible, una experiencia que pasó y ya”. La hija de una entrevistada tampoco lo disfrutó: “Cuando a mi hija le tocó fue, pero sólo un año porque ella no es de casa de campaña. Ella es muy asquerosa para la comida. Creo que podría aguantar no bañarse, creo... pero si le dan grasa, sí se pone mal. Esas cosas la verdad es que no le encantan” Cecilia (52 años). Otros jóvenes van por una sincera vocación religiosa, por un compromiso moral con la sociedad, pero la gran mayoría acude porque es un espacio que, además de otorgar prestigio social, los hace formar

parte de un grupo mayor de “gente conocida” como muestran los siguientes relatos:

Lo que te puedo decir es que mucha gente va a farolear y mucha gente va a ayudar. Todos acaban haciendo cosas, pero no es de corazón. Van nada más porque sus amigas van. A la mera hora no es que no hagan nada, pero no van por las razones correctas (Sandra, 19 años).

Yo nunca había ido a misiones, en mi tercer año de prepa dije “toda mi vida he estudiado en una escuela católica, nunca me he ido a misiones y no puede ser que yo salga del Teresiano sin saber qué son las misiones”. Me encantaron las misiones porque me siento útil ayudando a la gente (Valentina, 21 años).

Como todo rito, esta práctica social también está asociada con símbolos visibles. En el caso de las misiones los jóvenes que asisten visten pantalones de mezclilla, camisetas con el logotipo de su grupo misionero y paliacates de colores en la cabeza o en el cuello.

Foto 17. Los cinco jóvenes de piel clara tienen por lo menos un apellido de los hacendados del siglo XIX



El pie de foto anota los nombres y apellidos de los cinco misioneros y después dice: “con gente de Dzidzilché”. Con omitir los nombres de los pobladores de Dzidzilché se da a entender que los niños morenos no tienen nombre, no son “gente conocida”, son sólo “gente”.

La lógica detrás de la vestimenta es una ropa cómoda para el trabajo y las condiciones de “insalubridad” en el pueblo. Una señora joven que se fue de misiones hace 15 años me contó: “Todas nos poníamos paliacates en la cabeza para que no nos fueran a entrar piojos, porque algo que hacíamos en las misiones era lavar las cabezas de los niños para quitarles los piojos, pero ahora veo que se ponen como uniforme” (Daniela, 30 años).

Al regresar de misiones, los jóvenes pasan la segunda semana de sus vacaciones en el puerto. “Cuando volvíamos —me dijo Julia— ya nos estaban esperando para irnos a la playa, todo el mundo se iba a la playa, era nuestro premio”. La dinámica de la Semana Santa en la playa es muy similar a la que sucede durante el verano, como explico a continuación.

LA “TEMPORADA”

Las vacaciones de verano para la élite inician el primero de julio y finalizan el 31 de agosto por lo que la “temporada” dura estos dos meses. Los comercios que dan servicio a la clase media alta y alta meridana también salen de “temporada” cambian su ubicación a la playa. Las pastelerías —como Tere Cazola— los restaurantes y por supuesto los antros abren durante Semana Santa y verano sus puertas en la costa. Al igual que en Mérida, en la playa también hay una marcada segregación espacial. Puerto Progreso, localizado a 30 kilómetros de Mérida, es el punto que divide dos grandes sectores. De Progreso hacia Telchac tienen sus residencias la clase media, media alta y alta meridana; hacia el lado contrario con dirección a Chuburná, la clase media y media baja, que también salen de temporada. En estas dos zonas también hay diferencias por la ubicación, hay casas y departamentos frente al mar y casas en segunda o tercera fila.

Es una costumbre muy arraigada entre la élite pasar los dos meses del verano en la playa. Una entrevistada me explicó que la temporada existe desde hace muchísimos años en Yucatán y que la tradición comenzó porque las familias adineradas provenían de Europa donde era y es muy usual que las personas veraneen.

Una de las primeras casas que se construyeron en el Puerto de Progreso con este fin fue “la casa de las fuentes” perteneciente a una de las familias más ricas y reconocidas de la élite hacendada. Uno de los descendientes de esta familia me explicaba que:

Los yucatecos estaban ligados a Europa ya fuera porque venían de allá, porque se iban a estudiar allá o porque se casaban con alguien de allá. Por ejemplo la hermana de mi papá se casó con un catalán que tenía su casa de verano en el mediterráneo “La paloma”. Así, hemos adoptado muchas de sus tradiciones pero eso sí, acá las hemos mejorado [me dijo con una sonrisa en la boca] (Pilar, 41 años).

Mapa 5. La costa yucateca



Dibujo: Inés Maldonado.

Según mis entrevistados la tradición de la “temporada”, como ellos mismos la llaman, ha sufrido muchas modificaciones, empezando por la infraestructura. Actualmente los pueblos costeros ya cuentan con electricidad, y la carretera Mérida Progreso ya es una autopista de cuatro carriles con pasos a desnivel.

La temporada era llevar todo, se trasladaba el servicio, la vajilla... Cuando yo era niña todavía no había luz así que se trasladaba uno

con la marqueta de hielo que se enterraba para conservar la comida [...] Bueno era típico llevar tu caja, tu contenedor con queso de bola, tu leche Carnation, el queso del gallito, la mantequilla de la lata azul, los Tulips (el paté, las salchichas), porque era lo que se conservaba. Pasaba el fayuquero a la oficina de mi papá a vender todo. Así se iba a la playa (Pilar, 41 años).

Desde principios de los años noventa la Secretaría de Educación Pública (SEP) modificó el calendario escolar reduciendo el periodo vacacional de verano de nueve a seis semanas. Las vacaciones de verano inician generalmente la segunda semana de julio y terminan la tercera de agosto. En Yucatán y particularmente en Mérida este calendario no se siguió. En años recientes las escuelas públicas del estado siguen el calendario de la SEP a diferencia de las privadas del Distrito I que terminan clases a más tardar el 30 de junio e inician en su mayoría el primero de septiembre. Como me decía Mercedes:

O sea, la temporada tiene que empezar el primero de julio. A todos les vale un reverendo cacahuete en qué momento termina la SEP [...] O sea, si pueden saltárselo, se lo saltan, sobre todo si están en primaria o secundaria. O sea, se maneja de tal manera que la temporada no se anula hasta el primero de septiembre.

Desde mediados de los ochenta, con la fundación de la Universidad del Mayab y más tarde con la Universidad Marista, las familias de élite con hijos universitarios tuvieron que acoplarse al nuevo sistema.

Cuando mi hijo más grande empezó a ir a la universidad decíamos: “es una barbaridad”, “¿cómo que va y viene todos los días?” Claro ya manejaba, pero era una cosa inconcebible, el abuelo y la abuela que estaban al ladito decían “es una cosa que no debe ser, nos están invadiendo con sus costumbres los *huaches*” (Cecilia, 52 años).

Las mujeres han sido quienes se instalan permanentemente en las residencias de playa, mientras los hombres han tenido que viajar a Mérida para atender sus actividades laborales. Es sólo

durante los fines de semana que los esposos pueden pasar todo el día frente al mar, y participar en las reuniones, llevar a cabo las competencias de regatas, pesca, o algún otro deporte acuático.

Mi mamá no venía a Mérida nunca, ¿sabes qué es nunca en dos meses? ¡Nunca! Los señores iban todos los días, entonces era una lista: “me traes la blusa rosada que está en el cajón de no sé qué, la libreta con la pluma azul que está...”, entonces cada quien le daba su lista y además había dos muchachas de servicio, no se iba ninguna a la playa, cada quien tenía su lista de tareas, bueno en mi casa —hay casas que no es así— y las muchachas cocinaban en Mérida, compraban en Mérida, hacían todo, todo, mi papá venía con el coche cargado todos los días (Cecilia, 52 años).

Chicxulub es el punto de reunión para las actividades sociales, ahí está la feria con los futbolitos, la iglesia donde se va a misa los domingos, los restaurantes de moda y las discotecas. Sofía me dijo: “Hay rumbos de moda y rumbos de no moda [...] Desde Chicxulub para San Bruno todo está de moda, donde estés de Chicxulub a Progreso, más bien hacia Yucalpetén y Chelem, no está de moda”.

Las familias de la élite tradicional yucateca y libanesa son dueños de residencias frente al mar entre Chicxulub y San Bruno. La “élite *huach*”, si decide quedarse en Yucatán durante el verano, renta una casa a la orilla de la playa. Los precios varían desde 25 000 pesos un departamento hasta 85 000 pesos una casa grande con seis recamaras por un mes.²² Los miembros de la clase media meridana rentan por mes y generalmente ocupan la segunda fila. Un joven me explicaba que lo importante es estar en Chicxulub sin importar la fila.

Tener casa en la playa es muy importante. Si quieres saber quién es “gente bien” la primera pregunta es: “¿tienes ropón de bautizo?”, y la segunda es: “¿tiene casa en la playa su familia?”, o sea, casa en Chicxulub. No en Chelem, ni Chuburná, pues lo *in* es Chicxulub y Uaymitún. Progreso es así como “chinga, ni modo”. No puedes

²² Precios del verano de 2015.

llegar a Chelem, a Chuburná. Y además si vas a salir en la noche con tus amigos, todo es en Chicxulub, ahí es donde están los antros (David, 28 años).

Cada miembro de la familia tiene sus propias actividades. Los niños se juntan para jugar en la playa y por las tardes acuden a la feria y a los futbolitos. Los adolescentes siguen prácticamente el mismo plan pero en distinto horario. Despiertan tarde, caminan por la playa, nadan, esquían y conducen motos de agua, visitan a sus amigos y por la noche se encuentran en los futbolitos. Una de las entrevistadas recuerda sus temporadas de adolescente de la siguiente manera:

Todas las tardes era de futbolitos, te ibas como a las cinco o seis de la tarde, de allá muchos se sentaban a “bardear”. Te sentabas en la barda a esperar a que pasara alguien, entonces se iban parando los coches donde la barda estuviera más llena de gente y entonces empezaba la reunión [...] Las salchichadas también eran típicas, no sé porqué todas las fiestas eran de salchichadas y sunchos [malvaviscos], nadie daba taquitos. Algo que hacíamos siempre en las noches era ir a pescar jaibas. Cuando alguien cumplía 15 años se hacían hawaianadas, y entonces cercabas con antorchas la parte de tu casa que daba a la playa. Te ponían tu collar tipo hawaiana y la fulanita bailaba con todos los que hicieran fila, porque no había mucho lo de chambelán, lo de chambelán era más del pueblo (Daniela, 30 años).

Aunque el bronceado es sinónimo de vacaciones a muchas jóvenes —sobre todo las de piel morena o pelo negro— sus madres o abuelas les recomiendan no tomar sol durante la temporada. María Elena (51 años) me dijo “Cuando nosotras éramos niñas a mi abuela y a mi madre les horrorizaba que nos fuéramos a asolear porque nos podíamos ver negras. Entonces lo más apreciado era que fueras blanca porque si no te podían confundir con una india”. La abuela de Andrea (26 años) la perseguía por la casa para que no saliera sin una camisa de manga larga. “Mi abuela nos tenía prohibido, a mí y a mis hermanas, que todas tenemos

el pelo oscuro, salir sin camisa de manga larga, en cambio a mis primos güeros no les decía nada. Nos correteaba con la camisa en la mano: ‘chiquitas van a quedar prietas como *ta’uch*’ [zapote negro]”.

Los jóvenes van a las discotecas por la noche. Como veremos en el capítulo V los centros nocturnos más exclusivos de Mérida, desde hace varias décadas, cierran sus puertas en la ciudad y las abren en Chicxulub.

Los antros siempre han sido parte de la temporada, lo único que ha cambiado es la hora. Futbolitos toda la semana y los domingos misa, bueno tú sabes que la población yucateca es básicamente católica, o al menos se dice practicante, así que la misa es imprescindible. Misa en Chixchulub, no en Progreso. La de ocho es la más concurrida porque si estabas todo el día en el mar, en lo que te bañabas, te arreglabas... porque el yucateco es muy arreglado normalmente (Mercedes, 37 años).

Las señoras también tienen actividades regulares. Generalmente son amigas de sus vecinas y organizan actividades conjuntas: botanear, jugar barajas o bañarse en el mar.

Las más empingorotadas llegan a contratar alguna de las maestras que dan clases de aerobics en el Campestre, para que ella y sus amigas no dejen de hacer el ejercicio correcto. Entonces, hacen su ejercicio, toman su café, y se van. Y esas amigas no necesariamente son vecinas pueden venir desde lugares alejados y se vuelven a ir. Hay desde eso, hasta las que son vecinas y acuerdan botanear a las doce, meterse al mar, o jugar cartas a la una (Cecilia, 52 años).

Los lunes la playa se vacía, “todo el mundo” va hacer sus compras a Mérida y a lavar la ropa, es el día de los quehaceres domésticos. Durante los demás días de la semana las visitas siempre serán bienvenidas sin previo aviso.

Muchas personas que han logrado un ascenso económico han optado por rentar o adquirir alguna casa o residencia frente al mar o en segunda fila. No obstante, la élite siempre ha encon-

trado formas y prácticas que excluyen a quienes no forman parte de su grupo. Mercedes me contaba: “Antes la casa de la playa a la orilla era únicamente de ‘la sociedad’, ahorita ya hay gente de todos los colegios y de todas partes. Hay muchos nuevos ricos que pueden tener su casa en la playa. Entonces ahora la selección es a través de los yates, esa es la nueva forma de segregar”.

Hoy en día los yates juegan un papel importante, el tener un yate o acceso a él a través de redes de amistad constituye un capital simbólico necesario para no ser segregado. El punto no es tener el yate, ya que muchas personas fuera de la élite tradicional o libanesa podrían comprarlo, sino la forma en que éste se utiliza. La élite se reúne en el mar frente al Club Cocotecos, por lo cual el yate o la moto de agua son imprescindibles, y aunque el mar es un espacio público sólo los que pertenecen al grupo pueden estacionarse en ese espacio y participar del convivio.

El Club Cocotereros, hoy Marina Diamante, es uno de los espacios más importantes durante la temporada. Ahí además de las regatas se llevan a cabo los encuentros de fines de semana y el baile veraniego de la reina debutante. La popularidad del lugar ha pasado por varios momentos. Desde los inicios del Club Campestre sus socios asistían a Cocotereros, entonces un club de playa. En 2001, el Club Campestre adquirió las instalaciones pero en 2006, un reconocido velerista, adquirió el club convirtiéndolo en la Marina Diamante.

Antes Cocotereros era donde todo el mundo se reunía. El sábado y domingo se llenaba. Llegabas allá en lancha o en coche y entrabas a la parte de las piscinas y allá tomaban su traguito. Pero luego Cocotereros empezó a decaer mucho y lo abandonaron y la gente dejó de ir porque ya estaba muy sucia la piscina y las instalaciones, y luego fue el punto nada más de los bailes de la reina. Entonces como a la gente le gustaba reunirse y verse todos los sábados y domingos empezaron a llegar en sus lanchas y el punto de reunión pasó a ser en el mar. Ya no te bajabas a Cocotereros. De allá Cocotereros lo compró un reconocido velerista y le empezó a dar vida otra vez. Está haciendo muchas actividades pero más como para fomentar el deporte, para fomentar la vela, pero de todas formas todo

el mundo, aunque no sepa nada de velerismo y no le interesen las regatas va, pero el punto es frente de Cocoteros (Cecilia, 52 años).

Los fines de semana los paseos en yate son un requisito, pero como me decía una entrevistada, esta práctica es “muy, muy peculiar”. El “paseo” como lo corrobora el siguiente testimonio, consiste en anclar el yate frente a la marina, botanear, escuchar música y saludar a todo el que llegue. El paseo en yate más que una actividad acuática es un evento social:

Llegas con tu lancha, te anclas y te tiras al mar y nadas a la lancha del de al lado, te tomas dos tragos con todos tus cuates de esa lancha y luego te tiras y nadas al otro lado y así, o llevas tu *wave* [moto de agua] y entonces más padre porque rolas, la prestas, das vueltas. Todos se chuman [emborrachan]. Se llena de lanchas así tremendamente y están todos de tragos y luego cambia el viento y todas las lanchas hacen así “pa, pa”, toda la vida hay los accidentes... O si no, se suben miles de chavitos a la lancha de uno y se empiezan a hundir... (Daniela, 30 años).

Foto 18. El mar: un espacio reservado, Marina Diamante



Los paseos en lancha o yate también pueden ser para ir a pescar. La pesca se hace generalmente con los miembros de la familia o amigos cercanos. La salida es siempre acompañada de un

marinero, es decir un pescador de la región que es contratado para manejar el yate o la lancha y por supuesto hacer el ceviche.

Pero pues sales a pescar así cuando se te antoja, vas con los chiquitos o invitas a tus amigas, llevas tu carnada. Después te preparan tu ceviche con el pescado que está saliendo en el momento, lo filetean, desayunas y regresas como a las 11 de la mañana. Hay gente que son así los pescadores de hueso colorado que salen desde las cuatro de la mañana, tienen sus GPS, ya tienen sus pozas porque les compran a los pescadores de Progreso la información de dónde está la poza (Julia, 28 años).

Arrecife Alacranes, un conjunto de islas a 130 km de Puerto Progreso, es también visita obligada cada temporada. Para ir a Alacranes es necesario un fin de semana. Cada año se organiza ahí un torneo de pesca entre los hombres. El torneo de regatas es otra de las actividades características de este periodo vacacional. Éstas se organizaban desde que la temporada se realizaba en Progreso. Según una entrevistada, aunque muchos puedan contar con el equipo necesario e incluso tomar clases de veleo en la Marina Diamante, no son aceptados como parte del grupo de veleristas. Sólo aquellos que se conocen y poseen una trayectoria familiar en esta práctica serán considerados parte del grupo.

Otra cosa que es de la temporada desde épocas inmemoriales son las regatas. Las regatas son dos al año, una en julio y otra en agosto, y el grupo es sumamente selecto. Igual desde que yo tengo uso de razón ha sido el mismo grupo de veleristas. *Son los mismos que siguen veleando y sus hijos, por generaciones y no aceptan a nadie más.* Y sí, hay unos que van y que toman la clase pero no son aceptados en el clan del velero, o sea, que hasta en eso son muy arraigados en la tradición de quiénes son los hijos de veleristas y quiénes son los pioneros que siempre han sido los mismos y las mismas familias. Aunque ya de pronto hay miles de veleros grandes no son incluidos en el clan (Mercedes, 37 años) [las cursivas son mías].

Otro de los grandes eventos de Cocoteros es el baile de la temporada con las futuras debutantes del Club Campestre. La

reina del Campestre que debutó el 31 de diciembre presenta su último baile en la playa con la generación entrante de jóvenes que acudirán al debut ese año. La despedida de la reina en la playa tiene lugar con una presentación musical temática. Generalmente se aluden a lugares tropicales o fantasías marinas: “hay muchas sirenas, brasileños, piratas y bañistas”, me dijeron todas las entrevistadas.

DIACRÍTICOS DE LA ÉLITE YUCATECA

La identidad se va construyendo mediante la selección de elementos referenciales, rasgos diacríticos a los que les es asignado un sentido de propiedad, al que individuos o grupos se adscriben y a partir de los cuales pueden decir “yo soy, o nosotros somos esto”. Así cada grupo o individuo selecciona lo que considera le es propio o lo que le es ajeno. Los rasgos diacríticos son importantes para poder establecer las diferencias con los otros y al mismo tiempo dar un sentido de unidad al interior del grupo. Muchos de los rasgos diacríticos se encuentran en el nivel manifiesto y pueden ser tan evidentes como la lengua, el fenotipo, el vestido, los apellidos y la comida. Otros son más sutiles y se vuelven perceptibles sólo para el grupo de referencia. Los rasgos diacríticos se convierten en un referente identitario dependiendo del contexto histórico, ya que se encuentran insertos en un sistema de representaciones simbólicas que están en la memoria colectiva. “Dependiendo de la vitalidad de la memoria colectiva un grupo podrá dar un sentido diferente y más profundo a sus rasgos diacríticos y hacerlos jugar un papel protagónico en sus propuestas políticas de futuro” (Guerrero 2002, 104). En este último apartado describiré algunos de los rasgos diacríticos de la élite meridana de principios del siglo XXI.

La lengua

En Yucatán la mayoría de sus pobladores tiene un acento muy característico cuyo origen se encuentra en la lengua maya. La

influencia de esta lengua indígena en el español que se habla en Yucatán es muy grande, abarca aspectos fonéticos, es decir su entonación, su acento. También la sintaxis, la forma de estructurar las oraciones, así como la incorporación de muchas palabras y expresiones del maya en el hablar cotidiano.²³

Sin embargo, aunque para los oídos de un forastero el hablar del yucateco es similar, no todos hablan igual. En maya no existen los fonemas: /yi/, /ya/, por lo que las personas que crecieron con la maya como lengua materna o con padres hablantes de maya, no aprendieron a pronunciar estos fonemas, y al hablar castellano pronuncian *ia* por *lla*, por ejemplo “tortía”, por tortilla, “sía” por silla. Esta forma de pronunciación denota automáticamente un origen étnico. La entonación con “acento yucateco” muy pronunciado es característica de los mayahablantes y la clase media alta y alta yucateca. El hablar “aporreado” —como dicen ellos— forma parte de su identidad regional. En el capítulo anterior veíamos cómo el Obispo Crescencio Carrillo Ancona, en el siglo XIX, defendía la lengua maya y reconocía orgullosamente su influencia en la forma de hablar el castellano. Las clases medias, si bien tienen también un “acento yucateco”, no lo tienen tan marcado. En las entrevistas que realicé a los miembros de la élite tradicional meridana les pregunté por qué creían que ellos tenían un acento tan “aporreado”, a diferencia de la clase media en Mérida. La mayoría me contestó que seguramente se debía a que tanto ellos como sus padres habían crecido con nanas y recibido su influencia. Una de ellas fue más allá y me dijo:

Yo creo que en la clase media hay un complejo, en cambio nosotros no. A mí no me importa. ¿Por qué? Porque este es mi origen y mis raíces y no me importa. En cambio esa clase quedó en el sándwich, como el hermano que queda en el sándwich, *complejo de malix*,²⁴ esa parte de enmedio. *Probablemente vienen de abajo, ya llegaron y les da*

²³ Ver el libro de Víctor Suárez Molina (1996) *El español que se habla en Yucatán*. El libro fue escrito en 1945 y su autor era nieto de Olegario Molina.

²⁴ *Malix*, en maya quiere decir corriente. En ocasiones se utiliza como sinónimo de indio. Un uso frecuente y cotidiano es “perro *malix*” para referirse a un perro callejero o un perro corriente.

vergüenza. Pero tú en el pueblo vas a oír que van hablar con orgullo y virado y tornado, qué gusto ¿no? (Cristina, 45 años) [Las cursivas son mías].

Las habilidades lingüísticas se adquieren en la práctica, a través de un proceso de aprendizaje y socialización de las normas discursivas del grupo en el que se nace. Los comportamientos lingüísticos individuales tienen una eficacia simbólica en cuanto que producen diferenciación social. Para la élite meridana su entonación marcadamente maya produce una distinción muy importante con el resto de los sectores sociales.

El español regional está repleto de palabras en maya. *Tuch*, *xix*, *chop*, *xik*, *loch*, *pek*, *satx*, *perech*, *nohoch*²⁵ forman parte de la cotidianidad de todos los sectores y su aprendizaje resulta indispensable para cualquiera que quiera entender la vida cotidiana en Yucatán. Esto contrasta mucho con otras regiones del país donde las lenguas indígenas son rechazadas por las capas altas de la sociedad. Los yucatecos de élite se sienten orgullosos de su extenso vocabulario maya.

El vestido: de la última moda al terno

La forma de vestir es otro elemento distintivo de la élite yucateca. Como veremos en el siguiente capítulo, la élite viste siempre a la moda y el conocimiento de ella resulta indispensable para mostrarse en los distintos espacios sociales y en momentos de interacción con otros grupos. Reconocer, distinguir, saber leer los capitales simbólicos es fundamental en las relaciones que establecen cotidianamente.

En las entrevistas con las señoras de élite pude darme cuenta que para ellas las compras en Miami resultaban obligatorias.

²⁵ *Tuch* es ombligo: “se la pasa rascándose el tuch”; *xix* es el resto que sobra de una comida: “¿quieres el *xix* de sopa?; *chop* es cerrado: “es una *chop* calle” o “me hizo *chop* ojo”; *xik* es axila: “le huele el *xik*”; *loch* es abrazo: “hazme *loch*”, *pek* es perro; *satx* quiere decir que perdió la consistencia crujiente: “las galletas están *satx*”; *perech* es justo: “llegué *perech* a la escuela o esta falda me queda *perech*”; *nohoch* es grande.

“Las más pobres —me dijeron— van de *shopping* una o dos veces al año. Las que tienen más dinero van cuatro”, variando los lugares de destinos. Mercedes me comentaba:

Desde que tengo uso de razón el *shopping* siempre se ha dado, es como una tradición que vayas por temporada para comprar tu ajuar de verano y otra vez para que compres tu ajuar de invierno. Pon tú que los que están muy fregados irán una vez al año, pero sí había que ir de *shopping* a comprar tus ajuares. Por lo general, se van previo a Semana Santa, porque acuérdate que puedes viajar cualquier época menos en la temporada, o igual se van en mayo y luego octubre-noviembre. Hay mucha gente que se va en el puente de noviembre, aunque es la tradición del *mucho* pollo (Mercedes, 37 años).

Los vestidos de los grandes eventos como XV años, debut o boda, generalmente se compran fuera del país. El lugar más recurrido es Miami, pero para estas ocasiones también se considera Nueva York o París como opción. Mary Douglas (2008) señala que tenemos que apartarnos de la idea de que el consumo es una manifestación de elecciones individuales. Los individuos escogen el tipo de sociedad en la que quieren vivir y lo demás se ajusta a esa elección. “Los objetos que se eligen, porque los objetos no son neutrales, se los elige porque son elementos que no serían tolerados en las formas de sociedad que el individuo rechaza y que, por tanto son aceptados en la forma de sociedad que él prefiere. En la selección que el individuo hace está implícita la hostilidad” (2008, 94).

Un terno y algunos hipiles no pueden faltar en el guardarropa de ninguna yucateca de la élite. Estas dos prendas suelen estar confeccionadas en lino y bordadas a mano. La tradición indicaba que a las jóvenes se les debía regalar un terno entre los 15 y los 17 años, para que pudieran asistir al baile regional en el Club Campestre.

Haz de cuenta que es una herencia en vida, que un terno es para toda la vida, vale como diez mil pesos. Te dan tu terno a los 15 años. Son bordados en lino, con su encaje. Se manda hacer. Todo

el mundo tiene uno. *Todo el mundo cuando cumplió 15 años le dieron su terno* y es el terno que vas a utilizar el día de tu baile regional. De tal forma que *todas las de sociedad yucateca* tienen que tener terno (Mercedes, 37 años) [Las cursivas son mías].

El terno me lo dio mi mamá, pero era de su mamá. Me lo dieron cuando fui a la fiesta [baile regional] porque *todo el mundo* va vestido de traje. Los hombres se ponen las alpargatas y la filipina y todo, y las mamás y las tías y *todo el mundo* se ponen su terno. Todo el salón grande del Campestre está vestido con el terno, y con sus collares y sus flores, y así, primoroso (Pilar, 41 años) [Las cursivas son mías].

Una amiga yucateca me contó que durante una reunión familiar, sus sobrinas que habían estudiado en el Colegio Mérida le recomendaron a otra sobrina —que acababa de entrar a esa escuela— que cuando las monjas preguntaran quién tenía terno, ella levantara la mano. Se veía *re mal* que una niña no tuviera, por eso le dijeron: “tú di que sí tienes y nosotras te lo prestamos”. Generalmente para celebrar el *Hanal Pixal* (día de muertos) en las escuelas se les pide a las niñas que vayan vestidas de “mestizas”.

Algunas mujeres de élite, sobre todo las mayores, utilizan hipiles en el ámbito privado, dentro de sus casas cuando hace mucho calor o durante la temporada, arriba del traje de baño. Estos hipiles “del diario” están confeccionados en algodón o lino y bordados a mano, nunca vestirían con uno bordado a máquina. Es una costumbre muy arraigada entre la élite que las niñas —desde bebés hasta los diez o doce años— vistan hipil durante los meses de calor y la temporada.

El bordado de los hipiles de las niñas es diferente, los dibujos son más chicos y además de flores les bordan frutas o animales. Las niñas vestidas de hipil en Yucatán generalmente son las que viven en comunidades rurales mayahablantes y las de clase social más acomodada durante el verano. Tanto en las niñas, como en las mujeres, la posición social se hace evidente tanto por la calidad y tipo de bordado, como por el color de la piel.

Foto 19. Mujer y niña con hipil en el siglo XIX



Sin fecha. Fototeca Pedro Guerra.

La hamaca

Los yucatecos de todas las clases sociales suelen dormir, aunque sea la siesta, en hamaca. Éstas no tienen un origen prehispánico, ni maya. Las hamacas llegaron a la península yucateca del Caribe y fueron adoptadas y adaptadas a la vida cotidiana (Baños 2003). La enciclopedia yucatenense, elaborada en 1977,

señala que los residentes hispanos tras no soportar el intenso calor idearon convertir en cama, la hamaca de Santo Domingo. Así, es a partir de la ciudad que su uso se extendió “siendo que hasta los indios pobres cambiaron sus camas de palos por una hamaca” (Baños 2003, s. p).

Al igual que pasa con los hipiles, hay hamacas de muy variadas calidades. En los hogares de la élite hay hamacas de interior y de exterior. Las hamacas para dormir están hechas de hilo *crochet* (un hilo de algodón muy delgado). Estas se tienen que mandar hacer —me explicó una de mis amigas yucatecas— porque en las tiendas de hamacas no se encuentran las verdaderamente finas, las de punto bien cerrado. “Si quieres una hamaca fina tienes que encontrar quien te la haga, la tienes que pedir con el punto cerrado y que la hagan muy grande, tamaño *king size*. Hoy ya es difícil encontrar quien las haga porque llevan mucho trabajo”. A las hamacas de *crochet* se les teje una tira que se cose en la orilla y se decora con alguna cinta de color. Las hamacas de exterior son las que se cuelgan en las terrazas, éstas son mucho más resistentes, generalmente están hechas de un hilo de algodón grueso o de nailon, y su precio es mucho más económico.

Una tradición muy arraigada entre la élite es que a las mujeres, al casarse, se les regale una hamaca de *crochet*. “Así como te tienen que dar tu terno para el baile regional, cuando te casas te tienen que dar tu hamaca. A mí me la dio mi abuela, con unas orillas urdiditas, divinas” (Lilia, 38 años).

Los apellidos y las genealogías

Los apellidos en Yucatán —como señalé en el capítulo anterior— juegan un papel muy importante porque, al igual que la forma de hablar, puede develar un origen. Por un lado, Pech, Cahuich, Uc, Camal, May, Canché son patronímicos que ubican a los sujetos como descendientes de un grupo marginado: los mayas. Por otro, un apellido como Peón, Ponce, Molina, Escalante, Bolio, Cámara, Casares, Ancona, ubica a los sujetos como parte de un grupo privilegiado, como descendientes de los ricos hacendados.

En Yucatán a diferencia de otras regiones indígenas del país, los mayas de la Península conservaron sus apellidos.²⁶ Sin embargo, ha sido tan grande el estigma de llevar un apellido maya, que muchas personas han optado por cambiarlo. Siguiendo una traducción literal, Che se ha transformado en Madera, Chel en Rubio, Dzul en Caballero, Ek en Estrella y Uh en Luna. Siguiendo una fonética parecida, Can ha pasado a ser Canto, Matu a Matos, Pool a Polanco, Tamay a Tamayo, Yam a Llanes. Traduciendo y haciéndolo coincidir con un apellido castellano, Xiu, que significa Yerba, pasó a Yerbes, y Ya, que significa zapote, pasó a Zapata (Quintal 2005, 298).

Coincido con Quintal en que: “si bien es poco probable que una estrategia como esta pueda contribuir a llevar a sujetos en cuestión a ocupar una posición de élite, si funciona como un ocultamiento eficaz, *prima facie*, de la ascendencia maya” (298). Ricardo López Santillán (2011), como señalé en el segundo capítulo, ha documentado cómo el ascenso social de profesionistas mayas no ha estado libre de violencia simbólica. Si bien el ascenso es posible, es muy poco frecuente encontrar apellidos mayas en las listas de los alumnos que cursan sus estudios en las escuelas señaladas al principio de este capítulo. Cuando

²⁶ Aban, Ac, Acal, Aké, Ayil, Baak, Baas, Bacab, Balam, Batúm, Baz, Be, Camal, Cab, Cach, Cachón, Cahuich, Cajum, Calam, Cam, Caamal, Can, Canché, Canul, Cat, Castul, Catzin, Cauich, Cem, Cemé, Cetz, Ciu, Cih, Cima, Cimé, Citam, Cituk, Ciu, Cob, Cobá, Cocom, Cohuo, Cool, Coop, Coot, Cu, Cua, Cuc, Cupul, Cutz, Cuxim, Cuy, Cuytum, Cuyuc, Chab, Chablé, Chac, Chalchí, Chalé, Chan, Chay, Che, Chel, Chi, Chiklim, Chicmul, Chim, Chin, Chiu, Chuc, Chuil, Chuilim, Chuma, Chumba, Chun, Chunab, Dzib, Dzul, Eb, Ek, Euan, Hass, Hau, Hay, Hiiuit, Hoil, Hoy, Hu, Huchim, Huicab, Huitz, Huitzil, Ic, Icte, Ihuitz, Itzá, Itz, Iuit, Ix, Kah, Kam, Kan, Kau, Kaul, Ke, Keb, Kinil, Koh, Koo, Koyoc; Ku, Kuk, Kumul, Kuyoc, Ma, Maas, Mac, Matu, May, Mex, Mis, Moo, Mukul, Matul, Muy, Naal, Nabte, Naah, Naal, Nabte, Nah, Nahuat, Nail, Nic, Noh, Oxte, Oy, Pacab, Pan, Panti, Pat, Peba, Pech, Pool, Poom, Poot, Puc, Quetz, Quetzal, Sima, Sulu, Tacu, Tah, Tamay, Tax, Tec, Tekuch, Tun, Tuyum, Tuyub, Tuz, Tzab, Tzec, Tziu, Tzuc, Tzum, Uc, Ucan, Ub, Uibac, Uitz, Un, Us, Uxul, Xaman, Xec, Xequé, Xicum, Xiu, Xool, Xuluc, Ya, Yah, Yam, Xama, Yc, Yeh, Yupit, Zabal (Quintal 2005, 298).

esto ocurre casualmente se refieren a ellos por su apellido maya, aunque éste sea el segundo. Por ejemplo, a Jaime Gutiérrez May todos sus compañeros y amigos le llaman May.

De septiembre a diciembre de 2007 impartí un curso en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán titulado “El racismo y la discriminación étnica desde la antropología”. Durante el curso muchos de los estudiantes compartieron conmigo experiencias y opiniones sobre el tema. Aquí quiero destacar dos. La primera anécdota me la contó un joven que desde pequeño había estudiado en uno de los colegios arriba mencionados. Uno de sus compañeros en la secundaria tenía un apellido maya: Pech. El joven, a pesar de tener más dinero que muchos de sus compañeros (sus hermanas de prepa tenían coche y su padre era un alto funcionario público), era la burla de muchos, le decían Peto: “oye, Peto ven acá, Peto esto, Peto lo otro”. Peto es el nombre de uno de los municipios del sur del estado en donde más de 80% de la población habla maya. El niño, que no era originario de Peto, se cambió de escuela al terminar la secundaria. La otra anécdota me la contó un estudiante de Tabasco que está casado con una mujer de apellido maya. Cuando se casó, su suegra le dijo que aunque fuera de otro estado lo había aceptado porque tenía un “apellido bueno”: Domínguez. En cambio a su otro yerno no lo aceptaría jamás porque tenía un “apellido feo”: Pech. Su suegra no soportaba la idea que sus nietos tuvieran ese apellido. Con esta última anécdota podemos ver cómo el menosprecio al apellido maya no es exclusivo de las élites.

En Mérida, entre las familias de élite “todo el mundo se conoce”, el no ser “conocido” es una grave desventaja social. Las relaciones entre las familias son tan cercanas que existe la arraigada costumbre de llamar “tíos” y “tías” a los papás de los amigos, a los amigos de los papás e incluso a los suegros. “Mira —me dijo una entrevistada— hacer los árboles genealógicos es el deporte favorito del yucateco”. Otro contó:

Sólo para que te des una idea de cómo somos, cuando llegas por primera vez a casa de un compañero de la escuela, los papás, pero

sobre todo la mamá, trata por todos los medios de encontrar un parentesco o una relación contigo: “¿Quién es tu papá?”, “¿Quién tu mamá?”, “¿A qué se dedica?”, “¡Ah eres de la familia de fulano!” “¡claro yo estudié con la hermanita del cuñado de tu papá!”. Hasta que no encuentran la relación no están felices (Gabriel, 35 años).

El origen, más que el dinero, es algo primordial para la élite. “Tener un buen apellido te abre puertas”, me dijo una entrevistada. Cuando los jóvenes empiezan a enamorarse, las familias presionan para que las relaciones se establezcan entre miembros del grupo, continuando así con la tradición de noviazgos autorizados.

Cuando tuve mi primer novio me acuerdo que me dijeron “a ver ¿qué pata puso ese huevo?”. Así, eso fue lo primero que oí. “¿Cómo se apellida?”. Entonces mi mamá habló con el tío de él, ¡imagínate tenía yo 13 años ó 14! Una súper presión. Se pusieron de acuerdo y hablaron ellos y dijeron que estaba bien que fuéramos novios porque sí se conocían, ya sabían de dónde venía yo, y ya sabía mi familia de dónde venía la de él (Julia, 28 años).

Mauricio (28 años) burlándose de sus propias “tías” me dijo:

Mira, cuando alguien dice me caso, todas las tías le preguntan: “¿con quién te vas a casar? ¿Tiene ropón de bautizo?”... o sea, si le existe su ropón, como si fuera la Infanta. El ropón tiene que ir pasando de generación en generación. Obviamente exagero un poco, pero sí he oído que una amiga le diga a otra: “es fulanita, tiene ropón”. Aquí la gente así es, “que usó el ropón que usó su mamá y no sé que” o “joya recuerdo de familia de la mamá de la abuela”.

Un ropón antiguo conlleva prestigio. Lomnitz y Pérez Lizaur (1993) señalan que cuando se bautiza a un niño perteneciente a dos familias poderosas, la elección del ropón no es asunto menor. La decisión puede ser el resultado de una prueba de fuerza o tradición entre las dos grandes familias. Normalmente el más antiguo es el que se prefiere. “La prenda pasa de madre a hija; en cada familia una hija guarda el ropón y lo va prestando a sus hermanas y primas” (1993, 182).

La mayoría de las mujeres, se casan entre los 21 y los 26 años. El anuncio de boda se hace en el *Diario de Yucatán*, luego se llevan a cabo la despedida de soltera organizada por las amigas de la mamá de la novia. “Ahí te leen la Biblia, todas las señoras dicen sus consejos, lo que les ha funcionado en su matrimonio y vuelve a salir la foto en el *Diario* —me dijo Daniela— pero claro después tus amigas te hacen otras más divertidas”.

Es súper tradición que las amigas de tu mamá te la hagan y piden dinero. Te dan tu sobrecito para que te compres tu *trousseau*, o sea, es toda la lencería y lo que te compras para cuando te vas a casar, lo que vas a llevar a tu luna de miel (Andrea, 26 años).

Estos eventos —como dice Daniela— también son retratados por el *Diario* con enormes pies de foto porque en ellos se tienen que señalar todos los apellidos de las fotografiadas y como la mayoría son señoras casadas, cada una tiene tres apellidos.

Enfermeras y nanas

La enfermera es una empleada temporal, contratada para atender al bebé los primeros meses de vida o incluso hasta el año. Esto —me explicaban las personas que entrevisté— permite que ellas puedan llevar su vida familiar y social sin ningún contratiempo. Contratar enfermera es una costumbre muy arraigada entre las señoras de élite.

¿Qué yucateca no tiene enfermera? Muérete, parece que estás pariendo y atrás de la puerta del quirófano tiene que estar esperándote tu enfermera y no una semana, ni dos, las contratan un año, seis meses la que menos lana tenga (Mercedes, 37 años) [Las cursivas son mías].

Desde el día que te enteras que estás embarazada agarras y empiezas a llamar a todas tus amigas: “¿Cuándo das de alta a tu enfermera? ¿Cuándo sale?”, y así empieza el pepenar por encontrar hasta encontrar una. O sea, acá las mamás [las abuelas de los bebés] no saben

cuidar a un nené porque todas tuvieron enfermeras, ni muertas, nadie puede venir a ayudarte a bañar a tu bebé, ellas se ponen más nerviosas que la parturienta. Y la depresión postparto [me dijo riendo] viene cuando se va la enfermera, aunque el nené tenga ocho meses (Julia, 28 años).

Sólo una entrevistada no quiso tener enfermera cuando nació su hijo, ella estaba terminado la carrera de psicología y consideraba muy importante cuidar a su bebé:

Cuando me embaracé la primera vez, mi suegra lo primero que hizo fue traerme una lista de teléfonos: “ésta es enfermera de fulana de tal y cobra tanto, ésta fue de no sé quién y dicen que es buenisima”. Yo le dije: “tía, yo no voy a tener enfermera, yo lo quiero cuidar”, “¿De verdad? ¡Pero por qué? —Me dijo asustada— ¿Es por el dinero? Yo te la regalo, ¿no te la quiere pagar tu marido? Yo hablo con él”. “No tía, no es por el dinero, yo estoy estudiando y sé que el vínculo del bebé con la mamá es importante”. Me miró fijamente y me dijo: “¿Qué dices? El vínculo lo va a tener, va vivir en tu casa, o sea, ¡Es tu hijo! ¿De qué hablas?”. “Tía es importante darle *chuchú* [pecho en maya], o sea, tenerlo aquí, que duerma contigo”, “¡pero el marido reina! ¿Cómo vas a atender al marido?...” La verdad es que por momentos pensé que me iba a arrepentir (Daniela, 30 años).

Las nanas son personajes clave en la vida de la élite, éstas son generalmente mujeres jóvenes que se dedican a cuidar a los niños. Es frecuente que laboren en las casas por muchos años y en ocasiones toda la vida. Las nanas además de ayudar en algunas de las labores domésticas (al otro personal de apoyo), se encargan de acompañar y cuidar a los niños, por lo que es común encontrarlas en el club, la iglesia, los parques, los futbolitos de Chicxulub, restaurantes y por supuesto en las fiestas infantiles. Muchas familias incluso viajan con ellas a Disney o Miami.

Antes, todas [las señoras] tenían *una mesticita para cada chiquito*. Además acuérdate que el yucateco es muy pachanguero. Mis papás se iban a La Llave todo el sábado. El viernes también salían, y ¿con quién te quedabas todo el día? (Mercedes, 37 años) [Las cursivas son mías].

Hoy las que pueden, tienen una nana por hijo. Si tienes una de lunes a viernes, tienes otra para el fin de semana, porque ¿cómo te vas a quedar sin nana el fin de semana?, eso tampoco es opción (Daniela, 30 años).

La élite —además de la nana— tiene más personal de apoyo en la casa: cocinera, lavandera, chofer, mozo. Si el personal trabaja por largo tiempo en una casa se establecen relaciones cercanas y de mucho cariño.

Don José es el chofer de toda mi vida, trabajó con mi abuelo, mi abuela, se quedó con mi mamá mil años de la vida, hasta que ya no podía trabajar y ya lo jubilaron... Ya se murió. Mi hermana, que es la más pesada del mundo, el día que se murió José por poco se muere, lloró mucho, lo quería mucho. Mi hermana llegaba y le tiraba su sombrero y él estaba pelón “¡ya Doña Leticia —le decía a mi mamá— aquiete a esta chiquita, que me está quitando mi sombrero!” (Julia, 28 años).

Las nanas que se quedaron trabajando en casa por varias generaciones tienen una autoridad “indiscutible”, a ellas les está permitido llamar la atención a los niños y a los demás empleados. Como me dijo Isabel: “cuando yo era chica, en casa de mi *chichí* [abuela] las mestizas eran la autoridad. Bueno a Mary yo le tenía pavor porque ella sí te podía regañotear y ni quien dijera nada”.

Las relaciones con los empleados domésticos pueden ser ambivalentes. Se establecen relaciones de mucho cariño, por la cercanía en la vida cotidiana así como relaciones de subordinación y explotación laboral. Estas últimas, como es lógico, no aparecen en las entrevistas ni en las historias de vida. Una amiga yucateca que sabía que estaba estudiando el racismo y discriminación étnica, una noche en su casa me contó lo siguiente:

Tú sabes que mi familia era de hacendados. Mi abuela era una mujer maravillosa, yo la quise mucho y si hubiera tenido una hija creo que la hubiera llamado como ella. Mi abuela era cariñosa y muy buena pero tenía una forma de ser con la gente de servicio muy particular. Estoy segura que no lo hacía por mala persona, sino por

que creía que así eran las cosas. En las tardes tomábamos chocolate de agua. Rosita, una mestiza pocos años más grande que yo, nos llevaba una charola con la jarra de chocolate y varias tazas. Cuando terminábamos, mi abuela le decía con un tono amable: “Rosita les dejé bastante asiento para que se hagan su chocolate”. Los empleados se hacían el chocolate con lo que dejábamos. ¡¡¡Te imaginas!!! Te estoy hablando de los años setentas. Con el pan era parecido. Mi abuela guardaba el pan en un frasco, ya sabes porque si no se pone *zatz*. Cuando se hacía duro decía: “Rosita, este pan ya está duro, ya no lo vamos a comer, a que lo coman ustedes, ya te lo puedes llevar”. Cuando me acuerdo me da pena, pero te juro que era una buena mujer, sólo que así la educaron, así trataban antes a los empleados.

Después del relato le expliqué, no sé si con mucho éxito, el concepto de *habitus* de Bourdieu. Le dije que todos los seres humanos vamos interiorizando las prácticas del mundo que nos rodea, que nos vamos formando esquemas de clasificación que nos permiten orientar tanto nuestra percepción como nuestras prácticas. Que su abuela había crecido en un medio donde el maya era tratado como un ser inferior. Que los papás de su abuela habían vivido la Guerra de Castas y que ese hecho desde luego había marcado sus percepciones. Después de escucharme me dijo: “Claro, mi papá me contó que cuando él era niño, en su casa se discutía si los indios tenían alma o no”.

El servicio doméstico en Yucatán, como en el resto del país, no es exclusivo de la élite o la clase media alta y alta, gran parte de la amplia clase media contrata a personas que les apoyen en las tareas domésticas. La contratación puede variar desde un día por semana, hasta varios trabajadores todos los días del año.

Lo que me parece importante resaltar aquí es que las nanas y las enfermeras se ocupan de cuidar a los hijos. Esta ayuda que reciben las señoras de élite les permite tener tiempo para mantener y expandir sus redes sociales. Generalmente las mujeres de este sector son consideradas por el resto de la sociedad como sujetos pasivos o casi decorativos, sin embargo ellas son las guardianas del estatus. “El ama de casa es la que teje gran parte de la invisible red de relaciones sociales que sostiene el prestigio de los

distintos miembros de la familia” (Ramírez 1994, 328). Las mujeres se encargan de abrir y cerrar las puertas a otros miembros de la sociedad y construir la identidad que les permite permanecer como élite. Los consumos de estas mujeres, como apuntan Ramírez (1994) y Douglas (2008), pueden crear un capital social, cultural y simbólico para la familia, que puede durar más que el económico, pues busca la reproducción a largo plazo de la descendencia.

Lomnitz y Pérez Lizaur (1993) explican —para el caso de una familia de élite de la ciudad de México— que la organización y asistencia a rituales familiares (desde despedidas de solteras, boda y bautizos, hasta visitas a los enfermos y llamadas de cumpleaños) representan un ocupación muy exigente para las mujeres que quieren preservar el prestigio de su familia nuclear.

Leer el Diario

En todas las entrevistas pregunté sobre las cosas que hacían regularmente, las costumbres y tradiciones que tenían. Todos me contestaron que algo que siempre hacen, y que “todo el mundo hace”, es leer el *Diario de Yucatán*. En las comidas familiares es un tema de plática ineludible. En el *Diario*, como se ha visto a lo largo del capítulo, aparecen narrados y fotografiados muchos de los eventos de la vida de las familias de élite: bodas, *baby showers*, despedidas de soltería, fiestas, debuts y eventos en los clubes sociales, las misiones y “la temporada”. El *Diario* es un medio por el cual la élite, pero no sólo la élite, puede observar y comentar lo más destacado de la “sociedad”, política y economía de la capital yucateca.

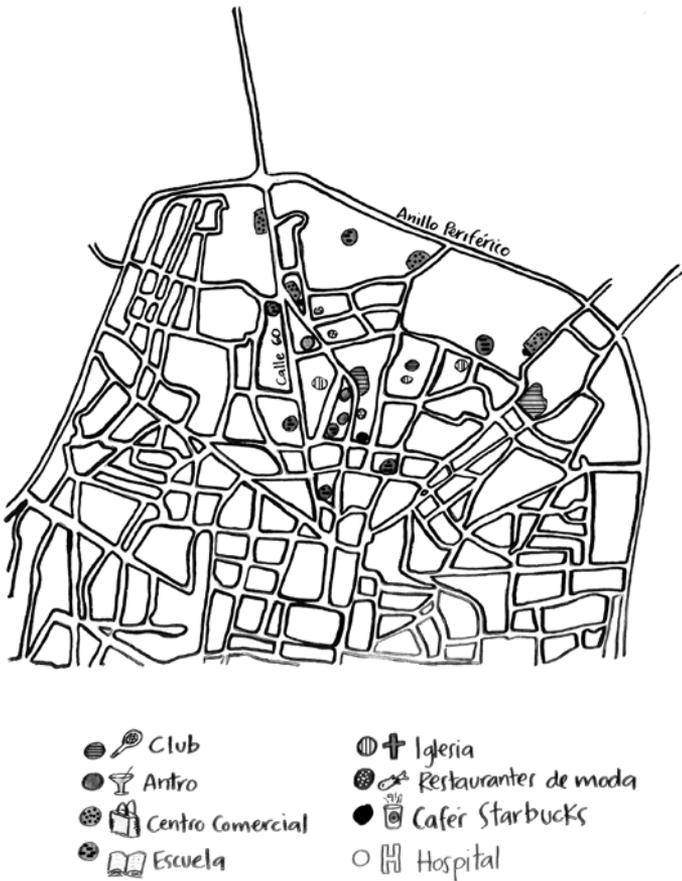
Mi mamá es de leer el *Diario de Yucatán* de pe a pa, hasta los avisos económicos (Julia, 28 años).

Las fotos de lo que sale en el *Diario* son muy importantes. Antes había el fotógrafo parado en el aeropuerto y entonces leías “fulanita llegó de su viaje de Houston, menganita llegó de no sé qué”, o “la boda de 40 años de casado de menganita y de sutana” (Cris-

tina, 46 años).

El *Diario* sigue siendo el periódico *que todos los yucatecos reciben*. El *Por Esto!* es más como *para los del sur*, es más como para el otro grupo, es más amarillista. Si lo leen pero como que el fuerte, el del poder en el norte y todos los de Mérida es el *Diario* (David, 28) [Las curvas son más].

Mapa 6. Clubes, antros, centros comerciales y escuelas. Distrito I



Dibujo: Inés Maldonado.

Como se pudo ver a lo largo de este capítulo, el ser miembro

de la élite y mantenerse en esa posición no es solamente una cuestión de ingresos, sino del tejido correcto de redes sociales y de tener ciertos patrones de consumo. Vivir en el norte de la ciudad (en el Distrito I) es imprescindible, como le dijo una tía a una de mis entrevistadas cuando estaba buscando casa: “hija, recuerda que nunca detrás de las rieles”, haciendo referencia a las vías de tren —que van a Progreso— paralelas a la calle 60 límite del Distrito I con el VII (ver mapa 1). La elección del colegio y las amistades de los hijos son cuidadas, generalmente por las madres, para seguir perpetuando el dominio de la élite tradicional yucateca. Coincido con Ramírez en que los valores que se adquieren en la infancia a través de las tareas de gestión y promoción de la madre, son “similares a los diacríticos de un grupo étnico, que permiten a los miembros de una tribu identificarse entre sí y en oposición a otros” (1994, 338).

CAPÍTULO V

LA DOXA: ESTEREOTIPOS Y PREJUICIOS¹

Como planteé al inicio de este libro, al racismo lo podemos ubicar en distintas dimensiones, una de ellas es la *doxa*, es decir lo expresamos, lo que decimos. Sin embargo, no hay que perder de vista que no decimos lo mismo en todas partes. En todas las relaciones sociales —como lo explica Scott (2004) en su libro *Los dominados y el arte de la resistencia*— hay discursos públicos y discursos ocultos. Por ello es difícil encontrar a alguien que hable sin cuidar sus palabras en determinados contextos. Por ello, estudiar las creencias y opiniones, es decir, los estereotipos y prejuicios, no es algo sencillo cuando lo que se busca es develar el racismo. Técnicas como la fotointerpretación resultan muy útiles para conocer opiniones ya que —como se verá en el primer apartado— las personas al “inventar” un relato sobre un desconocido revelan sus estereotipos más fácilmente. Recordemos que los estereotipos son un conjunto de ideas simplificadoras y generalizadas sobre una cultura o un grupo. Estas ideas pueden ser o no negativas pero el punto importante es que no representan la complejidad de un grupo. Los estereotipos son una estructura de pensamiento que comprenden imágenes, creencias, juicios,

¹ Este capítulo no lo hubiera podido realizar sin la valiosa colaboración de May Wejbe Shanahan y Jimena Rodríguez Pavón, jóvenes egresadas de la licenciatura en Antropología Social de la UADY, quienes me apoyaron durante el trabajo de campo, en las sesiones de fotointerpretación y en la realización de entrevistas colectivas.

símbolos y opiniones. Su fuerza, como señalan Bhabah (2002) y Butler (2008), la da su repetición y se legitima, no a través de una demostración, sino a través de una continua repetición.

En este capítulo analizo las visiones estereotipadas que jóvenes de la élite tradicional meridana tienen sobre los otros. Divido el capítulo en dos grandes partes, la primera versa sobre los estereotipos y prejuicios que los jóvenes que estudian en escuelas de élite tienen de personas con piel blanca, con piel morena y sobre la población “maya” en Yucatán. En la segunda parte del capítulo presento una etnografía de las discotecas donde asisten los jóvenes de élite. Escogí este espacio porque en las discotecas no sólo está permitida la discriminación sino que está bien vista. Convirtiendo este lugar en un espacio privilegiado, donde los discursos discriminatorios casi no se reprimen, lo que permite ver cómo operan —en los discursos ocultos— los estereotipos y prejuicios.

LOS ROSTROS QUE VEMOS: ESTEREOTIPOS Y PREJUICIOS

En México hay formas tácitas de segregar por el color de la piel. Casi todos los que habitamos en este país hemos escuchado decir que alguien “tiene cara de gente decente”. “Casualmente” esa cara corresponde a una persona de tez clara. También es frecuente escuchar que un niño es bonito cuando es rubio, o frases como “aunque es morenito está bonito”, o “este niño ya tiene ganada la mitad de su existencia”, cuando el niño es de piel clara. En éstas y muchas otras expresiones de la vida cotidiana, hay un racismo espontáneo y naturalizado.

En este primer apartado presento algunas representaciones que 214 jóvenes, de entre 17 y 19 años, estudiantes de tercero de preparatoria (de tres de las siete escuelas descritas en el capítulo anterior) tienen sobre personas con distinto color de piel. Como señalé al inicio de este trabajo, la información la obtuve utilizando una técnica de fotointerpretación donde un equipo de jóvenes inventaba una pequeña historia del personaje que aparecía en la fotografía que les entregaba al inicio de la sesión.

La dinámica la llevé a cabo en un salón de clases, invitada por el profesor que impartía la materia de antropología en tercero de preparatoria.² Inicié mi presentación exponiendo las distintas técnicas mediante las cuales los antropólogos obtenemos información para nuestras investigaciones: observación, observación participante, entrevistas, historias de vida y algunas dinámicas grupales. Les dije que trabajarían en equipos de cinco personas y que a cada grupo le iba a repartir una fotografía sobre la cual quería que inventaran los siguientes datos: nombre del retratado, lugar de nacimiento, ocupación, lugar de residencia actual, si viviera en Mérida en qué zona viviría, lugares que frecuenta, cómo se divierte y una breve historia de su vida. Considero que a través de relatos ficticios, de historias inventadas, podemos encontrar también la manera de pensar y de actuar de un determinado grupo.

Mientras los equipos trabajaban, May, Jimena y yo escuchábamos cómo los equipos se iban poniendo de acuerdo. Pasados 20 minutos proyectaba en la pantalla del salón la fotografía y el equipo que tenía esa fotografía exponía su historia. Al terminar, preguntaba si algún otro equipo tenía una historia alternativa. Cuando todos los equipos habían dado sus versiones, volvía a proyectar las fotografías y ahora era yo la que contaba la “verdadera historia” del personaje. Busqué que estas historias fueran reales y que confrontaran sus estereotipos. Sin embargo, después de dos sesiones me di cuenta que necesitaba cambiar la historia de la mujer de tez blanca por una que rompiera los cánones establecidos, como sucedía con el resto de las fotografías. Así, cambié de fotografía 21 por la 22 e inventé una historia sobre alcoholismo.

Representaciones de una tez clara: historias de éxito

Ninguno de los 25 alumnos restantes tuvo otra versión de la historia, sólo agregaron que era muy exitoso en sus trabajos y

² Como apunté en la introducción, los nombres de las escuelas y los estudiantes fueron omitidos.

que tenía muchos proyectos. Cuando les conté que el joven de la fotografía era mecánico y que vivía en Brisas (una colonia del Distrito II) no comentaron nada en voz alta. Algunos se voltearon a ver con cara de sorpresa y otros se rieron de las mujeres a las que les había parecido guapo “¿Qué tal? ¡Mecánico!” —escuché decir—:

Foto 20



José Luis Medina Leal nació en la Ciudad de México y es arquitecto. Tiene 35 años. Actualmente vive en la ciudad de Mérida, le gusta ir a cenar a restaurantes como Friday's, Buenos Aires City, y a Más de 30 [un bar donde se escucha música de décadas anteriores]. Llegó a Mérida cuando tenía 28 años por un proyecto. Es entonces cuando conoce a su actual esposa, dos años más chica que él. Viven en Temozón en una casa relativamente grande [periferia del Distrito I]. Tienen un hijo de dos años. Es un arquitecto exitoso que goza de muchos privilegios como ser socio del Campestre, va al club de golf, etc. Viaja mucho con su familia.

[Foto 20]: Leonardo García Villamil nació en Monterrey, es ingeniero civil, tiene 30 años. Actualmente vive en Veracruz. Le gusta frecuentar cafés y bares. Se divierte saliendo con sus amigos a tomar tranquilo. En Mérida viviría en la colonia Campestre [Distrito I]. Tiene una novia con la cual ya está comprometido desde hace cinco años. Actualmente Leonardo estudia una maestría en administración y sus *hobbies* son leer, jugar cartas y pintar. Tiene un perro grande, un labrador de pelo largo. Tiene un trabajo formal con su abuelo y está planeando crear su propia constructora.

Algunos apuntaron que todavía era muy joven para tener su propia constructora pero que seguramente más adelante la tendría. El equipo que elaboró la historia tardó un poco en ponerse de acuerdo en el nombre que pondrían al joven, unas decían: “De ley tiene un apellido árabe, ¿Abraham podría ser?”, “No, Achach”. Como no llegaron a un acuerdo le pusieron García Villamil. Un integrante del equipo insistía en que podría ser canadiense pero su sugerencia fue totalmente ignorada. Al conocer la ocupación del fotografiado escuché: “no tiene cara de mecánico” y algunas risas.

[Foto 20]: Roberto Sánchez Rodríguez nació en Mérida el 24 de junio de 1975. Estudió algo relacionado con recursos naturales y trabaja en *Green Peace*. Vive en Cholul [Periferia del Distrito I] y viaja mucho al Caribe, sobre todo a Cozumel. Trabaja salvando animales y protegiendo la ecología. Le gusta disfrutar el mar. Frecuenta restaurantes vegetarianos.

En este caso sí hubo otras historia alternativas. “Claro que no, él tiene cara de arquitecto”. otro dijo “no, qué tal que es escritor” y otro estudiante más dijo: “a mí se me hace que es actor y que está de vacaciones en la playa”. El grupo que apoyaba la historia defendió su relato diciendo que además daba pláticas de ecología en diferentes colegios de Mérida. Cuando les conté la ocupación del joven de la foto, todo el salón sonrió.

Foto 21



Nació en Alemania, estudió mercadotecnia o algo de diseño. Actualmente vive en un lugar cercano a la playa. Le gusta ir a lugares familiares, restaurantes, acampar en el bosque y en la playa. De manera personal se divierte saliendo con sus amigos, le gusta jugar con sus hijas —que son las de la foto— y comer en familia. Si viviera en Mérida viviría en La Ceiba [Periferia del Distrito I]. Es una persona muy unida a su familia, no ha tenido problemas financieros, pero es de las personas que ocultan sus problemas para no verse mal ante la sociedad.

Un estudiante dijo que todas ellas habían nacido en Mérida en el norte de la ciudad y que pertenecían a una de esas familias poderosas, que las hijas estudiaban en el Godwin y van a Chicxulub durante “la temporada”. Una estudiante más dijo: “son las típicas hermanas norteamericanas y están en Miami de vacaciones. Les encanta salir a divertirse”. Les dije que las tres mujeres de la fotografía eran mexicanas, que las mayores habían nacido en la Ciudad de México y la más pequeña en Yucatán. Que viven en el centro de Mérida. El personaje principal es pintora y la señora de *short* blanco su amiga de infancia. Todos se mostraron complacidos con la historia. Sólo escuché: “qué raro que no vivan en La Ceiba”.

[Foto 21]: Se llama Sarah, nació en Canadá, se fue a vivir a Mérida cuando tenía siete años y tiene dos hermanas, es estudiante. Actualmente vive en Altabrisa [Distrito I] y frecuenta Plaza Altabrisa y el gimnasio. Se divierte en la playa y saliendo con sus amigos.

No hubo comentarios, ni cuando el equipo contó la historia, ni cuando yo conté la mía. Este salón participó poco. Después supe que al terminar la clase de antropología tenían un examen de matemáticas, lo que de alguna manera me hizo sentir mejor ante su poca participación.

[Foto 21]: Se llama Isabella Bellini y nació en Italia. Es maestra de artes y actualmente vive en Barcelona. Frecuenta las playas y eventos culturales. Se divierte pasando tiempo con sus hijas y yendo a cafés. Si viviera en Mérida viviría en La Ceiba [Periferia del Distrito

I]. Nació en Italia y vivió en Francia un tiempo con sus papás, tuvo una infancia feliz. Tiene una hermana con la que se lleva muchísimo. Estudió en algún Instituto de Artes Superiores y al terminar se casó. Tuvo 2 hijas a las que ama. Disfruta irse de vacaciones con su familia. Actualmente reside en Barcelona y tiene una galería.

Después de esta historia hubo varios comentarios. Una estudiante dijo: “sólo una de ellas es su hija, la otra es una señora”. Un miembro del equipo que escribió el relato le contestó: “¡ay! claro que no, está con sus hijas”. “Claro que no —insistió la primera— ¿cómo crees que una niña se va a poner un *short* tan largo? Obvio que la del *short* blanco es otra señora”. Después de esa argumentación todo el salón opinó que efectivamente eran dos señoras y una niña. En ese momento un estudiante dijo: “claro, además está tomando su cerveza, ahí tienen la botella de Corona”. “No güey, es una Sol” —le dijeron a coro. Yo conté el relato y todos asintieron con la cabeza, nadie más intervino.

Después de dos sesiones de trabajo —como señalé anteriormente— decidí cambiar la fotografía de la mujer de tez clara e inventar su historia de vida. Esto permitió —como se verá enseguida— que los jóvenes reaccionaran de forma empática y que sus relatos sobre personas morenas y mayas contrastaran aún más.

Foto 22



María Escalante nació en Sevilla, España. Es ama de casa y maestra. Le gusta frecuentar la playa, restaurantes, parques, plazas, centros comerciales. Se divierte en familia en reuniones y comidas. Si

viviera en Mérida lo haría en la colonia México Norte [Distrito I]. Se casó a los 28 años con el amor de su vida. Su pasión es leer y costurar. Después de muchos años tuvo a su hija Priscila ya que tenía problemas de fertilidad. Desde hace tres años que es viuda, su esposo falleció de cáncer de esófago. Está muy dedicada a su familia.

Todo el grupo estuvo de acuerdo con la historia. Les pregunté maestra de qué era y una joven me contestó que de “Educación de la fe o algo así”. Otra joven dijo: “es muy trabajadora, le encanta el arte mexicano y no es viuda”. Yo pregunté que porqué creían que era viuda, un integrante del equipo me contestó: “Porque no tiene anillo de casada”. “Bueno —dijo un estudiante— a lo mejor se lo quitó”. Eso desató una discusión: “no, ninguna mamá se quita su anillo de casada”. “Mi mamá nunca se lo quita”. “Es viuda porque tiene cara de tristeza” —dijo una estudiante terminando la discusión.

Les conté que esta mujer se había divorciado hace poco, que había tenido fuertes problemas con el alcohol por lo que sus hijos vivían con el papá y que en esa fotografía estaba con su hija después de su rehabilitación. Cuando terminé la historia una estudiante dijo: “*uay*, es la que menos parece” y siguieron comentarios como “pobre, ha de ser horrible vivir sin tus hijos”. “Pobrecita, qué feo”. Los estudiantes se mostraron conmovidos con la historia y me empezaron a preguntar: “oye pero ¿ya no bebe?”, “¿cuánto tiempo bebió?”, “¿qué edad tenían sus hijos?”, “¿por qué bebía, qué le pasó?”, “seguro algo grave”, “yo tenía razón, tiene cara triste”.

[Foto 22]: Patricia Gómez Mier nació en el D.F. Tiene una tienda de antigüedades. Actualmente vive en Mérida, en La Ceiba [periferia del Distrito I]. En las tardes va al parque con su hija y al cine. Le gusta ir a Progreso a pintar el mar. Ella se casó con su esposo en México D.F. Él perdió su trabajo y tuvieron problemas financieros. Se pasaron a vivir a Mérida donde abrieron una tienda pequeña y casera de antigüedades. Ahora les va bien.

El grupo estuvo de acuerdo con la historia. Cuando un joven escuchó La Ceiba dijo: “de ley, ahí viven muchos extranjeros”.

Una estudiante sólo agregó que tenían dos hijos más y que en la foto sólo aparecía la más chiquita. Cuando oyeron mi historia, se mostraron sorprendidos y dijeron cosas como: “qué feo, no tiene cara de alcohólica”. “Pobres niños, y pobre de ella también, seguro sufre mucho”.

[Foto 22]: Luz Martínez González nació en Puebla. Estudió administración y trabaja en relaciones públicas de una empresa. Actualmente vive en Mérida, en Montecristo [Distrito I]. Los lugares que frecuenta son las fiestas de su hija, el trabajo, el súper y va al cine con su esposo y sus hijas. Se divierte leyendo muchos libros. Luz se casó con un yucateco y se vino a vivir aquí, tiene tres hijas y en sus ratos libres le gusta estar con su familia, es una persona muy aliviada, conservadora, con gran humor.

Con excepción de una joven que opinó que la señora “era defensora de las ballenas, o de algo así” y que “vive en los Cabos”, todo el salón estuvo de acuerdo en la historia. Al terminar mi relato, el grupo se mostró sorprendido por la historia y se escucharon algunos “pobre señora”. Después algunos me preguntaron “Oye, de verdad que no parece”. “Ay pobre, debe sufrir mucho”. “De todas las historias que nos has contado esta es la que menos me hubiera podido imaginar”.

Como lo muestran las historias, la tez clara está ligada a educación universitaria, a matrimonio e hijos, a una vida cómoda y sin preocupaciones económicas. El gusto por el arte y la lectura fueron representaciones recurrentes. Todos los fotografiados vivirían en el norte de la ciudad, en el Distrito I, donde habita la clase media alta y alta. La muerte de un esposo (en dos de los relatos) está compensada con seguridad económica y respaldo familiar. El relato que inventé sobre la mujer que salió de rehabilitación [foto 22] les fue sorprendió, a pesar de que el alcoholismo es una realidad en todas las clases sociales. Los jóvenes mostraron una gran compasión, cuestión que no se repitió con los relatos trágicos que ellos mismos inventaron, donde también el alcoholismo estaba presente pero los protagonistas no tenían una tez clara. En todos los salones donde presenté esa fotografía

escuché: “de todas las historias esta es la que menos parece”. Como señalé en el primer capítulo, cuando un estereotipo es confrontado es frecuente escuchar “pues no parece”, antes que cambiar la idea establecida. De esta forma el relato de la mujer blanca alcohólica se convierte en la excepción que confirma la regla.

Representaciones de una tez morena: “típico que lo ves y agarras a tu hija”

Foto 23



Eusebio Pérez Coronado nació en Chiapas. Fue el octavo de nueve hijos. Durante la mayor parte de su vida Eusebio se dedicó a trabajar la milpa. Pero hace no mucho su esposa falleció a causa de un dengue hemorrágico.³ Fue entonces cuando decide viajar a México D.F. en busca de nuevas oportunidades. Hoy en día reside en la Ciudad de México, vive en un pequeño cuarto que renta en una colonia pobre. Para pagar la renta vende productos en la calle, pero está desesperado por conseguir un empleo. Eusebio se divierte yendo a cantinas en el centro de la Ciudad de México y al metro. Le gusta observar partidos callejeros. Si viviera en Mérida lo haría en la colonia Montes de Amé [Distrito I].

³ El dengue hemorrágico es curable si se tiene acceso a servicios médicos oportunos, los fallecimientos se presentan más frecuentemente entre la población de escasos recursos económicos.

Cuando el resto de los estudiantes escucharon que vivía en Montes de Amé, soltaron la carcajada y uno dijo: “¿cómo creen que va a vivir en Montes de Amé?” Un integrante del equipo le contestó: “Oye pues claro que sí, ahí no sólo hay casas buenas, *igual hay gente*”.⁴ Una joven dijo que el señor era bolero y vendedor de esquites, a lo que una de sus compañeras contestó enfática: “claro que no, ese señor es un vago, vele la cara”. La joven sentada a su lado dijo: “no, más bien tiene cara de hacer algún trabajo agrícola”. “No —le dijo viéndola a los ojos— ese señor es un pepenador de basura”. Un joven más intervino en la discusión: “es un señor raro, se ve que fuma mucho y no creo que sea pobre yo creo que se dedica a las matemáticas, a la literatura o a la pintura”. “Pues si se dedica a la literatura seguro que nunca ha logrado publicar algo por eso su cara de frustración”, le contestó uno de sus compañeros de equipo. Cuando le pregunté al joven que le había asignado una actividad intelectual, qué era lo que le hacía pensar eso, me contestó: “parece que piensa mucho y se juega el pelo, también por la barba, la tiene bien recortada, además su ropa está limpia”. Cuando les conté que esa era una fotografía de un famoso pintor oaxaqueño, que en ese momento tenía una exposición en el Museo Macari, este joven sonrió con cara de “lo sabía”.

[Foto 23]: Hermenegildo Dzul, nació en Palenque, Chiapas. Se dedica a vender artesanías. Su familia era originalmente pobre que salió adelante gracias a las tiendas de conveniencia. Se casó una vez pero no tuvo hijos, su esposa se murió y ahora le encanta investigar y leer libros sobre las ruinas. Frecuenta el teatro, la sinfónica y el centro histórico. Actualmente vive en el centro histórico de Mérida. Se divierte platicando y contando historias a la gente y leyendo libros. Es una persona muy culta.

Yo pregunté al resto del grupo si pensaban que eran una persona culta: “Noo —dijeron muchos a coro—. Claro que no, ese señor es pescador”. “No, es jardinero”. “No, vende artesanías”.

⁴ A lo largo de las entrevistas que sostuve con jóvenes de la élite tradicional pude notar que en distintas ocasiones se refieren a los otros como “gente”.

“Es el típico señor que te encuentras en las ruinas y te platica todo”. “Si, típico que lo ves y agarras a tu hija, pero después te das cuenta que es muy amable y muy culto”. “Si claro, si lo ves en la calle te asustas pero es el físico, si lo llegas a conocer yo creo que te sorprendería”. Una de las estudiantes dijo que tenía cara de antropólogo, pero otra le contestó “No, seguro no sabe ni qué es la antropología”. “Es un pintor ¿No es Toledo?” dijo un joven tímidamente. “Parece loco” gritó una de sus compañeras. “Da miedo”. Cuando supieron que era un pintor oaxaqueño, sólo escuché: “chinchas, qué pena, yo le dije jardinero”, y el joven que lo había reconocido sonrió muy discretamente.

[Foto 23]: Se llama Tiresias Cauich nació en Motul. Empezó la primaria pero no terminó porque tuvo que trabajar como ayudante de albañil. Su padre era alcohólico y abusaba de él, su madre era negligente. Tenía muchos hermanos y el dinero se iba en el alcohol del padre. Tuvo problemas con el alcohol pero ya los superó, come tortillas con Coca Cola. Le va al América y su sueño es ver un partido en el Estadio Azteca [Risas del salón]. Se enamoró de una mestiza en el Mercado Lucas de Gálvez pero lo engañó con otra mujer [más risas]. Actualmente es vendedor ambulante y vive en la colonia Emiliano Zapata Sur II [Distrito V] en una casa de láminas con su perro que se llama Michelin. No tiene esposa. Frecuenta la Plaza Grande [Centro de Mérida], Santa Lucía, Gran Chapur Centro. Va a divertirse a las cantinas.

Un joven levantando su vista del libro de matemáticas dijo: “ese señor viene de una familia adinerada, decidió estudiar filosofía y letras para ser escritor. Escribió un buen libro, ganó mucho dinero, se volvió alcohólico, perdió su familia, perdió su casa, perdió todo y ahora canta poemas en el malecón de Progreso por unos centavos”. Todos en el salón se rieron y un joven le gritó: “Si no es Changoleón, güey”. Al saber que era un famoso pintor no hubo comentarios, sólo escuché “chale, yo pensé que era un pepenador”.

La foto 23 arriba analizada resulta particularmente interesante porque sus representaciones son ambivalentes, los jóvenes

la interpretaron de formas distintas. Por un lado veían a un hombre pobre que consumía alcohol y por otro a un intelectual. Pепенador de basura fue una representación recurrente al igual que la de un hombre dedicado a la academia. Los elementos utilizados por algunos para diferenciar la pobreza de la vida de un intelectual fueron: la ropa (lino blanco), la limpieza de la camisa y la barba recortada, así como “una mirada inteligente”. Enseguida presento tres representaciones de otra fotografía del mismo pintor.

Foto 24



Juan Arcángel Cauich Pérez, nació en Chiapas y se dedica a limpiar carros. De pequeño quería estudiar la primaria, pero como su padre dejó el trabajo en el campo para tomar bebidas, él y sus hermanos tuvieron que trabajar lavando cristales de coches. De joven se muda a la capital de México en busca de mejor vida pero por falta de estudios termina en la calle como lavacoches. Actualmente vive en el D.F. Le gusta frecuentar Coyoacán⁵ y el centro de la ciudad. Se divierte hablando con sus amigos del alto, bebiendo y “chiflándole” a mujeres. Si viviera en Mérida, viviría en la Bojórquez [Distrito VI].

“Le gusta ir al parque a darle de comer a las palomas”. “Es el Changoleón que sale con Facundo”. “Si, es igualito al Changoleón” [muchas risas]. Nadie tuvo otra historia. Al saber que se trataba de un famoso pintor, todos en el salón dejaron de reír.

⁵ Este relato no habla de Changoleón pero hace referencia a que le gusta pasear por Coyoacán, como lo hace Changoleón en muchos videos subidos a You Tube.

Escuché a alguien decir “glup”, y otro “sí, a mí se me hacía parecido al de la otra fotografía”.

[Foto 24]: Agustín Pat, alias el Changoleón nació en Samahil. No estudió nada por falta de oportunidades y como no encontraba trabajo se vino a Mérida a buscar trabajo. Sólo encontró de albañil. Acá se casó y tuvo cinco hijos, todos están graduados de bachillerato. Se divierte en los bares, frecuenta la cantina y vive con su familia en Chuminópolis [Distrito III].

“¿En Chuminópolis? ¿Qué es eso?” “Es una colonia del sur”. “Ese señor no es de acá seguro es chiapaneco”. “No, es de Belice”. “No, los de Belice son todos negritos”. “Es de Chiapas o de Oaxaca”. Yo les dije: “es de Oaxaca, y es un pintor muy importante”. Nuevamente se hizo silencio en el salón.

[Foto 24]: José Uc nació en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, huérfano de padre, vivió en una casita de láminas de cartón y empezó a trabajar para ayudar a su madre hasta que ésta se murió cuando él tenía 19 años. Se casó a los 20 con su prima de 16 años y tuvo siete hijos. Se dedica a cultivar maíz. Sólo frecuenta el campo donde siembra y se divierte tomando y cuidando a sus nietos. Si viviera en Mérida viviría en la colonia Emiliano Zapata Sur [Distrito V].

Algunos estudiantes cayeron en cuenta que era la misma persona de la foto 23 y comenzó la discusión. “Claro que no es el mismo”. “Este parece pescador, no campesino”. “El otro tenía cara de pepenador”. Yo les pregunté que cuál era la diferencia entre ellos: “éste se ve más buena gente”. “Al otro no te lo quieres encontrar en la noche”. “Pues yo digo que es el mismo”. “No” dijeron varios al mismo tiempo.

Al haber tantas referencias a Changoleón en los relatos —cuatro de siete salones— decidí buscarlo en internet. Changoleón era un indigente, antes profesor de psicología de la UNAM, que vivía en las calles de la Ciudad de México. Facundo, un conductor de televisión lo popularizó al entrevistarle totalmente alcoholizado

en diversas ocasiones para sus programas *Toma Libre* e *Incógnito*. Su historia era muy parecida al relato que hizo uno de los salones donde dicen que era un excelente catedrático pero que “perdió su empleo a causa de su alcoholismo”. Con este ejemplo vemos cómo es más fácil encasillar a las personas en los modelos conocidos y también, cómo la televisión influye en las representaciones que nos formamos de nuestro entorno.

Otro punto interesante fueron las representaciones que hicieron los jóvenes acerca de la condición socioeconómica, lugar de nacimiento y apellidos del personaje fotografiado. En 10 de los 11 relatos la persona era pobre. El único que no lo era, provenía de República Dominicana. En seis ocasiones le adjudicaron apellidos mayas, a pesar de que sólo dos ubicaron a Yucatán como su lugar de nacimiento, lo que evidencia la relación que establecen entre pobreza y apellido maya. Por último, el lugar de residencia también coincidió con el imaginario urbano visto en el capítulo anterior, donde el sur representa pobreza y alcoholismo.

*Representaciones de los “mayas”:
entre la bondad y la violencia*

Foto 25



Candelaria Cetz Uc nació en Motul donde radica hasta la fecha. Tiene 65 años, 12 hijos y muchos nietos. Su marido es alcohólico, dos hijos trabajan en Mérida y los otros hijos son vándalos, drogadictos e inútiles. Ella es ama de casa, se levanta temprano, va al mercado, cocina, cuida a sus nietos, lee *De Peso*, ve novelas de Televisa toda la tarde y chismea con las vecinas. Duerme temprano para levantarse temprano. Frecuenta la plaza principal de Motul, el mercado, la panadería y la tortillería. Si viviera en Mérida lo haría en la colonia Mercedes Barrera [Distrito V].

Aunque nadie dio una historia alternativa sí hubo comentarios. Alguien dijo: “no tiene 12 hijos, tal vez unos seis”. Otro estudiante gritó: “¡no! lo del número de hijos está bien. Lo que yo cambiaría es que sus hijos no son malos”. “Donde yo hago mi apostolado hay una señora que tiene ¡19 hijos!, aunque ya se le murieron tres”. “Yo creo que ella no lee *De Peso*, porque no sabe leer”. Varios recalcaron que la señora hablaba maya y que era muy católica. En este grupo había una joven que nos dijo que era de Motul, sus compañeras le preguntaban constantemente qué escribir, como si ella tuviera más autoridad para relatar la historia. Les conté que la señora vivía con su hijo, nuera y dos nietos en Pensiones [Distrito VII]. El hijo era ingeniero y trabajaba en la Comisión Federal de Electricidad. La historia no pareció sorprenderles.

[Foto 25]: Guadalupe Puc Tec nació el 12 de agosto de 1955 en Sahé, Mérida, Yucatán. Vive con su esposo Don Juan José Cantú Puc, tiene cinco hijos los cuales dejaron el pueblo de Sahé para irse a trabajar a la ciudad. Doña Guadalupe se encarga del ganado que hay en su casa. Su esposo se encarga de vender lo producido en su ganado. Toda su vida ha vivido en Sahé, sólo llegó a cursar 5° de primaria. Frecuenta el mercado de San Benito [en el centro de Mérida], la vaquería y la iglesia. Le gusta asistir a las vaquerías, el parque, las ferias y ve telenovelas. Si viviera en Mérida viviría en Chuburná [Distrito VII].

Cuando la fotografía de la señora apareció en la pantalla del salón todos los estudiantes dijeron a coro, con un tono de ternura, “aaaaaay”. Después escucharon con atención el relato de sus compañeras. Una estudiante dijo que ella contaría otra historia, que Guadalupe tenía cara de soltera. “Tiene cara de que se dedica al servicio... doméstico”. “Sí a mí igual me parece. Ha de ser una “muchacha” que lleva 20 años trabajando en una casa... es una nana”. “No, yo le veo cara de lavandera, seguro trabaja por días”. Por último una estudiante dijo: “yo siento que se llama Rita y siento que la familia con la que está [trabaja] la quiere un chorro, es muy respetada, es re buena gente, quiere mucho a sus

entendados [niños a los que cuida], los abraza. Es súper devota y católica”. Después de escuchar mi relato no hubo comentarios, les pareció una historia posible.

[Foto 25]: Casilda Canul Pech nació y sigue viviendo en Tixcuytún. Estudió primero y segundo de primaria pero se tuvo que salir para trabajar. Al principio vendía el periódico y después creció, se embarazó a los 16 años y desde entonces trabaja como lavandera y planchadora de ropa ajena. Frecuenta el mercado, el camión, el centro, la casa de su patrón, su casa. Se divierte viendo novelas y en las fiestas de su pueblo. Si viviera en Mérida viviría en Vergel [Distrito IV].

“¡Aaaay! [con ternura] sí, falta decir que es una persona muy buena”. “Yo le veo cara de Conchita, Conchita Pech Canul y como está viejita yo creo que no estudió ni la primaria”. “Habla maya, no español”. “Sí, seguro habla maya, y borda hipiles y tiene muuuchos nietos”. “Sí, también teje hamacas”. Todos estuvieron de acuerdo con la historia y nadie comentó nada después de oír mi relato, no hubo comentarios, ni sorpresa, era como si les contara algo que ya sabían.

En los relatos anteriores, la mujer siempre tuvo apellidos mayas: Cetz, Uc, Puc Tec, Canul, Pech y Chim. Si viviera en Mérida lo haría en el sur de la ciudad o en Chuburná, una antigua comisaría ejidal de Mérida ubicada en el Distrito VII. En cinco de siete historias se dedicó o dedicaba al servicio doméstico. En los dos relatos donde no la representaron como empleada doméstica, otros jóvenes lo propusieron como historia alternativa, de forma que siempre la ligaron con esta actividad laboral. Se reiteró que hablaba la lengua maya, que urdía hamacas, que bordaba hipiles y que tenía muchos hijos. En el mismo número de ocasiones la ubicaron como una “buena mujer” y como una mujer que se desenvolvía en un ambiente violento (alcoholismo, vandalismo, machismo).

La señora se llama Mercedes y el joven se llama Ismael Uc Cocom. Él nació en Umán, Yucatán. Creció con sus abuelos, sus padres y sus hermanos. Empezó sus estudios pero no pudo terminarlos por

cuestiones económicas. Como era el mayor de sus hermanos tuvo que dejar la escuela para trabajar y poder ayudar a su familia. Su ocupación es ser jardinero en distintos lugares. Actualmente vive en Umán con su familia. Frecuenta los bailes de pueblo, las fiestas locales y familiares. Cuando viene a Mérida le gusta frecuentar la Plaza Grande [el centro de Mérida] y la Macro Plaza. En Mérida viviría en el sur, en la colonia Mulsay [Distrito VI].

Foto 26



Cuando el equipo se estaba poniendo de acuerdo en los apellidos escuché la siguiente discusión: “ponle Pech Cocom”. “No, ponle uno bueno y uno malo”. “¡No, uno bueno no!” “No, ponle Pech Pech”. “No, ¿cómo iguales? Ponle Pech González”. “No, ¿qué te pasa? yo tengo una amiga que es González, y es un apellido bien”. “Bueno ya, le voy a poner Uc Cocom y ya”. El relato fue bien recibido, sin embargo algunos estudiantes agregaron: “no tiene cara de jardinero, más bien trabajaría en una tienda”. “Sí, en una tienda de abarrotes”. “Y típico que embarazó a la novia”. “Se junta a tomar con sus cuates en el parque del pueblo”. Otro joven dijo “Yo creo que ese chavo estudia en el Tecnológico y que se ha superado mucho porque venía de una hacienda”. “Si —dijo su compañera de banca— pero tuvo una infancia muy triste”. “¿Por qué? —pregunté yo— Pues porque su papá era alcohólico y le pegaba mucho”. Les dije que el joven era estudiante de la

Facultad de Antropología de la UADY, y que ese año había ganado una beca para estudiar un curso de etnomatemáticas en Buenos Aires y que además el semestre pasado había sido el mejor promedio de su generación. La señora es su abuela. Después de escucharme alguien preguntó: “¿qué es etnomatemáticas?”, y otros opinaron que era “padrísimo” que la UADY becara para estudiar en el extranjero.

[Foto 26]: Se llaman Gerardo Puc Pech y Rosa Pech Camal. Nacieron en Oxcutzcab pero viven en Mérida. Ella es ama de casa y él es albañil. Viven en Vergel III [Distrito IV]. Frecuentan Plaza Sendero. Gerardo frecuenta Safari 2000 [prostíbulo ubicado en la periferia del Distrito IV]. Se van a divertir próximamente en Animaya [parque recreativo en construcción], en vez de ir al Centenario [Zoológico de la ciudad de Mérida]. El abuelo, esposo de Rosa, es medio alcohólico y vende kibis en el Kukulcán [estadio de beisbol], pero también es herrero. Rosa es ama de casa pero antes arreglaba casas y cuidaba niños. Los hijos de Rosa desempeñan algún oficio. Gerardo no sabe inglés, habla maya, trabaja como albañil y quiere ser mecánico.

Mientras un joven leía el relato, sus compañeros reían. Al ver la foto en la pantalla comentaron que el chavo tenía cara de Edwin o Didier. Aunque no hubo comentarios a mi relato, al terminar la dinámica se acercaron dos estudiantes para preguntarnos sobre la Facultad y las becas que ofrece la UADY.

[Foto 26]: Jorge Doroteo, “Toto” Tun Euan. Nació pobre, en Bucutz Yucatán, luchando contra los sistemas cerrados de un mundo globalizado. Sus padres mueren en el monte a manos de nativos furiosos. Estudió mucho en su prepa, es una persona lista e inteligente. Es ingeniero en sistemas computacionales. Se divierte jugando videojuegos, computadora, colecciona cartas y lee Naruto [comic japonés]. Frecuenta cibercafés, sale poco de su cuarto. Actualmente vive en Campeche, Campeche. Si viviera en Mérida viviría en Brisas [Distrito II]. Disfruta viendo la lluvia caer con un trago en la mano. Tiene costumbres de su pueblo y es arraigado a su cultura. Es un poco pervertido.

Todos en el salón se rieron con la historia, no hubo comentarios adicionales, ni a este relato ni al mío.

En los siete relatos, los dos personaje siempre tuvieron apellidos mayas: Uc, Cocom, Poot, Balam, Puc, Chan, Camal, Pech, Tun y Euan. En cinco de los relatos dijeron que vivirían en el sur de Mérida y en dos, en colonias del poniente de la ciudad. La mayoría de los relatos ubicaron a los personajes como provenientes de alguna localidad del interior del estado. En dos ocasiones dijeron que el joven de la foto era ingeniero, pero sus historias tenían una buena parte de violencia o pobreza. Las otras ocupaciones que le fueron asignadas eran poco calificadas. Cuando la abuela era incluida en el relato siempre trabajaba en el servicio doméstico. En el caso de esta fotografía —como en las tres anteriores— el alcohol fue un elemento recurrente.

Haciendo un análisis tanto a los relatos como a las historias alternas que brindaron los estudiantes de preparatoria de las últimas fotografías (foto 25 y 26) llama la atención que, aunque el servicio doméstico no fue la única representación, ésta fue recurrente. En el caso de los personajes “mayas” es importante destacar que los jóvenes de élite visualizaron con ellos una relación de servicio, donde los ubicaban como empleados. En el caso de las mujeres también hay una representación ambivalente. Por un lado las representan como buenas mujeres, cariñosas, preocupadas por los niños que cuidan, pero por otro lado las ubican en un ambiente de alcoholismo, la violencia y número excesivo de hijos, recordando los los viejos estereotipos del siglo XIX presentados en el tercer capítulo.

Es importante destacar que el ascenso social es algo que, si bien se ve con naturalidad, como algo que no sorprende, éste tampoco se espera. Los comentarios alrededor de las personas que logran un ascenso van generalmente acompañados de “es muy estudioso”, “le echa muchas ganas” dejando de lado que hay una cuestión estructural que involucra relaciones de poder donde las posibilidades de ascenso no son tan fáciles como ellos las presentan. Las respuestas de estos jóvenes dejan ver la estructura social yucateca, lo que ellos ven como natural, como nor-

mal, donde la categorización social está muy ligada a la apariencia física.

Después de escuchar los relatos de los distintos personajes la dinámica concluía con una breve explicación de cómo a través de sus historias quedaban de manifiesto sus ideas sobre la vida de otras personas. Les explicaba que ésta era una de las formas en las que los científicos sociales podíamos recopilar información para nuestras investigaciones y que, como seguramente se habían podido dar cuenta, lo que yo quería era conocer los estereotipos y prejuicios que tenían sobre personas con distinto color de piel. En el poco tiempo que me quedaba de clase, les hice ver que ellos habían asociado la tez clara al éxito y al bienestar económico, la tez morena y a la población maya con pobreza, alcoholismo y empleos poco remunerados. Que se preocuparon y compadecieron de la mujer de tez clara que tenía problemas de alcoholismo, sin embargo, en las historias que inventaron sobre los morenos y la población maya el alcoholismo aparecía como algo natural, y por el cual no sintieron ninguna compasión ni preocupación.

Dos semanas después de que realicé la fotointerpretación la maestra de antropología de una de las escuelas me dijo que sus estudiantes se habían quedado muy impresionados con la dinámica y que las siguientes clases siguieron hablando del tema. Una de las estudiantes le dijo que ella nunca pensó que fuera racista, que esos no eran los valores que le habían inculcado en su casa, ni en la escuela, que todos los años se iba de misiones y que siempre había pensado que era una buena persona, pero que después de lo que había dicho se dio cuenta que no era así. A ella ya no le puede explicar que era una cuestión de *habitus* y que además me daba mucho gusto su reflexión.

Los estereotipos que mostraron estos jóvenes, a través de la fotointerpretación, son un racismo simbólico ya que como señalaba Wiewiorka (1992) guarda cierto contacto con la realidad, sus relatos están basados en realidades concretas observables pero adaptados a una ideología de élite. Así, las historias de los personajes con tez blanca fueron de éxito económico y familiar

y los de tez morena estuvieron marcados por la pobreza y el alcoholismo, y los elementos externos como la ropa y el corte de pelo fueron cruciales para poder ubicar al personaje en otra clase social, evidenciando cómo, además de la piel, se utilizan otros indicadores para definir la clase social de una persona.

En países como el nuestro, donde la piel morena está presente en todos los sectores sociales, sus miembros tienen que aprender a distinguir más elementos que les permitan ubicar a las personas dentro de los distintos estratos sociales. Como veremos en la segunda parte de este capítulo el saber leer el físico, la vestimenta y los movimientos corporales son indispensables para poder acceder a ciertos espacios. A continuación presento una breve etnografía de las discotecas donde acuden estos jóvenes de la élite meridana porque quiero mostrar cómo sus estereotipos y prejuicios entran en acción en espacios donde no sólo está permitido discriminar sino que en el acto mismo de la discriminación radica la pertenencia a un grupo. Parte de este material lo publiqué en la revista *Alteridades* en un artículo titulado “La Ciudad Blanca de noche: las discotecas como espacios de segregación” (2015).

LA CIUDAD BLANCA DE NOCHE: UNA ETNOGRAFÍA DE LOS ANTROS

Las discotecas —como he señalado anteriormente— son lugares donde la discriminación y la segregación se convierten en algo cotidiano, rutinario y aprobado. Sin embargo, el punto que quiero mostrar aquí es cómo esta discriminación no es únicamente por cuestiones económicas, es decir, no es sólo un asunto de pertenencia a una clase social, sino que tiene que ver con rasgos físicos, con el fenotipo de los jóvenes y con prácticas culturales tales como sus formas de recreación, de socializar y de vestir.

En Mérida existen muchos centros nocturnos donde los jóvenes⁶ pueden asistir a divertirse en la noche, no obstante en el 2009, los jóvenes de clase media alta y alta solían reducir sus

⁶ Las edades de los asistentes oscila entre los 16 y los 23 años en el caso de las mujeres, y entre los 18 y los 26 años en el caso de los hombres.

opciones a tres discotecas: Vodka, Sfera y El Limbo. Todas ellas ubicadas sobre la misma avenida en el norte de la ciudad (ver mapa 2). Para hacer esta investigación decidí acudir —acompañada de dos jóvenes antropólogos—⁷ varios fines de semana a las tres discotecas y observar las estrategias que ponían en marcha tanto los jóvenes para entrar a estos antros, como los dueños de éstos para regular la entrada. Realicé también 25 entrevistas semidirigidas, en cafeterías de moda, a jóvenes que frecuentaban habitualmente estas discotecas, teniendo especial cuidado en que los entrevistados no fueran amigos entre sí.

A través de las entrevistas y las observaciones en los antros pude notar que la segregación no sólo se daba en la entrada al centro nocturno, sino que al interior de éste también había espacios diferenciados y que los días de la semana jugaban un papel importantísimo. Las tres discotecas abrían sus puertas a las diez de la noche todos los jueves, viernes y sábados del año. De septiembre a junio en la ciudad de Mérida y durante “la temporada” en las playas de Chicxulub, el lugar donde —como vimos en el capítulo anterior— se ubican las residencias veraniegas de muchos meridianos de clase media y alta. Los jueves en los tres lugares se ofrecía consumo de barra libre. Los hombres pagaban como máximo 200 pesos, esto les permite consumir durante esa noche todo el alcohol que desearan. Las mujeres siempre pagaban menos, por ejemplo, en El Limbo, si llegaban antes de las 11:00 p.m., entraban y bebían gratis. Lo que pone en evidencia que el acceso a estos espacios no sólo es cuestión de dinero sino de género y, como veremos más adelante, de pertenencia a un grupo y presencia física.

Los viernes la dinámica cambiaba. En Sfera y El Limbo la entrada se restringía, eran noches VIP (*very important people*). Esto

⁷ Las discotecas son lugares de jóvenes y la edad es, desde luego, otro factor de discriminación. El ir acompañada de dos jóvenes (May Wejebe y Jimena Rodríguez) hizo mi entrada a estos espacios menos complicada. Las entrevistas las realizamos juntas esperando que con esta informalidad los jóvenes entrevistados se sintieran en confianza. Nuestros lugares de reunión eran generalmente sitios frecuentados por ellos como el Italian Coffee o la Antesala.

significaba que sólo cierto grupo de jóvenes tenía permitida la entrada. Se cobraba un *cover* de 50 pesos y adentro se pagaba el consumo. Éste podía ir desde una cerveza de 35 pesos en la barra hasta varias botellas de champaña en una mesa con una cuenta de por lo menos 5 000 pesos. Los viernes en Vodka eran noches de “nacos”, como me dijeron casi todos los entrevistados. Durante el trabajo de campo, en Vodka los viernes tocaba *Mar-yon*, un grupo cubano de música latina. También se pagaba *cover* y el consumo.

El sábado los papeles se invertían, el lugar selecto (desde hacía 15 años) era Vodka, donde la entrada se volvía aún más restringida porque era el único lugar de moda para ese día. Los “cadeneros”, como les llamaban a los empleados que trabajaban en la puerta de los antros, eran los encargados de decidir quién entraba y quién no. Su principal estrategia para negar cortésmente la entrada a quien consideraban que no debía asistir a estos espacios, era solicitar la membrecía o tarjeta VIP que extienden estos establecimientos. Estas tarjetas las tenían generalmente los familiares y amigos de los dueños o jóvenes que son considerados —además de buenos clientes— pertenecientes a familias de la élite tradicional o como dicen en Mérida “de familias conocidas”. Pero, como me comentó Alfonso (24 años), esas tarjetas no eran indispensables para entrar “yo no tengo membrecía, no la necesito, a mí y a mis amigos ya nos conocen, ya saben que vamos todos los sábados”. Ser “conocido” en Mérida significa formar parte de una cerrada red de relaciones sociales. O como me dijo Santiago (21 años): “la VIP lo único que te da son cortesías para ti y tus amigos, en general una VIP es una tontería, no sirve de nada ¿Qué es lo único que no pagas? El *cover*, que es de 50 pesos, o sea, nada. Todo lo demás lo tienes que pagar, o sea, aunque no tengas VIP tienes promociones que te las dan los RP [operadores de Relaciones Públicas]. Yo reservo con mi RP y tengo mi mesa donde yo quiera”.

Los RP eran generalmente jóvenes varones (también había mujeres) entre 19 y 24 años, sociables y populares entre los suyos. Los RP no trabajaban todos los días. Había RP para los jueves de

barra libre y los días VIP, y había RP para los días de “entrada general” (sábado en Sfera y El Limbo, y el viernes en Vodka). Rodrigo (20 años) me explicó:

Lo que hace que funcionen los antros es que tienen RP muy conocidos, muy chingones, muy populares en la sociedad, que se mueven de aquí y allá, entonces el RP es súper importante. Bueno, hay RP que se mueven más que otros, la importancia lo da que jalen más gente [...] Los RP son de acuerdo a la clase social, los RP del viernes [en el caso de El Limbo] son de una clase social más alta, son RP que se mueve dentro de ese tipo de gente, que estudian en la Mayab, la Marista o CUM, que tienen muchos amigos [...] Hay RP del sábado [también hablando de El Limbo] que son muy importantes, son muy chingones, meten a muchísima gente, pero son de una clase social diferente. En El Limbo cuando un viernes está muy vacío le llaman al RP de los sábados y le dicen “tráete a tu gente, trae gente de relleno” (Rodrigo 20 años).

Los RP tenían los teléfonos celulares de “toda su gente”. A sus mejores clientes les llamaban por teléfono para invitarlos y asegurarse que esa noche estarían en el antro. A sus demás clientes les enviaban mensajes a su celular y al *inbox* de su Facebook, avisándoles que el antro los espera.

“Los RP —me dijo Nicole (19 años)— tienen dos números [telefónicos]: los que te ponen en el Facebook y los VIP. Si no le hablas al número VIP pues tienes que hablar cada dos minutos para que te den una ‘periquera’,⁸ si hablas al número VIP, dices tu nombre y ya está”. Gabriel (35 años) también hablando de los RP me dijo en tono de broma: “si no te conocen y hablas diciendo que quieres una mesa, con la misma te contestan —aquí no es carpintería, no hacemos mesas, ándate a la calle 60— según quién eres es la mesa que te dan”.

Como señalé anteriormente, los “cadeneros” eran una figura importante para el acceso a las discotecas. Ellos, a diferencia de los RP, trabajaban todos los días y sabían distinguir entre la gente de los viernes y la de los sábados. Los criterios utilizados por

⁸ Una periquera es una mesa muy alta.

los cadeneros variaban muy poco de lugar a lugar. Un ex RP de Vodka me contó que les enseñaban fotografías de las personas importantes que por ningún motivo podían quedar fuera. “Haz de cuenta a los cadeneros los ponen y les muestran fotos y les dicen ‘éste, éste, éste’, ‘este niño es tal y viene con éste, con éste, con éste’. Para que sepan más o menos y tengan una idea de quiénes van el sábado”. De este modo los empleados no debían fallar al permitir o negar el acceso a alguien. Francisco (19 años) me contó que un jueves se le cayó la cartera en Vodka y que al día siguiente por la mañana fue a ver si alguien la había encontrado. Cuando entró a la “gerencia” vio pegadas en la pared fotos de muchachos que siempre van a la disco, “supongo que así entrenan a los cadeneros”, me dijo.

Santiago me comentó que hay veces se equivocan y dejan pasar a otro tipo de gente pero, que no pasa nada, que no es grave:

Adentro a la gente [refiriéndose a la gente como él por supuesto] no le importa tanto, mientras no se metan con ellos y estén alejaditos, o estén en cierta zona y no se metan con ellos, ni nada. No hay ningún problema. O sea, la gente sí dirá mira “naquitos” pero ya, una vez y ya estuvo, o sea [...] Pero es entre nosotros “¿ves esos nacos que están allá?”, o sea, “esos indios que están allá, en esa mesa, cómo pasaron, no sé qué”, una vez lo dicen, dos veces y ya estuvo, sigues en lo tuyo, no te metes con ellos, nada (Santiago, 21 años).

Los cadeneros también pueden cometer el error inverso y no dejar pasar a uno de los “elegidos”. El mismo joven me dijo:

Ahora en la playa el cadenero era nuevo, llegué a Vodka muy tarde y no me querían dejar pasar. Me dijeron —¿y tu membrecía?— y yo le dije —¿cómo que mi membrecía? No tengo membrecía. Bueno yo sí me encabrono porque es mi día, están mis amigos adentro y todo. Le dije: —joye cabrón, qué me crees!, ¡déjame pasar! Pero me dijo otra vez: —es que tu membrecía— y yo le grité: —Oye ¿qué me ves cara de indio? —no jefe, pues...

—¡Quítate, déjame pasar!— y me empecé a pelear con él, salió un RP y claro que entré. Luego supe que lo regañaron (Santiago, 21 años) [Las cursivas son mías].

Para minimizar las posibles equivocaciones, según algunos de los entrevistados, los “cadeneros” se valen de la credencial de elector para tomar la decisión final, ya que además de la edad, en esta credencial aparece el nombre completo y la dirección del interesado en entrar al antro. En el imaginario de los meridianos —como vimos en el capítulo anterior— la ciudad está dividida en cuatro sectores, en el norte vive la clase media alta y alta, en el sur los marginados, en el oriente y poniente una amplia gama de clase media. Ante la duda, con la credencial de elector en mano, los cadeneros pueden inferir, según la colonia en la que vive el joven y su apellido si debe o no entrar. Como he señalado a lo largo del libro, los apellidos en Yucatán han jugado un papel muy importante en las relaciones sociales pues éstos pueden develar el origen de una persona. Apellidos como Pech, Cahuich, Uc, Caamal, May, Canché pueden ubicar al sujeto como descendiente de un grupo marginado: los mayas. Mientras que apellidos como Peón, Ponce, Molina, Escalante, Bolio, Cámara, Casares, Ancona pueden ubicar al sujeto como parte del grupo privilegiado, como descendiente de hacendados henequeneros. Además, como se vio al inicio el capítulo anterior, en el imaginario de la élite meridana la ciudad está dividida en dos grandes sectores: el norte, donde vive la clase alta y en el sur, donde viven los marginados. Por ello, cuando un joven no vivía en alguna colonia del norte sus posibilidades de entrada disminuían considerablemente. Como me dijo Francisco (19 años): “si vives en Vergel III no te van a dejar pasar” o como dice Valentina (21 años): “si te ven mal vestido, obvio te dicen ‘¿me prestas tu ID? para ver de dónde saliste’”.

Como apunté anteriormente, la segregación en estos lugares no se limitaba a la entrada y a los días sino que se extendía también al interior del centro nocturno. Dentro de los tres antros existía un área llamada VIP que se encontraba físicamente elevada por uno o varios escalones. Nicole me explicó la jerarquía al interior de Vodka:

Lo más bajo donde puedes estar es la barra [por cierto, donde nosotras realizamos la observación durante el trabajo de campo], si estás

en la barra debes caminar de mesa en mesa a ver a quién te encuentras, o si no, pues ni modo te paras en un área junto a la barra donde hay un montón de gente y donde muchos no tienen mesa. De ahí puedes pedir una periquera que son mesas altas que no tienen sillas, están donde está la barra en lo oscuro; de ahí puedes pedir una mesa normal que son las que están en el centro pero que no son *lounge*, nomás tienen sillas normales, luego las *lounge* que están en el centro, y de ahí las *VIP*, también *lounge*, donde yo siempre me siento [dijo contundentemente] (Nicole, 19 años).

Para pedir una mesa (desde una “periquera” hasta una mesa en el área *VIP*) era necesario consumir por lo menos una botella (la más barata era de vodka y costaba 700 pesos), a este gasto se tenía que agregar la propina del mesero que como mínimo es de 400 pesos por mesa. Francisco (19 años) me contó que un sábado en la playa llegó con unos amigos a Vodka Beach y a pesar de haber reservado no les tenían asignada ninguna mesa: “le dijimos a un RP ‘oye ¿te acuerdas que te hablé para reservarte una mesa?’ y él se hacía menso ‘no, no me lo apuntaron, lo siento’ y entonces tuvimos que negociar 800 pesos de propina para que al final nos dieran la mesa más fea, detrás de la hielera y a lado de la puerta al baño”. A través de las entrevistas me di cuenta de que muchos preferían renunciar a la diversión de la noche antes que aceptar una mesa junto al baño: “una mesa al lado de las bocinas o junto al baño es un suicidio social” —me dijo categóricamente Nicole (19 años).

Al llegar al antro, a los jóvenes se les entregaba un boleto que les era solicitado por el mesero cuando tomaba la orden de la mesa. Este boleto era devuelto al recibir el pago de la cuenta y la propina correcta. Sin ese papel era imposible salir de la discoteca. Todos los entrevistados coincidieron en que si pagaban la cuenta pero no dejaban una buena propina, el mesero no les devolvía el boleto.⁹

⁹ En las barras libres los que no tenían mesa dejaban como 100 pesos de propina por grupo de amigos. Si eran cuatro, cinco personas en una mesa dejaban como 300 o 400 pesos. Los días de consumo como mínimo dejaban 500 pesos si pidieron sólo una botella, si consumían más, la propina subía pero no en la misma proporción.

A pesar de que una propina podía representar más del 50% del consumo nadie quería tener problemas con los meseros, “cadeneros”, ni con los RPs. Nadie reclamaba, nadie quería evidenciar la falta de recursos económicos ya que eso pondría en riesgo su entrada los siguientes fines de semana. En una ocasión le conté a uno de los entrevistados que cuando fuimos a *Sfeera*, Jimena (una de las jóvenes antropólogas que me acompañaba) logró que el capitán de meseros nos diera una “periquera” sin necesidad de consumir una botella (claro, al lado de una de las bocinas). Durante la noche pedimos un tequila y dos cervezas cada una, cuando llegó la cuenta debíamos 345 pesos, sabiendo que las propinas eran altas pagamos con un billete de 500 pesos y le dijimos al mesero que se quedara con el cambio. Sin embargo, una propina del 44% no le pareció suficiente y no nos regresó los boletitos. Como yo ya sabía que no nos iban a dejar salir, le dije amablemente al mesero que se le había olvidado devolvernos “esos papelitos que dan a la entrada”. El mesero me miró con cara de resignación, sacó tres papelitos arrugados de su pantalón y se despidió gentilmente. Al terminar el relato le pregunté al entrevistado qué hubiera pasado si hubiéramos llegado a la salida sin los boletos. “Pues no las hubieran dejado salir. Con los meseros tienes que negociar tu ticket, ‘no, dame 300 pesos más’, te dicen. Pero la gente para ahorrarse el *pancho* dejan sus 500 pesos de propina y listo”. Todos adentro quieren ser “gente bien”.

La segregación de las discotecas no empieza en la entrada, inicia cuando se aceptan las reglas del juego, la adecuación. Para poder jugar, muchos jóvenes tienen que borrar su origen. El juego exige no ser visiblemente pobre, ni feo, ni naco, los que lo sean tendrán inevitablemente que disimularlo. De esta forma, muchos tendrán que autosegregar una parte de ellos mismos para asistir a estos espacios. “La dominación de clase y el afán de la apropiación de símbolos de estatus devienen en una automutilación... en una mutilación incorporada” (Urresti 2005, 159). Al acudir a estos antros muchos tratan de borrar simbólicamente la distancia con el círculo de los elegidos, los selectos y los distinguidos que están en el *top* de la pirámide social.

Las estrategias son varias. La ropa y la actitud corporal son indispensables y si no se tiene el físico “adecuado” lo que casi nunca falla es la red de relaciones sociales. Como me explicó Alfonso (24 años) en pocas palabras: “si quieres ir a Vodka un sábado y no perteneces al grupo que siempre va, consíguete por lo menos un amigo con VIP o uno muy conocido para que te meta”.

A mí me tocó vivir lo que implica pertenecer a un círculo social de adquisición alta sin tenerla. A pesar de que yo no tenía los recursos fui aceptado y hasta hoy todas mis amistades son de ese círculo social [de la élite tradicional]. El no tener recursos económicos no representó un gran problema porque conocían a mi familia y tengo el físico (Gabriel 35 años).

Los jóvenes “conocidos” en Mérida generalmente asistieron a los mismos colegios; fueron a las mismas fiestas; realizaron los mismos deportes (tenis, equitación, fútbol, golf); asistieron a los mismos XV años; fueron a misa en las mismas iglesias, pertenecían a los mismos grupos apostólicos con lo que fueron de misioneros durante la Semana Santa y pasaban “la temporada” en Chicxulub. Así, los jóvenes que no crecieron en esos espacios y querían ir a los antros, sólo les queda hacerse de un amigo que sí perteneciera al grupo de “gente conocida”.

“Como te ven, te tratan”: estereotipos y prejuicios

La idea de los otros, de los “nacos”, de los “indios” es algo que aparecía todo el tiempo en los relatos de los entrevistados. Los otros que intentaban entrar a espacios que no les correspondían, los otros que lograban colarse los días que los jóvenes meridianos de élite se divertían, los otros que se querían parecer a ellos y acudían los días que les permitían la entrada a sus espacios. Valentina (21 años) nunca fue a otras discotecas: “bueno mis amigas y yo nunca hemos considerado la posibilidad de ir [a otros lugares], yo creo que allá como que la gente se te acerca mucho, gente que no conoces y es como que *iiu* [el *iiu* fue acompañado con un gesto y una expresión corporal de asco]”. La sola

idea de estar cerca de otros, cerca de gente que no conocen es algo que les producía incomodidad y miedo. Nicole (19 años) dijo que nunca iría a Vodka los viernes: “Por ejemplo si tú vas un viernes puedes salir lastimada, nadie te puede defender. Si yo estoy con mis amigos un viernes y decido ir al baño y de repente un chavo me agarra y yo le digo ‘ay pinche naco’ y me golpea... [Seguro, ante mi inevitable cara de asombro enfatizó] Eso ha sucedido y puede suceder porque a cierta hora es peligroso cruzar Vodka” dijo muy convencida.

Los hombres tienen otra opinión sobre los viernes de Vodka. Para ellos ir los viernes, es ir de ligue, es ir de “cacería”.¹⁰ Fernando (20 años) me dijo “yo le hablo a algún RP de los viernes en Vodka cuando quiero ir a conectar, pero algo no bien [con algo no bien se refería a una joven], sólo para el rato, para agarrar algo. Cuando estaba *Fussion* era más fácil conectar porque las tipas de *Juventus* son así como medias *perronskis*”.¹¹ *Fussion* era un concepto que manejaba Vodka los viernes antes de la contratación del grupo *Maryon*. Vodka y la disco *Juventus* compartían el mismo local y a través de unas escaleras los espacios se podían comunicar. Los viernes de *Fussion* permitían que esto sucediera por lo que los clientes de ambas discotecas compartían antro.

Javier (20 años) me explicaba que los chavos tienen un código de honor y si se encuentran a uno de sus conocidos en Vodka los viernes se saludan, pero si se encuentran en otro espacio negarán haberse visto: “Todos se cubren para que las novias no se enteren” dijo riéndose. Para ellos la otra es alguien que desean y desprecian al mismo tiempo. En su discurso parece que “sus mujeres”, “sus novias”, “las niñas bien” no fuman, ni beben, ni bailan pegado, mientras que las *otras* son ofrecidas y deseosas de aventuras sexuales.

Las mujeres tienen otra percepción de esos días, el espacio se vuelve peligroso y el otro, una amenaza. Valentina (21 años) des-

¹⁰ Los jóvenes dicen que van de cacería cuando va a “conquistar” a una mujer.

¹¹ Le llaman *perronski* a una mujer “fácil”, “promiscua”. Los hombres también dijeron que iban a “perrear” o que iban de “cacería”.

pués de muchas explicaciones de cómo fue que ella y sus amigas llegaron a Vodka un viernes dijo: “nos encontramos a Ricardo [un joven perteneciente a una “familia conocida” de Mérida] y él nos dijo: “niñas que no estén acá, no es un ambiente como para ustedes, que tengan cuidado” y dicho y hecho se acercaron unos viejos raboverdes horribles que nos dijeron, no sé “¿les podemos invitar algo?”. Y nosotras así como que, ‘NO gracias’”. Nicole (19 años) cree, que al igual que ella, los hombres no asisten los viernes a Vodka “como mujer no vas a ir el viernes porque el ambiente no te gusta y como hombre, si no van las mujeres pues no vas a ir”. Yo le pregunté si era posible que fueran a ligar a otras mujeres, a lo cual contestó enfática: “No van a ligar a esas personas, eso simplemente no sucede”.

Sandra (18 años) me explicó que la gente que va a El Limbo los sábados no va los viernes porque ya sabe que no la van a dejar entrar. Al parecer todos tienen claros sus días.

La gente ya lo sabe, o sea ya la gente sabe que sus grupos de amigos van los sábados y entonces ellos van el sábado. Si van un viernes se van a sentir mal y así, como si yo voy un sábado. Yo he ido alguna vez un sábado al Limbo y la gente es diferente, las niñas se ponen sus taconzotes, como que son muy “así”, vestidos de licra pegaditos, que se les ve hasta la vena, todos pegados, y sus tacones y sus bolsos ¿ya sabes? Si tu vas vestida así un viernes te van a decir “uay, ¿ésta de dónde salió?”, y el sábado no, todas se visten así (Sandra, 19 años).

La apreciación de Sandra era difícil de observar a primera vista, tanto en viernes como en sábado encontramos jóvenes con tacones muy altos y con vestidos de licra apretados. Después de algunas entrevistas y más observación, comparando los días pude ver sutiles diferencias.

El cuerpo juega un papel importante. Un color claro de piel, de pelo y de ojos son mucho más valorados, una actitud segura y cara de indiferencia es fundamental. Como me decía Sandra: “Hay gente que se desespera porque no la dejan pasar y empiezan con tono de súplica ‘¿oye por qué no nos dejas entrar? ¡Dale!

¿Qué te pasa?’ Olvidalo, ya estuvo que no entraron”. La forma de vestir es otro punto importante para lograr el acceso. Para el caso de los hombres Rodrigo me explicó:

Tu vas un viernes [a El Limbo] y ves una forma de vestir, una moda, ves lo que se está usando ahorita, lo más *in* por decir. No es porque la ropa sea de marca, es otro tipo de moda [...] es otro gusto. Antes la moda era tu playera de Abercrombie y tu Polo y te veías re bien y tu pantalón y tus zapatos. Ahora ya no te la puedes poner para salir en la noche, la puedes usar para la tarde y te ves bien ¿ya me entendiste? [...] Ellos [refiriéndose a los otros] piensan que se ve bien una camisa Polo, casi, casi cerradita, fajadita, su cinturón, su pantalón y sus zapatos ¿ya me entendiste? O sea, no es que se vea mal pero ya es otra cosa (Rodrigo, 20 años).

El atuendo adecuado, acompañado de una seguridad corporal, es resultado de un acceso a la información sobre moda de vanguardia y del poder adquisitivo para consumir los productos más novedosos. En las noches VIP encontré mujeres jóvenes, o “niñas” —como ellas se dicen— vestidas de muy diversas maneras, algunas con un “simple” pantalón de mezclilla y una camiseta, que a los ojos de muchos podrían parecer desarregladas, pero que ellas sabían que, además de costar mucho dinero, estaban a la *ultimísima* moda y que no necesitaban ponerse algo provocativo para ser el centro de las miradas, porque eran ellas las que llaman la atención. Otras lucían sus últimas adquisiciones y ponían en juego su conocimiento sobre la moda, otras por el contrario, al no contar con el capital cultural necesario, era blanco de críticas y generalmente ocupaban los espacios menos visibles de los antros.

Al interior de la discoteca la música llenaba todos los espacios. Hablar o escuchar por encima de la música resultaba imposible, por lo que el lenguaje corporal tomaba un lugar central en la comunicación. Adentro la actitud corporal cambiaba, la indiferencia mostrada mientras se esperaba para entrar al antro se convertía en extroversión, parecía que había una competencia por ver quién conocía más gente de las áreas correctas. Los hom-

bres caminaban con los hombros hacia atrás, sacando el pecho y con pasos fuertes, levantando la mano para saludar a sus amistades. Las mujeres cada vez que se encontraban a alguien del grupo la saludaban como si fuera su mejor amiga y no la hubieran visto en años. En el antro el objetivo era mirar y ser mirado, es por eso que los jóvenes se relacionaban como si estuvieran en un escenario jugando durante toda la noche *dígalo con mímica (ropa y accesorios)*. Sin embargo a quien mirar y a quien saludar era importante:

Hay gente que te saluda sólo en determinados contextos. Entonces el no saludarte se convierte en un acto de segregación y marginación. [...] Las mujeres son lo más chistoso, porque son las que están pendientes de todo. Yo toda la vida he saludado hasta las piedras y me llevo con quien me llevo, aquí y allá. Me ha pasado que después de platicar con alguna amiga y llegar con mi grupo, ellas me digan: “¿Qué? ¿Estabas perreando? Te vimos, que no sé qué” [...] Olvídate, en mi grupo se les cae el mundo si llegan a saludar a una persona que no está aprobada con el sello (Gabriel, 35 años).

Contrario a lo que yo esperaba, en estas discotecas no había pista de baile, los jóvenes no bailaban, balanceaban su cuerpo sin moverse de su lugar, el balanceo se intensificaba con el transcurrir de la noche y claro, con la cantidad de alcohol que circulaba por sus venas. Los grandes desplazamientos al interior de los antros eran con la mirada, había un deambular por las caras de los demás, caras que se movían todo el tiempo unas alrededor de las otras. Los patrones estéticos “regulan la legitimidad en el campo de los cuerpos” (Margulis 1998a, 23). Para muchos de los entrevistados “lo bien” estaba en el cuerpo. Una niña bien, una niña guapa —me dijo Alfonso (24 años)— “viene siendo cara bonita, cuerpo tranquilo o sea, saludable, sí, un cuerpo saludable, no tiene que ser una modelo, ya sabes, delgada, tranquilo, bien vestida, normal”. Ellos y ellas se visten siempre “normal”, lo que hacen también es “normal” y sus cánones de belleza también son los “normales”. Su visión de la normalidad coincide porque comparten *habitus* muy similares. Bourdieu (1997) señala que

los *habitus* “son principios generadores de prácticas distintas y distintivas [...] pero también son esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y de división. Establecen diferencias entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo que es distinguido y lo que es vulgar, etc. Pero no son las mismas diferencias para unos y otros” (1997, 20).

Al tener *habitus* similares los estereotipos y prejuicios de estos jóvenes hacia los *otros* también son muy parecidos, las representaciones del “indio” y del “naco” englobaban a personas que de acuerdo con el imaginario no tenían educación, ni dinero, que podían ser vulgares y promiscuas, personas violentas y peligrosas, como decía Nicole (19 años): “En la sociedad de Mérida hay grupos, lo más bajo, lo más bajo son los nacos, los chicas, son gente que vive mal, que nunca sale, que no están educados, gente con la que simplemente no te quieres llevar, nadie va a salir con un naco”.

Las representaciones del “indio” y el “naco” que los entrevistados expresaron no correspondían con la realidad. Los jóvenes que acudían los otros días, los días que no eran VIP, eran de clase media, estudiantes de preparatoria o universitarios que simplemente no pertenecen a las mismas redes sociales aunque en ocasiones compartían espacios.

En términos de Homi Bhabha (2002) los estereotipos producen una verdad probabilística y una predictibilidad, por lo que el estereotipo debe ir más allá de lo que puede ser probado o construido lógicamente, debe ser repetido hasta la náusea ya que, como no es susceptible de demostración o de prueba, debe legitimarse mediante la repetición. El prejuicio es el componente afectivo de los estereotipos (miedo, asco, deseo). Los prejuicios asumidos y compartidos socialmente acaban justificando actitudes de menosprecio que avalan la conducta discriminatoria. Margulis (1998a, 27) señala que para el grupo que racializa, los otros son malos por naturaleza, todos son iguales y predecibles más allá de cualquier diferencia individual, el pensamiento racista considera al otro inapelablemente pernicioso.

Caras, cuerpos y espacios controlados: las revistas de moda

En Mérida circulaban varias revistas de moda: *Aló Mérida*, con un formato parecido al *Hola* (revista española donde aparece la realza europea); *Face control*, antes *Gente Bien* (cambió su nombre en enero de 2009), y *Quinta Avenida*, una revista peninsular en cuyas páginas aparecían eventos sociales de Mérida, Campeche, Cancún y Playa del Carmen. Además, todos los jueves aparecía *Plan B*, un suplemento del *Diario de Yucatán*, que al igual que las otras, reseñaba los eventos sociales de un pequeño grupo de la sociedad meridana.¹²

En estas revistas se publicaban muy pocos textos, sus páginas estaban llenas de fotografías con enormes pies de foto donde aparecían el nombre y los apellidos de todas las personas captadas en la imagen. Las fotografías eran tomadas en espacios públicos como restaurantes, bares, centros comerciales y antros, y en espacios privados: fiestas de cumpleaños, bodas y aniversarios, por mencionar algunos.

Además de la revistas, había páginas electrónicas dedicadas únicamente a subir a la red fotografías de la vida nocturna de los jóvenes meridianos. Los viernes en El Limbo y en Sfera, y los sábados en Vodka siempre había fotógrafos capturando las imágenes que la élite quería proyectar de sus jóvenes. Valentina (21 años) me dijo “si sales en *Mérida2night* es *wow*, y todos suben esas fotos a su Facebooks”.

El trabajo de los fotógrafos empezaba con “las pre” pues la diversión del fin de semana no iniciaba con la ida al antro. Antes de llegar a la discoteca los jóvenes se reunían en bares o restaurantes también de moda. Los viernes, antes de ir a El Limbo, muchos iban a La Cabaña y los sábados, antes de Vodka, pasaban por el Siddhartha Wok. Emilio (19 años) me contó: “La

¹² Estas revistas circulaban solamente en el norte de la ciudad, por ejemplo, *Plan B* dice en la portada “ejemplar gratuito de distribución limitada”. *Aló* se vendía mensualmente en 15 pesos en tiendas de autoservicio del norte y era frecuente encontrarla en los salones de belleza a los que acudía la clase media alta y alta meridana. *Quinta Avenida* era la más costosa de ellas, valía 50 pesos, pero tenía una edición y calidad de impresión muy superior a las demás.

Cabaña es como el pre de El Limbo, los chavos van allá, comen sus alitas, toman cerveza y luego se van a la disco. Mi trabajo era fotografiarlos primero comiendo y luego en el antro”. Uno de esos restaurantes tenía dos pasillos, cuando Emilio llegó por primera vez a tomar las fotos le dijeron: “de este lado sentamos a la gente que queremos que le saques foto, del otro lado ni te des la vuelta”. Como evidencian estas citas, la segregación se da también fuera del antro en otros lugares de moda.

Las políticas de las revistas son muy claras, los fotógrafos al igual que los “cadeneros” son aleccionados en el tipo de jóvenes que deben escoger. Emilio trabajó varios meses para una de estas revistas, el primer día le explicaron la importancia de fotografiar a la gente correcta y lo sentaron frente a una computadora a ver los Facebooks de los jóvenes que esta revista electrónica quería que fueran fotografiados cada fin de semana:

...pues teníamos que buscar a la gente que ellos le llaman “líderes de opinión”. Ese es el concepto que manejan. Yo cada vez que oía eso decía “¿líderes de opinión?, mis polainas”. Se supone que son gente conocida, gente bonita, gente con dinero. La idea era: si tú ves a Juan Cámara tomando una botella de José Cuervo digas “yo quiero ser como Juan Cámara, por eso voy a tomar José Cuervo, para ser como él”. Si tú ves a un naco —entre comillas— tomando ese producto vas a decir “no, pues si él toma ese producto pues es de nacos, si él va a ese lugar, pues yo no quiero ir ahí porque es un lugar de nacos” (Emilio, 19 años).

Sofía (33 años) es una joven ama de casa que trabajaba para una de las revistas. En nuestra conversación le pregunté si los apellidos eran importantes para seleccionar las fotografías y ella me contestó:

La revista es una cosa muy visual entonces se seleccionan las fotos, no los nombres, el pie de foto es una cosa muy pequeña, claro que todo el mundo checa a ver quién es, pero no es lo importante, lo importante es la cara que salga, el rostro, la actitud, la ropa, la pose. Yo no me acuerdo de estar viendo una fotografía y que hubiera un

apellido que no nos gustara y que dijéramos “no, este apellido no sale”, no, lo que no nos gustaba era la facha, facha de todo, de rostro, de prendas, de actitud, incluso de si está propia o no está propia, porque de repente incluso es una niña guapísima que sin querer a la hora sentarse enseñó los chones, entonces pues no vas a poner eso. O un escote demasiado provocativo o algo así pues tampoco lo vas a poner. Es la cosa visual, no tanto las letritas chiquitas (Sofía, 33 años).

Emilio tomaba cada noche como 120 fotografías, a la mañana siguiente las revisaba con mucho cuidado, armaba álbumes de 30 o 40 fotografías y se los enviaba a su jefe. Al principio cometía algunos errores:

Mi jefe me decía: “¿y ésta quién es? ¿Por qué le tomaste una foto?”. Yo le explicaba que la niña me había pedido que le tomara una foto y pues ni modo que le dijera que no. “Pues se la tomas y luego la borras, para que me entiendas, yo sólo quiero fotos de las niñas que te cogerías, ¿entendiste?”. Yo le dije que sí (Emilio, 19 años).

Emilio me explicó que por ningún motivo podía aparecer una joven que tuviera un tatuaje por más bonita que fuera. Las imágenes son cuidadas, estas revistas retratan lo que la sociedad de élite quiere mostrar, jóvenes atractivos divirtiéndose sanamente, jamás aparecerá alguien borracho, aunque después de las dos de la mañana es el estado generalizado de la mayoría de los asistentes. “Los jueves de barra libre llego temprano a los antros porque si no, puro borracho encuentro, y no te creas que sólo los hombres, creo que las niñas se ponen peor” me dijo Emilio con naturalidad.

La revista donde trabajaba Sofía (33 años) cubría eventos, pero no les cobraba por aparecer, la revista vivía de la publicidad. “Hay muchos eventos los fines de semana, pero nosotros sólo cubrimos los mejores”. “¿Cómo sabes cuáles son los mejores?”, le pregunté intrigada. “Bueno, pues cuando es boda depende de dónde se hace, las mejores son en las haciendas, los salones de los hoteles o en el Club Campestre. No importa el

número de invitados sino más bien quién sirve el banquete, a dónde se van los novios de luna de miel...”

A Valentina y a sus amigas les gustaba ver las revistas, ella me explicó que *Aló* sólo mandaba fotografías a los antros cuando alguien festejaba su cumpleaños o había un evento:

El esposo de la hermana de mi amiga es el dueño de *Aló* y *Aló* va a los cumpleaños de la gente, a las bodas y yo compro *Aló*. O sea, cuando lo veo lo compro, ¿ya sabes?, tengo un cajón lleno de revistas. La que sí me da codera comprar es *Quinta Avenida*, pero el editor de *Quinta Avenida* es mi amigo, haz de cuenta que cuando es cumpleaños de alguien y va *Quinta Avenida*, le pregunto: “¿cuándo va a salir?”, “va a salir tal fecha” y compro la revista, pero porque sé que salí (Valentina, 21 años).

Estas revistas proyectan la imagen de un grupo ideal, de un grupo siempre bonito, bien vestido, con dinero y sin conflictos, ni vulgaridades. Estas revistas se encargan de proyectar una juventud que se divierte sanamente, lejos del alcohol y de las drogas, cuando cada noche vi mujeres vomitando en el baño y hombres que con dificultad podían mantenerse de pie. Las fotos de estas revistas contrastan con las fotografías que aparecen en otros medios, donde jóvenes pertenecientes a otro sector aparecen alcoholizados después de sus fiestas.

Estas formas de presentar las prácticas juveniles son formas ideológicas que se constituyen y arraigan en los procesos de producción social de sentido. Las ideologías cumplen con una función social al ser autodefiniciones compartidas grupalmente que permiten que sus miembros coordinen sus prácticas sociales hacia dentro del grupo y en relación con otros grupos. Las ideologías incluyen representaciones de criterios de pertenencia y acceso al grupo, normas y valores, y de los recursos sociales especiales del grupo” (Van Dijk 2000, 52-53). Es por ello que consideré que las revistas de moda son un buen lugar para encontrar los valores que un grupo quiere transmitir de sí mismo. En el capítulo VII, “Representaciones de lo maya y yucateco”, retomaré este punto.

La segregación que se ve en los antros no es violenta, ni considerada negativa por el sector acomodado de la sociedad meridana, es una segregación seductora, llena de encanto. La discoteca por definición es un espacio excluyente, pero como dicen los jóvenes de élite “hay de discos a discos”. Las que ellos frecuentan son las más exclusivas. En el imaginario de los jóvenes que iban los sábados a Vodka y los viernes a Sfera y Limbo, “lo indio”, “lo naco” aparecía recurrentemente como algo que los invadía y amenazaba. Las discotecas analizadas en este capítulo son, como dice Urresti (2005, 157), la utopía del opresor:

...en ella todos ríen, todos bailan, beben y se divierten, al tiempo que todos son parecidos, hacen los mismos gestos, se visten con las mismas ropas, practican los mismos deportes y el modelo de cuerpo ideal es similar, atléticos, estilizados, parecen tener un avión que los espera para ir hacia el Caribe [en el caso meridano, un avión que los llevaría a Miami].

Estas discotecas excluían a las clases bajas, a los feos, a los que no estaban *in*, a los que estaban *out*, a los que no estaban a la ultimísima moda. Sin embargo, el sujeto que en el discurso de estos jóvenes se describía como “el naco”, como “el indio”, como el que intentaba infiltrarse a sus espacios, era producto de una fusión de prejuicios racistas y de clase distantes de la realidad. Cabe enfatizar que esos otros que llegaban a sus espacios no provenían de los sectores marginados de la ciudad,¹³ no tenían (en la mayoría de los casos) un ascendente indígena, eran jóvenes de clase media, preparatorianos y universitarios igual que ellos.

Sin embargo, la visión que tenían los muchachos de élite sobre lo indígena y el pobre se hacía extensiva a todos aquellos que no pertenecían a sus redes sociales, a “su mundo”, a las colonias donde vivían y donde transcurría su vida y consumo. La repre-

¹³ Roxana Quiroz (2003) explica cómo los jóvenes marginados de la ciudad de Mérida limitan sus desplazamientos hacia el norte de la ciudad a cuestiones laborales o de estudio pero “por motivos de recreación, diversión o esparcimiento y sólo de manera ocasional, no van más allá del Centro Histórico” (2003, 165).

sentación que hacían de los jóvenes que no acudían los días VIP a estos antros era una imagen estereotipada donde el otro se percibía como peligroso, por lo cual había que mantenerlo alejado.

Las revistas de moda son un instrumento fundamental en la reproducción de estos estereotipos ya que en sus páginas se repiten las imágenes de la “juventud imaginada”. En estas publicaciones pareciera que en los antros más exclusivos de la ciudad reina la decencia y las buenas maneras, una metáfora del orden social deseado por las clases dominantes. En ellas está presente lo que debe identificarse como lo distinguido, lo apropiado, lo delicado. Esto contrasta con las representaciones que se hacen de los jóvenes con apellidos mayas en las páginas del *Diario de Yucatán*, como se verá en el capítulo siguiente.

Con la *doxa* presente en los relatos que hicieron los jóvenes de élite sobre las personas de tez clara, morena y mayas, así como con esta breve etnografía he querido mostrar cómo el racismo (imbricado con el clasismo) se hace presente en los días y las noches de la blanca ciudad de Mérida. Soy consciente de que las discotecas no son el espacio donde el racismo tiene sus consecuencias más dramáticas, pero sí donde el discurso de discriminación racial y de clase no se disfraza.

CAPÍTULO VI

REPRESENTACIONES DE LO MAYA Y LO YUCATECO EN LA TELEVISIÓN LOCAL

Los medios de comunicación forman parte importante de lo que, al inicio de este libro, denominé dimensión ideológica del racismo. Una propuesta para entender la reproducción del racismo en las sociedades contemporáneas es el estudio de los discursos presentes en la prensa, la televisión y el cine. Siguiendo las propuestas de Thompson (1998) sobre ideología; de Teun van Dijk (2003; 2003a) para analizar la ideología racista en los discursos de élite; de Judith Butler (2008) sobre los discursos de odio en términos de una teoría de la performatividad lingüística, y de Homi Bhabha (2002) sobre la ambivalencia de los estereotipos, decidí revisar la programación de la televisión yucateca para develar una de las formas ideológicas por medio de las cuales se reproduce el racismo y la discriminación étnica en Yucatán.

Para lograr mi propósito inicio con una breve descripción de los canales a los que los yucatecos tienen acceso gratuito en la televisión local. Después comento los programas de manufactura yucateca que fueron transmitidos de septiembre a diciembre de 2008, cuando realicé este estudio. Reseño también los pocos espacios televisivos donde se reconoce la discriminación étnica presente en el estado. Por último, analizo dos programas locales: *Los Pech una familia de verdad* y *La cocina es cultura*, recuperando los diálogos que dan cuenta de la “citacionalidad” de estereotipos, del uso de representaciones grupales con fines discriminatorios, del lenguaje que hierde con actos de habla performativos

y de la ambivalencia de lo maya en Yucatán. Para ello recupero la visión que la élite yucateca tenía de los mayas en el siglo XIX, expuesta en el capítulo III y la contraste con la visión de la élite actual que se manifiesta en los programas televisivos locales.

LA TELEVISIÓN LOCAL YUCATECA

En Yucatán se podían ver durante 2008 seis canales en la televisión abierta: cuatro nacionales y dos locales. El 90.2 % de los hogares en el estado contaban con televisión (INEGI 2005). Según algunos estudios, el televisor en nuestro país permanece encendido un promedio de 7.5 horas diarias (ITESM 2005). Los canales locales, 2 y 13, tenían una programación “mixta”, esto es que transmitían tanto programas realizados en el estado como en otras partes del país y el mundo. Hasta ahora (2016) Canal 2 pertenece al grupo SIPSE (Servicios Informativos y Publicitarios del Sureste) y Canal 13 al gobierno del estado (Sistema Tele Yucatán S.A. de C.V).

Cuando realicé el estudio, las dos televisoras se consideraban promotoras de la cultura y los valores yucatecos. La página electrónica de Canal 2 subrayaba cómo su principal ventaja que en sus programas locales se “incorporan los valores culturales de la audiencia yucateca” (www.sipse.com.mx). Por su parte, la página electrónica de Canal 13 señalaba tener “la misión de ser una televisora pública que promueva la cultura y valores de los yucatecos, las obras y programas de gobierno, comunicando oportuna y verazmente a los diferentes segmentos sociales” (www.televisionyucateca.com). A pesar de ello la programación de las dos televisoras no era mayoritariamente local. Los programas “yucatecos”, como nuestro *enseguida*, eran una combinación de producción local con otras realizadas en diferentes partes de México y el mundo.

En Canal 2 —durante los primeros meses de 2008— se transmitían 10 programas locales. Tres noticiarios, uno de ellos deportivo. Tres programas musicales: *MTO Evolución* y *MB música* donde conductores yucatecos presentaban videos inter-

nacionales y nacionales, y uno más llamado *Península Stars* que repetía el formato del programa estadounidense *American Idol*. Tres programas de entretenimiento: *Aquí en el 2*, *Los Pech: una familia de verdad* y *El recreo*. El primero era un programa matutino transmitido de lunes a viernes en el cual tres conductores yucatecos contaban chismes de los “famosos”, leían horóscopos e invitaban a “especialistas” para hablar de moda, belleza y salud. Vale la pena resaltar que Chilib, uno de los tres conductores, era al único al que le llamaban por su apodo; el único que siempre vestía de la misma manera (pantalón blanco, filipina y alpargatas, es decir, con el “traje tradicional” de mestizo yucateco) el único que al hablar decía “sía” por silla o “tortía”, por tortilla, y el único que era blanco de chistes, generalmente por su “ignorancia”. Como expliqué en el capítulo IV, en Yucatán la forma de hablar denota un origen étnico o social. Chilib, además de hablar como lo hacen los mayahablantes, portaba varios de los diacríticos mayas. *Los Pech: una familia de verdad* era un programa cómico regional hecho con formato de serie que buscaba representar la vida cotidiana de una “familia de verdad” en Mérida, y *El recreo* era un programa infantil donde se transmitían caricaturas japonesas y norteamericanas presentadas por Pelofino, un payaso yucateco.

Por último, Canal 2 tenía un programa “educativo” llamado *Dialogando en familia*, conducido por el arzobispo de Yucatán, Monseñor Emilio Berlie Belauzarain y Ana María García Gamboa (hija del fundador y dueño de SIPSE). Este programa, de media hora, se transmitía una vez a la semana y, según la página de internet, buscaba fomentar los valores en la sociedad yucateca “llevando la palabra de Dios, a través de las reflexiones y comentarios del Arzobispo de Yucatán” (www.sipse.com.mx).

La televisión pública, Canal 13, transmitió —durante los primeros meses de 2008— 24 programas locales (14 programas más que la televisión privada). Seis noticiarios: tres en español, dos en lengua maya y uno más sobre deportes. Es importante hacer notar que la conductora en lengua maya siempre portaba el mismo vestuario, un “traje tradicional” de mestiza con

un rebozo verde, a diferencia de las conductoras de noticias en español que vestían con un saco rojo con el logotipo del canal bordado en la solapa. Los nombres de los conductores en lengua maya nunca aparecieron en la pantalla durante el noticiario, a diferencia de los conductores en español, cuyo nombre aparecía en un recuadro en la parte inferior de la pantalla. Otra diferencia importante entre los noticiarios era la música y las cortinillas que marcaban el cambio de noticia. El noticiario en lengua maya estaba musicalizado con una melodía “prehispánica”, y en las cortinillas que aparecían entre una nota y la otra, se podía apreciar la pirámide de Chichen Itzá, mientras que las noticias en español no tenían música y su cortinilla era el logotipo de la televisora. Este formato es un ejemplo de la estrategia ideológica de estandarización, en términos de Thompson (1998), ya que el mensaje que se transmite al televidente, en el caso de los conductores en lengua maya, es que no se puede disociar lengua y vestido de un origen prehispánico, generando marcos de referencia estándar que estereotipan a un grupo.

Siguiendo a Van Dijk (1997) tanto la estandarización del grupo como la omisión de los nombres en la pantalla son estrategias textuales en la producción ideológica. No hay que olvidar que al analizar un discurso se tiene que poner atención tanto a lo que se dice como a lo que no se dice. Para Van Dijk, con este tipo de estrategias se invita al receptor “a extraer inferencias relevantes pero no se le enfrenta explícitamente a ellas, lo que claramente es una forma muy sutil y por lo tanto una poderosa estrategia en la producción de significados” (1997, 63).

En Canal 13 también se transmitía nueve programas de entretenimiento “locales”: *El Bazar de la Alegría*, un programa cómico regional y musical que publicitaba tanto a productos yucatecos como nacionales. *Expo Novedades*, donde se anunciaban y vendían diversos productos locales. *Yoo K'ol Kabil Paax: world music*, un programa sin conductor en el que se transmitían videos musicales y donde lo único “yucateco” era la parte maya del nombre del programa (*yoo k'ol kabil Paax* quiere decir música de la tierra). *Ritmazo Superior*, *Baile en vivo* y *Vamos a bailar* eran programas que

se transmitían los sábados y domingos, en los que dos conductores recorrían el estado transmitiendo música y baile en vivo. *Dzereco* y *Nohoch*, un programa que intercalaba *sketches* de comedia regional con anuncios de productos y promoción de eventos en la ciudad de Mérida y por último *El X'maoficio*, programa cómico protagonizado por actores del teatro regional, donde se presentaban noticias locales, reportajes y entrevistas.¹

Asimismo, Canal 13 transmitía ocho programas “educativos” o “culturales”: *Detalles hechos a mano*, un programa de manualidades; *Sepa cómputo*, donde se enseñaba a utilizar programas de cómputo; *Acérquese*, un programa que buscaba mostrar Yucatán a través de entrevistas a distintas personalidades del estado; *La mujer hoy*, donde las conductoras trataban temas de salud, educación y maternidad; *Mensajes de felicidad*, un programa de superación personal, a cargo de la Comunidad Universal de Videntes de Yucatán; *La hora cultural Macay*, un programa del Museo de Arte Contemporáneo de Yucatán en el que se realizaban entrevistas con artistas locales y transmitían videos sobre arte contemporáneo; *Xek de letras*, un programa a cargo de dos cronistas de la ciudad de Mérida, un periodista y un antropólogo, donde se analizaban las peculiaridades de la lengua en Yucatán, y por último *La cocina es cultura*, donde un conductor hablaba sobre las diversas tradiciones culinarias yucatecas.

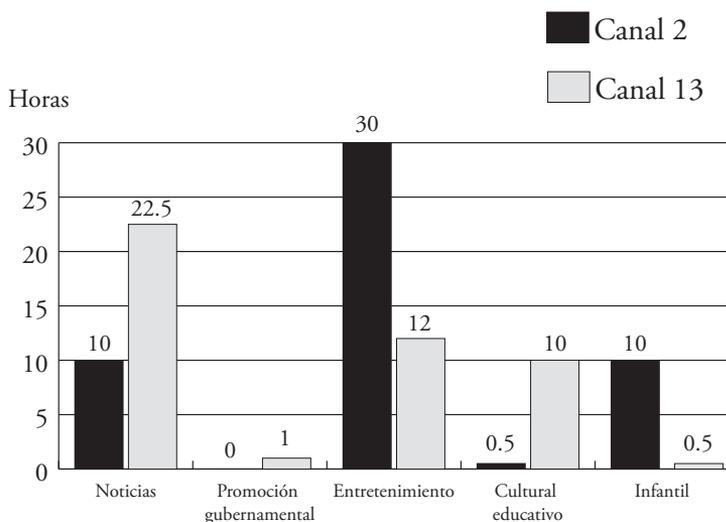
Durante el periodo de estudio el canal estatal sólo transmitió un programa para niños *Pillín y sus nuevos amigos* donde entre concurso y concurso se emitían caricaturas japonesas y norteamericanas, así como un solo programa dedicado a la promoción directa de las acciones de gobierno: *Informe DIF Yucatán*.

Las dos televisoras transmitían alrededor de 17 horas diarias. La diferencia entre ellas radicaba en la duración, variedad y contenido de los programas, como lo muestra la gráfica 1.

Con este recorrido por la programación de la televisión yucateca quise mostrar los pocos programas que se realizan en el estado. En general había una combinación de conducción yuca-

¹ *X'maoficio* es una expresión yucateca frecuentemente utilizada para referirse a una persona que “está de ociosa”.

teca con producciones nacionales e internacionales y programas que servían para anunciar productos en comercios locales.



LA DISCRIMINACIÓN QUE SE RECONOCE EN LA TELEVISIÓN LOCAL

En las 17 horas de programación de las dos televisoras sólo encontré en el Canal 13, la televisoras pública, una cápsula de la campaña “Yucatán contra la violencia”, promovida por el Instituto para la Equidad de Género de Yucatán (IEGY) y por *Vivir Mejor* —un programa del Gobierno Federal— donde se reconocía la discriminación étnica presente en el estado. Durante los meses analizados se transmitieron —varias veces al día— tres cápsulas que hacían referencia a diferentes tipos de violencia. A continuación describiré dos de las tres cápsulas donde se pueden observar los fenómenos sobre los que versa este libro.

En la primera, los personajes eran títeres, e inicia cuando un chango amarillo con barba roja aparece detrás de un escritorio, diciéndole a un chango verde: “eres un tonto, no sirves para nada, todo lo haces mal, lárgate a tu casa, no quiero verte, ¡fuera, fuera!”. El chango verde contesta cabizbajo “sí jefe, dis-

cúlpeme”. En la siguiente escena el empleado llega a su casa. Su esposa (también un chango verde) le pregunta: “¿quieres comer?” El chango le responde: “¿Cómo crees que voy a querer comer? ¡No ves que es temprano? Cómo me molesta que preguntes estupideces, ¡no sirves para nada!”. En este momento aparece en la escena otro títere, un burro rosado, que dice: “No le hiciste nada amiga, se está desquitando contigo de lo que le hicieron a él. Madura nené, en Yucatán la violencia está fuera de lugar”. Suena un silbato de árbitro y en la pantalla aparecen los logotipos de las instituciones que promueven la campaña con una leyenda en letras grandes: “En Yucatán la violencia está ¡fuera de lugar!”. Es claro, que esta cápsula busca denunciar la violencia, sin embargo llama la atención que sólo se sanciona la violencia intrafamiliar donde el esposo maltrata a su mujer y no se sanciona al patrón que insulta al empleado. Es de llamar la atención cómo, a pesar de ser un instrumento que busca denunciar la violencia, naturaliza la relación de dominación de la jerarquía laboral. Este es un claro ejemplo del proceso ideológico de *cosificación* propuesto por Thompson (1998) para estudiar las ideologías, que consiste en presentar las relaciones de poder como permanentes, naturales e inamovibles. En este caso se está utilizando una estrategia *nominalización* donde, mediante un recurso gramatical se elimina al sujeto de una oración “lo que le hicieron a él”.

En la segunda cápsula aparecían dos señoras tomando café sentadas en el comedor de una casa que podría estar ubicada en el norte del Distrito II. Las señoras de aproximadamente 40 años vestían ropa casual, llevaban el pelo corto, una de ellas pintado de rojo oscuro y sus accesorios combinaban con su vestuario. La vajilla era de porcelana, y mientras platicaban en el fondo se veía a una jovencita de pelo negro, largo y recogido en una cola de caballo, vestida con un hipil bordado a máquina. Ella sacudía y guardaba algunos platos en el trinchador. La señora que representaba a la dueña del hogar derrama un poco de café en la mesa y enseguida grita: “¡Aaaaaay! —y volteando a ver a la joven le dice muy enojada— ¿No ves que se me derramó el café? ¡No te quedes parada ahí como tonta ve a buscar algo para limpiar!” La joven

inmediatamente deja sus tareas y contesta: “Sí doña”. Se dirige en dirección contraria a la patrona. Ante ello la señora le grita: “¿A dónde vas?” La joven se detiene y le contesta desconcertada y temerosa: “por un trapo”. La patrona le vuelve a gritar “No seas mensa, ve a la cocina”, señalándole la dirección contraria. La joven obedece. La señora de la casa se dirige a la invitada y dice: “Es que de otra forma no entienden”. La escena termina cuando en la pantalla aparece una joven vestida con una playera de árbitro y una tarjeta en la mano diciendo: “En Yucatán la violencia está ¡Fuera de lugar!”.

En esta cápsula se hace patente el maltrato de la que es objeto la mujer maya que labora como trabajadora del hogar. Aunque es claro que la intención es combatir la violencia hacia los empleados del hogar, también se hace patente el racismo de un grupo social que considera que hay personas “que no entienden de otra manera”. El que la joven vistiera hipil, un diacrítico importante de la población maya, hace inferir al observador que la joven es maya. Esta cápsula fue el único espacio televisivo donde se reconoce la discriminación étnica presente en el estado de Yucatán.

LOS PECH: ¿UNA FAMILIA DE VERDAD?

El programa de *Los Pech, una familia de verdad* se transmitía en el canal 2 —jueves y domingos— en horario estelar: nueve a diez de la noche. El formato utilizado en la serie tenía una fuerte influencia del teatro regional yucateco, un género ampliamente trabajado y socialmente muy apreciado en el estado. Como se pudo ver en la descripción de la televisión al inicio del capítulo, en varios de los programas locales había un conductor que representaba un “mestizo” como *Dzereco* y *Nohoch*, *Chilib* y el *X’maoficio*.

Carmen Castillo (2009), una estudiosa del teatro regional en Yucatán, apunta que durante la primera mitad del siglo xx hubo en el estado dos tipos de teatros: el profesional y el “experimental”. Al primero pertenecían compañías —en su mayoría provenientes de la Ciudad de México— con amplios reperto-

rios y elencos que venían de un ámbito académico. El segundo refería a teatros ambulantes que llegaban a montar su carpa de manera libre y presentando espectáculos de tipo más popular. Es de este último de donde el actual teatro regional yucateco obtuvo su mayor influencia, un teatro donde “igual circulaban aplausos que insultos, rechiflas que cojinazos” (Castillo 2008, 7). Antonio Prieto (2006) muestra cómo a través del estudio de los personajes populares del teatro regional se pueden ver las representaciones de las clases sociales y grupos étnicos en Yucatán. Este autor señala que en el estado “existe un arraigado racismo, combinado con el clasismo de una sociedad notablemente jerarquizada” (2006, 47) del que los personajes del teatro regional no pudieron escapar y que por el contrario han contribuido a la creación de estereotipos.

Los Pech: una familia de verdad fue una serie muy popular al interior de un sector de la población meridana. Tuvo dos temporadas y estuvo casi dos años al aire. Al ser transmitida en la televisión local, no podía ser vista en los hogares que contaban con el servicio televisión satelital. En todas las entrevistas que realicé entre la élite tradicional a lo largo de mi trabajo de campo, no encontré a persona alguna que conociera el programa; sin embargo cuando pregunté a personas de otros sectores sociales si conocían la serie de *Los Pech*, la respuesta siempre fue afirmativa. Generalmente me nombraban a varios de los personajes y en muchas ocasiones me comentaron alguno de los capítulos.

Pech es un apellido maya y significa garrapata. La familia Pech vive en una colonia de clase media acomodada de la ciudad de Mérida, en una casa grande con varias habitaciones, áreas de servicios, jardín y garaje (podría estar ubicada en el norte de la ciudad). En la casa vive: don Cabalán —el viudo jefe del hogar— con sus hijos Renata y Maicol (de veintitantos años), su suegra doña Matux y su hermano Jimmy, recién llegado de los Estados Unidos. En la casa trabajan y viven: Florencio, un enfermero homosexual que cuida a doña Matux; Masiosare, el mozo que se encarga de atender a la familia Pech; X'cutuza, la cocinera y Britney otra trabajadora del hogar que se encarga de los trabajos

más pesados. La serie transcurre básicamente en la casa de los Pech. A ella acuden los pretendientes de Renata —Godofredo y Anivdelarev— y Tolok, el inseparable amigo de Maicol.

En cada uno de los capítulos se desarrollaba una breve historia que la audiencia podía entender sin necesidad de haber visto el capítulo anterior, como el regreso de Jimmy a Mérida o la “cruda” de los hermanos Pech. Paralelamente se desarrollaba una trama que continuaba a lo largo de la temporada donde el televidente va descubriendo que Masiosare, el mozo de la casa, era en realidad hijo de Jimmy Pech.

Las representaciones de los personajes de esta peculiar familia eran básicamente negativas. En ellas estaban presentes tres grupos sociales discriminados o racializados de la blanca ciudad de Mérida: los mayas o mestizos yucatecos, los descendientes de inmigrantes sirio libaneses —que como señalé en el capítulo III son llamados peyorativamente “turcos”— y los *huaches*, las personas provenientes de la Ciudad de México y Centro del país. Todos ellos aparecieron bajo un mismo apellido: Pech. Doña Matux, es un ejemplo de la mestiza yucateca, siempre vestía con hipil y su forma de hablar revelaba un origen de mayahablante. Cabalán es un nombre árabe y Renata hablaba con un marcado acento *huach*, usando expresiones que utilizaban los jóvenes que aparecían en las telenovelas del canal de las estrellas de Televisa: “o sea güey ya lo sabía, te prometo, te juro. Sólo estaba jugando. O sea divis, ¿no? ¡Ay no neni!, mivi, ¡ay cosi!”.

No es casualidad que para representar a una familia yucateca “de verdad” la televisora decidiera que ésta fuera Pech y no Medina, Rosado o Gamboa, apellidos castellanos también muy comunes en Yucatán. Por ejemplo, en el directorio telefónico de Mérida hay 950 familias Medina, 800 Rosado, 800 Pech y 750 Gamboa. A lo largo de libro he señalado en distintas ocasiones la importancia de los patronímicos en Yucatán y cómo éstos pueden denotar una pertenencia étnica. En el capítulo anterior Pech fue el apellido mas asignado por los jóvenes de élite tradicional para nombrar a las personas fotografiadas con diacríticos mayas. En el siguiente capítulo veremos cómo las personas de apellido

maya que aparecieron fotografiadas en el *Diario de Yucatán* generalmente eran delincuentes o personas pobres.

Siguiendo la propuesta de Bhabha (2002) quien señala que la fuerza de los estereotipos radica en su repetición —a continuación— quiero mostrar cómo los estereotipos que aparecen en los programas de televisión son citaciones de los estereotipos que presenté en el siglo XIX y descritos en el capítulo III. En *Los Pech: una familia de verdad* se puede ver cómo las personas que portan los diacríticos del pueblo maya están ligados a robos, violencia, holgazanería, mentiras y a conductas lujuriosas, como lo estaban los mayas del siglo XIX representados por los intelectuales de esa época.

Empezaré con la primera idea que García y García tenía acerca de que los indios eran “flojos, apáticos e incapaces de pensar en su porvenir” (García y García 1865, XXIII).

ESCENA 1

Don Cabalán entra en su casa y se encuentra al mozo Masiosare.

DON CABALÁN: ¿Dónde está Matux y mis hijos?

MASIOSARE: Doña Matux y Renata **están echadotas en la sala viendo tele, como siempre y Maicol de vago en la calle, también como siempre** [las negritas son mías].

ESCENA 2

Se encontraban Tolok y Maicol tirados bajo la sombra de un árbol.

TOLOK: ¿Sabes una cosa Maicol? yo estaba dormido ayer y entonces cuando dejé de tener sueño es cuando desperté y estaba pensando “ya es momento que busquemos algo para hacer” porque ya estamos echando mucho la flojera, estamos hue... (*Campanitas de censura*) mucho, hay que trabajar, ser hombres productivos.

Mientras Tolok hablaba, Maicol ponía cara de sorpresa y paulatinamente de espanto.

MAICOL: ¿Te diste cuenta qué dijiste?

TOLOK: Sí, ser hombres productivos.

MAICOL: Estás blasfemando Tolok.

TOLOK: ¿Por qué?

MAICOL: **Estás blasfemando. Ninio ¿no sabes que el trabajo es sagrado? No se toca, ni se agarra.**

TOLOK: ¿Neta amigo? ¿Qué haría sin ti? Si no fuera por ti a me condeno, iba yo a agarrar el trabajo. Qué bueno tenerte como amigo, por eso te va bien en la vida, por eso tienes las hembras que tienes [las negritas son mías].

ESCENA 3

TOLOK: ¿Para qué te haces Maicol si no vamos a buscar nada? ¿Hay algo de trabajo? ¿Ya revisaste algo? ¿Hay algo bueno para nosotros?

MAICOL: Ya revisé.

TOLOK: ¿Qué hay?

MAICOL: Mira éste, “se solicita un idiota que quiera trabajar con poco sueldo”.

TOLOK: Ese es tuyo.

MAICOL: No, ese no. No, no conviene. Éste... mira éste, ¡ahí'stá! **“Chamba fácil, buena paga, no hay que hacer casi nada”.**

TOLOK: ¿Dónde es?

MAICOL: Ahí 'ta la dirección.

TOLOK: Pues vamos a verlo [las negritas son mías].

El gusto desmedido por el alcohol y el sexo es otro de los elementos presentes en todos los episodios. La representación del siglo XIX sobre “la lascivia en ambos sexos y la embriaguez de los indios” (Méndez 1861, 377), así como su falta de sentimientos de “dignidad y honor” son citas recurrentes en la serie. Siempre hay alguien pensando en emborracharse, borracho o crudo. Tanto hombres como mujeres planeaban a escondidas sus salidas a los *table dance*.

ESCENA 4

Doña Matux está hablando por teléfono para hacer reservaciones y preguntar el costo de un club donde bailan hombres desnudos.

DOÑA MATUX: ¡¿Qué?! ¿cuatro mil pesos?

FLORENCIO: ¡Ay no importa! Yo lo pago.

DOÑA MATUX: Bueno, está bien, así a lo acepto, está bien está bien.

Ah pero eso sí nos mandas la limosina a buscarnos.

Florencio grita de la emoción.

DOÑA MATUX: Nada más porque tú lo vas a pagar, porque yo no tengo cuatro mil pesos para estar viendo esos hombres que quitan su ropa, no me gusta.

FLORENCIO: Yo la voy a invitar, no me importa. ¡Ay! estoy emocionadísima, requeteemocionadísima ¡Aaaaaaa! —y al gritar se toca los pezones.

DOÑA MATUX: Pues ¿sabes qué? desemociónate porque jala [vamos], tenemos que terminar de arreglarnos. Vamos a ponernos bellos para irnos.

FLORENCIO: Hace tanto tiempo que no me lleva usted a una de esas cosas.

DOÑA MATUX: Cálmate, pareces perrita en celo.

Florencio imita a un perrito y grita: ¡Apúrese doña Matux!

ESCENA 5

JIMMY: Está muy potable la doña ¡eh! —dijo refiriéndose a la vecina que acababa de conocer.

CABALÁN: Más bien clorada.

JIMMY: Cuando la vi se me alborotó la hormona.

CABALÁN: Que se me hace que tú Jimmy hace tiempo que nada de nada. Pero yo tengo la solución a tu problema.

JIMMY: *What are we gonna do?*

CABALÁN: ¿Qué?

JIMMY: Que ¿qué vamos a hacer?

CABALÁN: Vamos a aprovechar que Matux está distraída y vamos a salir un rato. Desgraciada vieja, le hace la vida imposible a todos. ¡Claro! como ella no puede salir de la casa, quiere que todos nos quedemos aquí.

JIMMY: ¿Y a dónde vamos a ir?

CABALÁN: ¿Qué? Te voy a llevar a un lugar de primera, mi favorito. Un lugar donde te vas a divertir, mira: de calidad.

Jimmy se emocionaba mientras escuchaba a su hermano.

CABALÁN: Vamos a tomar dos como la gente, y las demás como animales. Queda ahí por el periférico, sólo hay que seguir la “tugurio señal”.

Ambos se levantan y se retiran aplaudiendo y sonriendo.

Enseguida transcribo una de las escenas que más me impactó donde se muestra “la falta de honor y dignidad de las mujeres” (García y García 1865, XX).

ESCENA 6

En la sala están sentados don Cabalán y doña Matux, cuando entra Jimmy, saluda a su hermano y se acerca a doña Matux.

JIMMY: **¿Y esta mestiza chula quién es?**

DON CABALÁN: No le faltes al respeto.

JIMMY: No le estoy faltando al respeto.

DON CABALÁN: Aunque la veas toda jodida respétala.

JIMMY: *(levantando el hipil de doña Matux)* **Estoy viendo si es mestiza auténtica, si no pone su calzón.**²

DON CABALÁN: *(gritando)* ¡Es mi suegra!

MATUX: ¡¿Qué te pasa idiota?! Déjalo —le dice a don Cabalán— Pobrecito —y dirigiéndose a Jimmy mientras ella misma se levanta el hipil dice— Está bien, puedes ver nené. Acéchale, no te preocupes. ¡Ay Dios! hace más tiempo que nadie acecha estas grutas [las negritas son mías].

Al ver la primera parte de la escena pensé que doña Matux se ofendería y le daría una cachetada a don Jimmy. En casi todos los programas tanto Matux como Renata, golpeaban a los personajes que las contradecían. Sin embargo, en esta escena ella no sólo no se ofendió sino que ella misma se levantó el vestido, algo absolutamente reprochable para la élite. En el capítulo anterior mostré

² Antiguamente, en Yucatán las mujeres mayas que vestían hipil no utilizaban ropa interior.

como las revistas de moda cuidaban a las jóvenes que aparecían fotografiadas y cuando “una niña guapísima que sin querer a la hora sentarse enseñó los chones” no se publicaba su fotografía.

En varios programas Britney, la mujer más morena de la serie —quien también viste hipil— protagoniza diálogos donde se hace evidente la crueldad y el salvajismo del que es capaz, recordando una vez más los viejos estereotipos sobre los indios como primitivos, asesinos, salvajes y crueles.

ESCENA 7

Se encuentran Maisosare, X'cutuza y Britney platicando de don Jimmy.

MASIOSARE: Este don Jimmy es muy chistoso ¿verá? Siempre me hace reír.

X'CUTUZA: ¿Y por qué ah? —pregunta— ¿se chupa el dedo?

BRITNEY: ¿O usa tanga? —interviene.

MASIOSARE: Nooooo.

BRITNEY: Ya sé, seguro usa tanga, duerme en pelotas y abre sus patas.

MASIOSARE: ¡No! —dice más impaciente.

X'CUTUZA: ¡Ya sé! Jala su pestaña —dice con afán de molestar.

MASIOSARE: ¡No! —contesta una vez más.

BRITNEY: ¡Ah ya se! —dice emocionada— ¡Mete gatitos en el refri!

Porque eso es requete chistoso eh, chistosísimo. Metes gatitos en el refri como unas tres horas y luego los abrazas, ¡da un frío! Está requete bonito eso. Puedes meter gatitos o puedes meter nenés.

X'CUTUZA: ¿Masiosare tú escuchaste algo así como que susurró el viento? —dijo asustada e incómoda.

MASIOSARE: Vamos a hacer de cuenta que escuchamos nada.

ESCENA 8

Don Jimmy y don Cabalán están recostados en el sofá de la sala, quejándose de lo mal que se sentían por haber tomado demasiado alcohol la noche anterior.

DON CABALÁN: ¡Masiosare!, ¡Masiosare! —grita llamándole al muchacho.

JIMMY: ¿No puedes gritar más despacio? —le pregunta tapándose los oídos.

DON CABALÁN: ¡Masiosare! —vuelve a llamarlo en tono muy bajo.

El joven llega corriendo.

MASIOSARE: ¿Qué pasó don Cabalán? ¿Me estaba gritando? Es que estaba en el fondo —dijo justificando su tardanza— porque allá estaba la Britney lavando y había unos chiquitos que estaban jugando con su pelota y yo les decía “no avienten la pelota es la tercera vez que la avientan”, y empezaron a corretear, pero como estaba bien molesta y **es brava la negra esa**, revolvió media cubeta de agua con ácido muriático y se la quería aventar a los chiquitos y “Aquíétate”, le digo y ma no se aquíetaba. La alcancé afortunadamente pero se le vació toda la mezcla encima. **No le pasó nada a ella porque es malix** [corriente].

Don Jimmy y don Cabalán mareados, con dolor de cabeza y de estómago le suplicaban a Masiosare que hablara más despacio, pero él parecía no oírles hasta que se percató y les preguntó.

MASIOSARE: ¿Por qué? ¿Qué les pasa?

DON CABALÁN: Tengo dolor de cabeza —contestó sujetándose la cabeza.

MASIOSARE: ¡Ah! ¿Tiene dolor de cabeza? Es que estuvo buena la borrachera de anoche ¿verá?

DON CABALÁN: ¡Ni me lo recuerdes! Sólo de acordarme siento que todo me da vueltas [las negritas son mías].

Otro de los estereotipos que está presente en la serie es la propensión al engaño y al robo. En todos los programas revividos algún habitante o trabajador de *La familia Pech* miente, engaña o roba algo. Masiosare le vende pastillas “milagrosas” a don Cabalán para que le crezca pelo; Matux engaña a don Cabalán para salir de la casa a un *table dance*; don Cabalán y doña Matux esconden a Jimmy la identidad de Masiosare; Maicol y Tolok roban continuamente dinero para comprar cervezas; doña Matux roba el auto de don Cabalán para aprender a manejar; la

vecina siempre que entra a la casa se lleva algo (fruta, adornos, piezas de la vajilla, utensilios de cocina). En la siguiente transcripción se puede ver a don Chilín el jardinero de la casa *Pech*, ofreciéndoles un “brebaje” de hierbas a Maicol y Tolok para conquistar mujeres cuando en realidad les da un té somnífero. De todos los personajes, el jardinero es el que más acento de maya-hablante tiene, no sólo por la entonación sino por la estructura gramatical que emplea:

ESCENA 9

TOLOK: Ma' estoy impresionado Maicol a'. Miralo está viejito, está tzutsito, fregadito, jodidito que está y ¿cómo puede tener esa energía? ve cómo está dado en la torre y cuántas hembras tiene ese viejito ¿ah?

MAICOL: ¿Crees que aguante uno todavía?

TOLOK: Pues la verdad no sé pero yo no me quedo con la duda.

MAICOL: ¿Vas a salir con él? —le pregunta sorprendido.

TOLOK: ¡No! ¿Estás loco? Voy a preguntárselo. Ve eso ve eso —decía mientras lo observaba haciendo Tai Chi.

Tolok y Maicol le preguntan a don Chilín su secreto...

DON CHILIN: ¿Sabes cómo le hago eso para las mujeres?

TOLOK: ¿Cómo?

DON CHILIN: Después que yo corte tooodas las hierbas preparo un té así para que las mujeres caigan.

TOLOK: Para que caigan ¿Un té de hierbas?

DON CHILIN: Algo así parecido. Mezclo un montón de hierbas ahí y queda así pero perfecto esa...

TOLOK: ¿Y funciona? —pregunta curioso.

DON CHILIN: Ma' la verdad sí, ¿quieres probarlo? —le pregunta a Maicol.

MAICOL: ¿Quieres probarlo? —le pregunta a Tolok en tono de albur.

Tolok pone cara de indignación.

MAICOL: El té de hierbas —aclara y luego insiste—. Ma' no pierdes nada vamos a probarlo.

TOLOK: No pasa nada ¿verdad? Total son hierbitas.

MAICOL: A ver viejito.

TOLOK: Lo podemos tomar —dice convencido— si lo hemos fuma'ó.

MAICOL: Si funciona podemos venderlo —dice con cara de interés después de reflexionar al respecto— Ahí está viejito, te siento casi como mi abuelo.

TOLOK: Yo también, es más, mi papá.

MAICOL: Tenemos que hablar de negocios, ven acá te va a convenir —le dice abrazando a don Chilín, mientras los tres comienzan a caminar hacia el interior de la casa.

Aunque el color de la piel no aparece en las descripciones sobre los mayas de los intelectuales del siglo XIX, sí está presente en su autodescripción como la “raza blanca” o “los blancos”. Es por ello que no podía dejar de lado todas las referencias que los personajes de *Los Pech* hacían al color de piel. En *La familia Pech* podemos ver a través de las imágenes y las conversaciones un racismo de *doxa* basado en el color de la piel.

ESCENA 10

Britney está en el cuarto de lavado, tallando ropa cuando entra X'cutuza.

BRITNEY: ¡Buenos días doña Ix!

X'UTUZA: Nada de Ix, a mí me dice mi nombre completo X'cutuza porque mi padre se quemó el cerebro ocho horas pensando cómo me iba a llamar, así que me lo dices bien o mejor no me digas nada.

BRITNEY: ¡Fo! Más pesada. Buenos días doña X'cutuza ¿Qué milagro que viene a molestar el día de hoy?

X'UTUZA: No vine a molestar, vine a platicar, porque así como lo ves soy mujer de principios.

BRITNEY: ¿De principios? pero de siglo, si está usted más arrugada que Silvia Pinal y tú no eres un caso de la vida real ¿verá?

X'UTUZA: ¿Sabes una cosa **chapopota mal pintada**? eres una irrespetuosa, yo podría ser tu hermana mayor.

BRITNEY: ¡Ay!, mejor burro. **Para que usted sea mi hermana mayor, tendría que ser chaparra y negra, fea y ojona.** Bueno ya me entendió.

X'CUTUZA: Ya te entendí y tienes razón porque antes de ser tu hermana mayor preferiría casarme con un zapote. Lo que tiene que hacer uno para poder dialogar [las negritas son mías].

ESCENA 11

Britney está lavando cuando de pronto llega X'cutuza.

BRITNEY: ¡Qué horror! está terrible está su ropa de don Cabalán. El quemón de llanta no se quita.

X'CUTUZA: ¡Ay chula, ni me lo digas! porque eso era mi quehacer y qué bueno que ya me lo quitaron porque era un pesar en mi vida —le responde.

BRITNEY: ¡Claro! por eso contrataron una negra para que haga el trabajo sucio —le contesta.

ESCENA 12

Doña Matux y Florencio están esperando una limosina que los llevaría a un table dance. Britney sale de la casa y les pide que la dejen ir con ellos, pero doña Matux y Florencio se niegan.

DOÑA MATUX: Mira tú —le dice a Britney— **hermanita del enano de Uxmal**, en primera no te me pongas de frente así de golpe, me va a dar un infarto ¿lo oíste? En segundo lugar anda a fastidiar a la comadre de tu madrina, o sea, a tu mamá, a nosotros no nos estés molestando, ya estamos bastante graaaaandecitos para saber lo que hacemos, así que jala, jala. Anda pa'l monte.

FLORENCIO: Tiene razón doña Matux, es una igualada.

BRITNEY: Que Dios te perdone —le dice indignada a Florencio— todavía te estoy defendiendo para que no te hagan nada.

Doña Matux entonces le comienza a jalar el pelo a Britney y ésta suelta el llanto.

DOÑA MATUX: ¡Un exorcista por favor! —grita al verla llorar—. Bastante perjudicadita ya estás para que estés haciendo estos berrinches y esas caras y esas jetas. **Mira nené, entra dentro de la casa, ¿no ves que si pasan los de la Semarná** [Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales] **a te llevan? Te devuelven a la selva. Como están escaseando los monitos, dicen “ahí ‘ta una.**

Ahí ‘ta Susy que se escapó. Jala” y te llevan. Jala, jala huye p’al monte, jala —le dice señalando la casa³ [las negritas son mías].

ESCENA 13

Se encuentran Maicol y Tolok recostados en la sala conversando.

TOLOK: A ver, aclárame esto —le dice a Maicol.

MAICOL: ¡Ay Dios! a ti está canijo aclararte algo Tolok —haciendo alusión a su tono de piel.

TOLOK: Oye vato, aunque seas mi cuate yo sí te parto tu “má’e” —le responde ofendido.

MAICOL: Tranquilidad chavo —le pide a Tolok—, ‘tas loco brother.

TOLOK: Tranquilidad viene de tranca, hija, y yo sí te atranco.

MAICOL: ¿Qué te pasa? si crees que me vas a agarrar descuidado yo sí he ido a un baile en la Emiliano Zapata [sur de la ciudad, Distrito VII].

TOLOK: Pero yo soy vato loco de ciudad Cauce!, ¡dale hija!

Mientras están peleando entra Godofredo en escena a intentar calmarlos.

GODOFREDO: ¿Están enfrascados en una lucha?

TOLOK: Enfrascados, ni que fuéramos chiles habaneros.

MAICOL: ¡Tú serías ciruela pasa! —De nuevo haciendo alusión al tono de piel de Tolok.

ESCENA 14

Se encuentran Tolok y Maicol platicando, cuando de repente se acerca Godofredo.

GODOFREDO: Hola muchachos. Oye, una cosa Tolok ¿Dónde te hicieron ese tatuaje? señalando el estampado de la playera negra que llevaba puesta.

TOLOK: No, no es tatuaje idiota, es mi playera.

GODOFREDO: ¡Ah! pensé que era un tatuaje —burlándose de que es muy moreno.

³ Esta escena se podía ver en You Tube bajo en nombre de “Los Pech monita susy” en febrero 2016.

En todos estos diálogos pudimos ver cómo hay estereotipos que se siguen repitiendo, citándose en otra época y en otro contexto. Aunque no podemos afirmar que los personajes de *La familia Pech* son indígenas, sí podemos decir que para su representación se utilizaron los diacríticos característicos de la etnia maya como el apellido, la forma de hablar y el vestido. Maicol y Tolok, además hacen referencia que ellos son buenos para los golpes porque han estado en colonias del sur de la ciudad. Como vimos en las representaciones de Facebook (capítulo IV) y cómo se verá en el siguiente capítulo, el sur está fuertemente estigmatizado.

LA COCINA ES CULTURA: LA ÉLITE BUSCANDO⁴ SU ESENCIA

La cocina es cultura se transmitía todos los lunes de ocho a nueve de la noche en el canal del estado y era conducido por un miembro de la élite yucateca, cronista de la ciudad y director de la Academia Yucatanense de la Lengua. Cada programa estaba dedicado a hablar de una comida en particular. El conductor, junto con uno o varios invitados —que cambiaban cada semana— apuntaban la importancia de algún platillo o tradición gastronómica regional.

La cocina yucateca como señala Igor Ayora (2010, 53) es una forma de expresión cultural. Para poder estudiarla es necesario reconocer que las prácticas y las formas de verla y entenderla han sido naturalizadas y que, al menos en la esfera discursiva, se vuelve una esencia de la identidad regional. De este modo hay prácticas culinarias y platillos que se convierten en bienes de consumo claramente marcados y reconocibles como “yucatecos”. Así, la cocina yucateca se ha territorializado. “Esta territorialización se ha convertido en un hecho aceptado tanto por yucatecos como no yucatecos que sobre la base de sus experiencias gastronómicas pueden identificar un platillo como perteneciente o no a la cultura peninsular” (Ayora 2009, 277).

⁴ En la lengua maya, buscar y encontrar es el mismo verbo, para los yucatecos de todas las clases sociales el verbo buscar sirve también como encontrar. Por eso se dice: “lo busco y lo busco, y no lo busco”.

En cada uno de los programas de *La cocina es cultura* se analizaban platillos típicos donde se rastreaban las distintas influencias: lo maya, lo yucateco y lo no yucateco. Desde la óptica del conductor, se discutía qué podría o debía ser aceptado y qué se tenía que rechazar. A diferencia de la representación que se hacía en *Los Pech*, en este programa lo maya era valorado como un elemento positivo y esencial de lo yucateco. Contrastando lo maya presente en estos dos programas de televisión local, encontramos la ambivalencia que señala Bhabha del discurso colonial: el objeto del desprecio y del deseo.

En *La cocina es cultura* también se puede observar cómo lo yucateco se construye, por un lado con lo maya y por otro marcando su diferencia con el resto del país, con lo *huach*. En todos y cada uno de los programas analizados, el conductor al hablar de la comida yucateca no perdía la oportunidad de rechazar lo proveniente del centro del país, pero condescender con lo europeo, norteamericano y caribeño.

Siguiendo el mismo esquema de análisis del programa anterior, transcribí algunos de los diálogos que dan cuenta de las representaciones de lo maya y lo yucateco que promueve un representante de la élite tradicional. Iniciaré con la creencia del conductor de que aún existen elementos mayas “puros”.

PROGRAMA. Hanal Pixan

Programa dedicado al Hanal Pixan (día de muertos en Yucatán). El conductor y sus invitados (el dueño de un restaurante [1], su hijo [2] y el chef del mismo restaurante [3]) están sentados alrededor de una mesa con platillos típicos de esas fechas.

CONDUCTOR: En este programa hablaremos de algunos platillos **absolutamente mayas.**

Después de presentar a sus invitados y platicar la complejidad que involucró la preparación de alguno de los platillos el conductor dice:

CONDUCTOR: Quiero decir que no contamos con crónicas, como en la Ciudad de México, de lo que comían los mayas cuando llega-

ron los españoles. Pensemos que Chichén tenía casi trescientos años de haber sido abandonada por sus habitantes [...] Lo cierto es que no tenemos las crónicas. Se habrán perdido en los asaltos del convento de San Francisco, etc., etc. Lo que sí tenemos, vamos a ser honestos, son pueblos en Yucatán donde se hacen muchas cosas todavía. En reiteradas incursiones que hicimos a nuestro vecino estado. Bueno no es vecino es parte de nosotros, de nuestro estado, que como sabemos después de la Guerra de Castas se separaron, **Mérida se convirtió en Yucatán, Mérida de los blancos y Chan Santa Cruz, hoy Felipe Carrillo Puerto, la ciudad de los indios.** Entonces ahí se conservan muchísimas cosas. Ahora vamos a entrar en materia...

Más tarde en ese mismo programa...

CONDUCTOR: ¿Cuál es la diferencia entre el Dzotobichay y el Brazo de Reina?

INVITADO [2]: Bueno el Brazo de Reina tiene dentro hoja de chaya y el Dzotobichay viene envuelto con ella y aparte que es con hoja de elote.

CONDUCTOR: Y una cosa muy importante que siempre apuntamos tu papá y yo: éste lleva huevo y pepita, el otro no.

INVITADO [1]: La pepita la lleva por fuera.

CONDUCTOR: Entre esto y esto —refiriéndose a los dos platillos— ya hay una diferencia. Esto ya tiene elementos mestizos, ya es un plato mestizo, por el huevo. En cambio éste es absoluta y totalmente maya.

INVITADO [1]: **¿Los mayas no comían huevos?**

CONDUCTOR: No, no, no había gallina de Castilla.

INVITADO [1]: Pero habían otras aves.

CONDUCTOR: Pero no se lo ponían a esto. Generalmente, parece ser, con seguridad sí comían en alguna cosa huevo ¿no?

INVITADO [1]: Entonces **¿sería más maya el coosobe?**

CONDUCTOR: Claro, por supuesto, desde luego y éste también, nada más que quitándole el huevo.

Después hablando del día de muertos y el platillo típico de ese día...

CONDUCTOR: Los pibes [o muchipollos] **no es un platillo maya.** En este caso, ya al incluir el pollo o la gallina de Castilla y el cerdo, pues

el mucbipollo ya es una palabra híbrida, **ya es mestiza con un arrai-gambre total y absolutamente maya**. Hay una variedad inmensa de pibs [...] **pero con una raíz total y profundamente maya** [las negritas son mías].

En estos diálogos podemos ver la idea que permea en el imaginario de buena parte de los yucatecos en cuanto a que los mayas desaparecieron hace muchísimos años y que si actualmente se les encuentra será en una lejana comunidad yucateca o en el estado de Quintana Roo.⁵ También está presente la idea que el rompimiento de la unidad de la península se da por la Guerra de Castas, es decir, por los indios sublevados. Así, como dice el conductor “Mérida —de los blancos— se convirtió en Yucatán y Chan Santa Cruz en la ciudad de los indios”. Con estas representaciones se marca una diferencia entre un “nosotros” y un “ellos”, pero donde “ellos” son una esencia del ser yucateco, así la búsqueda de lo que es maya “puro” se convierte en una búsqueda esencial para la identidad.

PROGRAMA. Hanal Pixán

CONDUCTOR: Quiero decir no hay achiote por ejemplo, no hay pepita de achiote en los supermercados, para eso hay que ir a los mercados. Entonces yo no sé por qué, y es uno de los procesos en los cuales **nos están quitando la identidad**. Recado colorado ¡No es lo mismo! —dirigiéndose a la audiencia— No es lo mismo [insistió] que usted sancoche el pollo y tenga su caldo de pollo a que ponga agua con los cuadrillos de caldo de pollo. Para nosotros **los yucatecos y los mayas** el achiote es el condimento por excelencia.

PROGRAMA. Tamales

El conductor y sus dos invitados (un antropólogo y un miembro de una cadena de tamales regionales) están sentados alrededor de una mesa redonda con tamales de distintos tipos.

⁵ Quetzil Castañeda (2004) y Ella Fanny Quintal (2005) señalan que es común que un hablante de maya monolingüe no se considere maya y que para ellos los mayas auténticos —los que hablan la verdadera maya— viven en algún lugar alejado de Quintana Roo.

CONDUCTOR: Festejamos mucho que se sigan haciendo estos tamales —decía animado mientras señalaba la mesa— porque ha habido **una invasión de los tamales estilo México**, o relativamente estilo México.

Más adelante...

CONDUCTOR: Bueno, el tamal sigue siendo sagrado. Yo me acuerdo que de niño no había fiesta si no había tamales. Ahora ya hay hamburguesas, hot dogs, arrollanditos, sandwichón, pizzas...

ANTROPÓLOGO: Bueno, en los pueblos también ya se están modernizando.

CONDUCTOR: ¡No me digas! —exclamó con cara de horror.

ANTROPÓLOGO: Por supuesto, en los bautizos, bodas, cumpleaños, ofrecen ese tipo de comida. Claro que en los estratos más bajos sigue predominando el tamal, pero hay estratos medios del medio rural donde han adoptado formas urbanas.

CONDUCTOR: O sea ¿ya ven la idea? —preguntó dirigiéndose al público y con tono sarcástico y burlón agregó— ya prosperaste, ya no comas tamales, **ya no comas tortillas porque embrutece, ya eres fino, ya eres popof, come pizza, comida china, ya tienes caché ¿cómo puede ser? ¡Esto somos nosotros!** —exclamó señalando los tamales en la mesa.

INVITADO: Sin embargo, déjame comentarte que la mayoría de nuestros clientes pertenecen a la zona norte.

ANTROPÓLOGO: Hijito, pues porque **ahí no hay quien haga tamal. En el sur sí, las señoras todavía trabajan. En el norte hay que ir al gimnasio, hay que ir a pintarse las uñas, que bueno, hay que ir a hacer muchas cosas** [las negritas son mías].

Siguiendo la idea de que la identidad yucateca se fundamenta en elementos “puros” mayas, la desaparición de éstos da lugar a un sentimiento de pérdida de identidad. Los causantes de esas “pérdidas” son, por un lado los *huaches* que invaden con sus productos, y por otro, la gente en el ámbito rural que se niega a seguir “sus tradiciones”. En estos diálogos aparecen dos ideas interesantes “el comer tortillas embrutece” y “el dejar de hacerlo te hace fino, te hace *popof*”. Para el conductor resulta

ofensivo que personas del ámbito rural coman otros alimentos y les recrimina que, al consumirlos, están perdiendo y haciendo perder al resto de los yucatecos su identidad. Por el contrario, la élite puede comer comida italiana, china, francesa y alemana e incluso, cómo vernos más adelante, incluirlas en su acervo gastronómico sin alterar su yucatanidad.

PROGRAMA. Tamales

CONDUCTOR: A mí me ha llamado muchísimo la atención —comienza señalando un tamal— primero que esto se llame “tamal”, una voz náhuatl, ¿existe desde los tiempos prehispánicos?

ANTROPÓLOGO: Sí, la palabra fue introducida por los náhuas, en tiempos prehispánicos.

CONDUCTOR: ¡No! —dijo en tono molesto e indignado— **a nosotros nos lo trajeron los españoles.** Vamos a aclarar una cosa: muchas cosas llegaron a Yucatán desde el primer momento de la Conquista, porque **Montejo trajo un grupo de indios atzcapotzalcos** que se asentaron en San Cristóbal —y dirigiéndose al público aclara— **No vayan ustedes a creer que el recelo para nuestros hermanos huaches es nuevo, viene desde ese entonces que acompañaron a los españoles en la Conquista.** Bueno —dijo después de una breve meditación— creo que en México tampoco les gustó tanto.

ANTROPÓLOGO: No, creo que a nadie.

CONDUCTOR: Bueno —dijo muy seguro— **pero nosotros somos un caso único, ¿no?**

El antropólogo no contestó, sólo abrió mucho los ojos y el conductor rápidamente cambió de tema.

PROGRAMA. Hanal Pixán

El invitado explica la preparación de un platillo.

INVITADO [1]: Entonces se prepara el chilaquil...

CONDUCTOR: No, bueno, eso ¡no! —lo corrige enojado— ¡eso está completamente mal! Te entercas en decirlo... no tiene nada de maya, *chili* es una voz náhuatl. Es *ta'*.

INVITADO [1]: Bueno, es que no me has dicho cómo le voy a decir —se disculpa.

CONDUCTOR: *Taaaaaaaaaaaaa'* —le repite subiendo el tono de voz.

INVITADO [1]: Bueno. Hacíamos el caldillo de pollo y de puerco con recado colorado y que tiene su apazote, tiene su tomate. Sacamos el pollo y con el caldo colorado le ponemos masa, se licua la masa y ya diluida lo engrosamos va a ser el *k'ol*, el *k'ol* colorado ¿cómo se llama en maya?

CONDUCTOR: *Ta' k'ol*.

PROGRAMA. Pan yucateco

El invitado para ese programa es dueño de una cadena de panaderías de larga tradición en Mérida. Se encuentran sentados alrededor de una mesa redonda, con panes dulces y postres diversos. Después de hablar de los panes yucatecos dedican la mitad del programa a las influencias europeas en la repostería yucateca y por lo menos diez minutos, a comentar lo delicioso del estupendo sacher (pastel de chocolate originario de Viena) que se hace en las panaderías del invitado.

CONDUCTOR: Quiero pedirle al público que observe la tira como serpiente, el adorno, que cubre la parte superior del pan. Es una forma antiquísima, al menos en Yucatán, de adornar los panes que yo extraño mucho en los **supermercados de cadenas, que para empezar yo no compro pan ahí.**

INVITADO: ¡Qué bueno, lo felicito!

CONDUCTOR: **Para mí es pan huach**, de nuestros hermanos los *huaches*. Lo respeto mucho, pero yo... bueno alguna vez lo compraré, pero nooo, yo tengo que comprar francés de mi pueblo. Este adorno —reitera señalando la serpiente— me evoca a su panadería, desde luego [Las negritas son mías].

El rechazo a lo *huach* es total, al grado que parece que el problema con la Conquista fue la llegada de los *huaches*. El conductor se irrita con sólo escuchar palabras de origen nahua como *chilaquil*, regañando a su invitado por mencionarla. Creo que si por él fuera cambiaría al tamal de nombre. Mientras lo *huach* es repulsivo o innombrable puede dedicar gran parte de un programa para hablar de comidas de origen europeo. Las influen-

cias europeas y caribeñas en la cocina yucateca son ampliamente reconocidas. Ayora (2010, 232) señala que se han utilizado ingredientes, técnicas y procedimientos culinarios provenientes de otras culturas que las élites regionales han reconocido como “avanzadas”, de forma que la gastronomía yucateca resulta un híbrido cultural que expresa las desigualdades estructurales entre distintas clases sociales y grupos étnicos que pueblan la península y el estado de Yucatán.

PROGRAMA. Hanal Pixán

CONDUCTOR: Ahora vamos a un plato que es típico de estas fechas, muy conocido ya a nivel nacional. Yo creo que dos personas contribuyeron de sobremanera a darlos a conocer. Uno fue el ex gobernador Carlos Loret de Mola Mediz, que cuando vivió en México, sobre todo en la época de cuando fue diputado y senador, regalaba cientos. Doña Berta Badillo, su mujer, su señora esposa, doña Berta Badillo Martínez de Loret de Mola regalaba cientos de mucbipollos en la época de muertos. Y eran famosos también los de don Manuel Barbachano Ponce que aparecen multicitados en una cantidad de libros; lo cita Elena Poniatowska, lo cita Salvador Novo, lo cita Carlos Fuentes, los famosos mucbipollos que también se hacían acá y se llevaban por avión y se obsequiaban a amistades. Entonces ellos fueron los que contribuyeron a que se conociera mucho los mucbipollos.

PROGRAMA. Pan yucateco

CONDUCTOR: Es —refiriéndose a su invitado dueño de una de las panaderías de más tradición en Yucatán— una de las personas que contribuyen a la fama de Mérida, a la fama de Yucatán, a la gastronomía, que nosotros somos tan atractivos para todo el mundo, pues es él. No crean que es la Catedral solamente... ¡ah! Que su hermano es el vicario general de la Arquidiócesis, Monseñor, su eminencia Joaquín Vázquez Ávila.

PROGRAMA. Hablando de bolillos, barras y baguettes...

Este programa giró en un principio en torno a la promoción de un local de barras (baguettes) de reciente apertura. El invitado era uno de dueños

del lugar. Fue presentado como un chef yucateco, estudiado en Harvard y perteneciente a una “familia conocida”.

CHEF: [...] de hecho esta torta la vamos a servir con mermelada de naranja...

CONDUCTOR: ¡Ah, mejor, mermelada de naranja! Recuerdo que en casa de tu tío Joaquín Roche, los 22 de diciembre, esas comidas, bueno para mí es la mejor mesa que he visto...

CHEF: Sí, es una mesa maravillosa.

CONDUCTOR: No he visto otra, por la abundancia.

CHEF: Medía como cincuenta metros de largo.

CONDUCTOR: Las variedades de camarones con salsa rosada, empanizado... no he vuelto a comer... no sé quien se quedó con la receta pero no he vuelto a ver el puré de camote que hacían allá.

CHEF: No, el puré no era de camote, era de castañas.

La legitimación del capital simbólico del conductor es algo también recurrente en el programa. A través de esta estrategia discursiva resalta su conocimiento, cercanía y pertenencia a la élite yucateca. Por un lado, el conductor establece un trato diferenciado con sus invitados: a unos les habla de usted y a otros de tú. En Yucatán —como en el resto del país— el uso del tú o usted al hablar implica una relación jerárquica y su uso forma parte de una estrategia para marcar una distancia social. Por otro lado, cuando el conductor hace referencia a la élite yucateca, como en el diálogo sobre la difusión de los *mucbipollos* en la Ciudad de México, los miembros de este grupo son nombrados con todos sus nombres y apellidos. En el capítulo IV apuntaba ya, la importancia de formar parte del grupo de las “familias conocidas” y el saber quién es quién.

En este programa también se reproduce la idea del norte rico y el sur pobre. En diálogos anteriores vimos cómo en el sur las señoras hacen tamales y en el norte van al gimnasio y a pintarse las uñas. En el siguiente diálogo es interesante cómo, ante los comentarios, silencios y actitudes corporales del conductor, el dueño de la panadería tuvo que decir “no vamos a discriminar a nadie”.

PROGRAMA. Pan yucateco

A propósito de la apertura de la sucursal número 15, en el sur de la ciudad:

INVITADO: Allá dentro de un mes amigos del sur de la ciudad, estamos con ustedes.

CONDUCTOR: Qué bueno además que vaya usted al sur porque, porque, porque... —dijo sin saber qué más decir.

INVITADO: Fantásticos clientes los del sur.

CONDUCTOR: ¿Sí? —preguntó sorprendido.

INVITADO: Sí.

CONDUCTOR: ¿Mejores que los del norte?

INVITADO: No, no, tampoco vamos a discriminar a nadie, son muy buenos consumidores.

CONDUCTOR: ¿En el sur? —insistió.

INVITADO: Sí —afirmó tajantemente.

CONDUCTOR: Ah, es una cosa maravillosa que vaya usted al sur porque el sur está, está —hizo un pausa—, no es un, un —hizo otra pausa—, no está equipado, parece que están divididas las dos Méridas, y qué bueno que vaya una panadería de tanta tradición.

Como parte de lo que he llamado dimensión ideológica del racismo, a lo largo de este capítulo he querido dar cuenta del tipo de representaciones que estaban detrás de dos programas de la televisión local: *La familia Pech* y de *La cocina es cultura*. Al mostrar las escenas a las que estuvieron expuestos los televidentes yucatecos cotidianamente, no pretendo decir que el receptor asuma esas representaciones como propias, pero sí creo que con la fuerza de la repetición ciertas ideas y actitudes se pueden llegar a naturalizar. Como dice Van Dijk (2003, 34):

La producción e interpretación de texto y habla se basan en modelos mentales que están conformados por la memoria en representaciones sociales compartidas acerca de un grupo propio o de otros. Estas representaciones sociales controlan otras acciones no verbales de los miembros del grupo, por ejemplo, los actos de discriminación.

En *La familia Pech* encontramos un racismo latente bajo el escudo de la comicidad. La repetición de estereotipos se da tanto en el plano temporal como en el plano espacial. *Los Pech, una familia de verdad* son una citación de estereotipos del siglo XIX del indio yucateco donde flojo, borracho, lujurioso y cruel aparecen en otro contexto histórico. Asimismo, este programa es la citación de un formato televisivo nacional como *Los Sánchez*, de uno internacional como *Los Roldán*, en Argentina, o *The Beverly Hillbillies* en Estados Unidos. En todos estos programas se burlan de una familia de clase baja que por alguna razón llega a vivir donde residen las clases altas. En estas series se reproducen estereotipos generados desde los espacios privilegiados de las élites.

El discurso racista en *La familia Pech* no es exclusivo de Yucatán, está presente en toda la televisión mexicana. *Los Pech* no son sólo la localización de un tipo de racismo sino también de una discriminación étnica. Los nombres de los personajes de *La familia Pech* son ejemplo del menosprecio hacia ciertos grupos de la sociedad: Masiosare y Anivdelarev son prueba de la ignorancia de algunas personas;⁶ Britney, como Britney Spears la rubia “princesa del pop” norteamericano, cuando es la mujer más morena de la serie, es una burla descarada.

El traje tradicional yucateco, no sólo en los *Pech* sino en toda la televisión local, es utilizado para representar a dos tipos de personas. Por un lado, a individuos que hablan la lengua maya, como las conductores de noticias, y por otro lado a quienes hacen y dicen estupideces, personas que son blanco de burla constante como el caso de *Chilib*, el *X'maoficio*, *Dzereco* y *Nohoch* y la mayoría de los personajes de *Los Pech*. En ambos casos no conocemos sus nombres. En los noticiarios no se mencionan, y en los programas cómicos son sus apodos. Esto contrasta con la obsesión de las élites —como el caso del conductor de *La cocina es cultura*— por mostrar, no sólo los nombres completos, sino tam-

⁶ El chiste es: ¿Quién es Massiosare? Un extraño enemigo. El himno nacional dice: “Más si osare un extraño enemigo, profanar con su planta tu suelo”. El 20 de noviembre es el aniversario de la Revolución Mexicana y en los calendarios en lugar de poner el nombre del santo está escrito: Aniv de la Rev.

bién todos sus apellidos y si se trata de una mujer casada hasta los de su esposo.

En *La cocina es cultura* queda claro cómo lo yucateco se ha ido construyendo a partir de la recuperación de elementos prehispánicos y folclóricos mayas y, al mismo tiempo, marcando su diferencia con el resto del centro del país. En el programa podemos ver cómo para el conductor lo maya es parte fundamental de la identidad yucateca, pero según su visión ésta se encuentra en peligro de extinción. En *La familia Pech* en cambio, podemos ver cómo elementos identitarios mayas son utilizados para menospreciar a un importante sector de la sociedad yucateca. *La cocina es cultura* es un buen ejemplo de cómo, desde la élite, se construye lo yucateco, y *La familia Pech* de cómo se reproduce el racismo en medio de la ambivalencia hacia lo maya.

Como he señalado con anterioridad, la fuerza de los estereotipos y de las representaciones no radican en la verdad o falsedad de estos, sino en la fuerza que adquiere en su repetición y su trato ambivalente, en su capacidad de producir efectos de sujeción a través de los diálogos y de un lenguaje visual. Repitiendo estereotipos, la élite refuerza su jerarquía, por ello es una de las estrategias ideológicas más frecuentes.

Por último, otro punto que quisiera remarcar es que el racismo no está en el sujeto de enunciación, pues se trata de una estructura descentrada que se reproduce y cita continuamente en distintos contextos. Cuando vemos un programa de televisión como *La familia Pech* es inútil ubicar al sujeto racista ya que se trata de una estructura discursiva que no posee un origen localizable sino que se encuentra —como diría Butler— descentrada. En *Los Pech una familia de verdad* el racismo no se origina necesariamente en los guionistas, pues ellos citan fórmulas televisivas exitosas; ni tampoco los actores, porque ellos siguen un libreto; ni en los directivos o dueños, ya que ellos aprueban los programas basados en los *ratings*. El racismo adquiere su fuerza en la citacionalidad, en no poder ubicar a los sujetos que producen los discursos racistas como si fueran el origen del problema o los únicos culpables. Pues se trata de una estructura más com-

pleja que se repite históricamente, moviéndose desde el plano ideológico hasta las prácticas.

CAPÍTULO VII

REPRESENTACIONES DE LO MAYA Y LO YUCATECO EN EL *DIARIO DE YUCATÁN*

Los prejuicios étnicos y las representaciones sociales se transmiten de muy diversas maneras. Están presentes en conversaciones de la vida cotidiana, en los discursos públicos y por supuesto, en los medios de comunicación como veíamos en el capítulo anterior. Siguiendo la misma línea, en este capítulo quiero mostrar la representación que hace el *Diario de Yucatán* de lo maya y lo yucateco. Parto de la idea de que el racismo se aprende, que no es innato al ser humano y, por lo tanto, se enseña. Los medios de comunicación son una parte fundamental de ese aprendizaje. El *Diario de Yucatán*, desde su creación en 1925, expresa en sus páginas la visión de un grupo de élite. Siguiendo la definición de ideología que propuse en el primer capítulo: “autodefiniciones compartidas grupalmente que permiten que sus miembros coordinen sus prácticas sociales hacia dentro del grupo y en relación con otros grupos” (Van Dijk 2003a, 114) y la propuesta de Thompson (1998, 85) para analizar las formas en que el significado sirve para establecer relaciones de dominación, busco develar el racismo presente en las páginas de este medio de comunicación. Considero que este análisis puede contribuir a hacer visible el racismo y la discriminación de la que son objeto las personas que portan algún diacrítico maya en la sociedad yucateca.

Siguiendo un criterio de actualidad, decidí analizar todos los ejemplares del *Diario de Yucatán* de los primeros cuatro meses

de 2009, cuando me encontraba realizando trabajo de campo. Si bien había cuatro periódicos más que se publican en la ciudad de Mérida,¹ tomé la decisión de analizar solamente éste por varias razones. Primero —como se vio en el capítulo IV—, su lectura forma parte de la vida cotidiana de las élites; segundo, por ser dirigido desde su fundación (1925) por miembros de la élite tradicional yucateca; y tercero, porque es el que tenía la mayor circulación en el estado, pues vendían alrededor de 55 000 ejemplares diariamente.²

Analizar la forma en que un periódico describe a los individuos, a los distintos grupos y sus acciones nos permite entender el marco interpretativo con que un grupo busca que se mire la realidad. Van Dijk señala que (2003, 114) “en sus discursos, los miembros del grupo dominante aprenden las ideologías de su círculo, sus normas, sus valores y actitudes, las cuales organizan día a día las prácticas sociales de exclusión y de discriminación”. El discurso presente en el *Diario de Yucatán* no sólo cumple esa función, sino que ayuda a extender esas representaciones a otros sectores de la sociedad yucateca. Si los lectores no cuentan con otra información ni con otras representaciones sociales que les puedan proporcionar información necesaria para la contra argumentación, el rechazo o la resistencia, las estructuras de los reportajes noticiosos ejercen un efecto complejo en sus cogniciones sociales (Van Dijk 2007, 176-177).

El discurso informativo de los periódicos se caracteriza por esquemas fijos que tienen categorías convencionales como: titular, cabezas, noticias destacadas, reportajes, entrevistas, editoriales y caricaturas. Sin embargo, las estructuras de las noticias no son autónomas ya que señalan la postura del periodista o del periódico. La selección de temas, de actores y su tratamiento dependerá del poder político o social que tengan éstos en la

¹ *Por Esto* [1991], *Milenio Novedades* [2006], *De peso* [2004], y *La I* [2004].

² Llamaba la atención que en una ciudad de 800 000 habitantes se vendiera esa cantidad de ejemplares. En 2002, *La Jornada* tiraba 40 000 ejemplares; *El Universal*, 96 000 ejemplares; y el *Diario de Yucatán*, 70 000 ejemplares. Consultado en: <http://www.etcetera.com.mx/pag91ne37.asp> el 10 de mayo de 2009.

sociedad. Así, “el discurso de la noticia es una manifestación de las prácticas ideológicas en las que los periodistas y las instituciones de la prensa se hallan insertos en múltiples formas” (Van Dijk 2007, 177). Es por ello que cuando se hace un análisis del discurso de la prensa Van Dijk (1997, 61) sugiere preguntarse: ¿Quiénes son los actores (protagonistas y secundarios) de las noticias? ¿Quiénes son los actores activos y quienes sólo son participantes pasivos? ¿Qué acciones se subrayan, describen o ignoran? ¿Qué fuentes se citan y cómo se legitiman? Al responder estas preguntas creo que podríamos mostrar el papel que la prensa desempeña, día con día, en la reproducción de la desigualdad étnica en Yucatán.

Los datos que enseguida presento corresponden al análisis de 118 ejemplares del *Diario de Yucatán* correspondientes a los meses de enero, febrero, marzo y abril del año 2009. El capítulo está dividido en cuatro apartados. Primero, realizo un seguimiento de las palabras racismo y racista mostrando los contextos en los cuales son utilizados. Después, analizo las representaciones que se hace de lo maya, para lo cual revisé el contenido identificando a todas las personas con apellido maya que aparecían en las notas de la sección Local, y también analicé las notas y artículos donde aparecía la palabra maya, haciendo hincapié en las circunstancias que la rodeaban. En el cuarto apartado presento, analizando la Página Editorial y otras subsecciones, la visión que la élite tiene de sí misma, de su ciudad y los habitantes del estado. Por último, en el cuarto apartado analizo las fotografías de la sección Local.

EL RACISMO QUE SE RECONOCE

En 2009 el *Diario de Yucatán* estaba compuesto por cinco secciones: Internacional-Nacional, Local, Imagen, Deportes y Avisos económicos. En todas ellas busqué de enero a abril las palabras racismo y racista. En este periodo se publicaron 18 notas que contenían uno o ambos términos. Dieciséis de ellas se encontraban en la sección Internacional, una en la Nacional y una

más en la sección Local. Enseguida describiré las notas que fueron publicadas en cada uno de estos meses. En enero se publicaron siete notas conteniendo uno o ambos términos. Seis de ellas se encontraban en la sección Internacional y sólo una en la sección Local. La primera nota hace referencia a la muerte de Helen Suzman, activista sudafricana que luchó contra “la legislación racista del gobierno sudafricano”. La segunda fue en el artículo “Legado que causa división. El antes y el después de la Revolución que cambió a Cuba” donde el autor señalaba que en la isla todavía había un “racismo sin resolver”. La tercera y cuarta nota hacían referencia a la familia real británica. El príncipe Harry fue acusado de racista por utilizar un lenguaje discriminatorio para referirse a los ciudadanos de Paquistán y gente de ascendencia árabe al llamarle a un colega en un video “nuestro pequeño amigo Paqui”, un término que es considerado despectivo. El príncipe Carlos de Inglaterra fue también acusado “por llamar sooty (algo así como cubierto de hollín) a un amigo asiático de piel oscura”. La quinta nota hacía referencia a la conducta racista de unos policías italianos que golpearon a un joven estudiante de Ghana al haberlo confundido con un vendedor de drogas. La sexta y última nota de la sección Internacional aparecía en el artículo “Como cheque en blanco. Luz y sombra del cambio en el poder”, donde el autor reclamaba a Obama no haber hablado en su toma de protesta sobre “las injusticias que padecen los inmigrantes producto del racismo e intolerancia que persiste en Estados Unidos”.

El único lugar de la sección Local donde apareció la palabra racista es en un reportaje llamado “En la mira de los zetas. Pandilleros del sur del estado ya forman parte del crimen organizado”. Las tres notas que conformaban el reportaje señalaban los actos delictivos que cometían pandillas de jóvenes en Oxnokab (municipio al sur del estado). El reportero describía a estos jóvenes como neonazis por su vestimenta, corte de pelo y tatuajes. Apuntaba que aunque “aún no hay evidencia de ello”, “su agresividad, conducta racista y vínculos con la droga hace a estos jóvenes susceptibles de un reclutamiento de los Zetas”.

En febrero fue sólo en la sección Internacional donde se publicaron notas con estas palabras. La primera, “Queman a un hindú en Italia. Detenidos cinco jóvenes” explicaba cómo políticos italianos consideraron este hecho un acto racista. La segunda nota refería a la ola de racismo que se estaba viviendo en Italia a raíz del incremento de extranjeros en ese país. La tercera nota fue la polémica sobre una caricatura que publicó el *New York Post* donde un policía le disparaba a un mono. Para el reverendo Al Sharpton (líder afroamericano y activista de los derechos humanos) era una caricatura ofensiva “dada la historia de ataques racistas contra los afroamericanos, comparándolos con monos”. La cuarta y última nota de febrero fue sobre el futbolista brasileño, Amauri Carvalho de Oliveria del Club Juventus de Turín, quien declaró que él y su esposa habían sido objeto de racismo en Italia.

En marzo se publicaron dos notas en la sección Internacional y una en la sección Nacional. La primera hablaba del cuestionamiento que hizo Israel a propósito de la presencia del Vaticano en la conferencia organizada por la ONU sobre racismo, Durban II. La segunda relacionada con Clodovil Hernandez —diseñador de modas y diputado brasileño— donde se mencionaba que éste fue acusado en varias ocasiones de conductas racistas, incluso que alguna vez llamó “mona” a una concejal afrodescendiente. La nota publicada en la sección Nacional se titulaba: “Pide CONAPRED a INEGI integrar a población afromexicana en el censo 2010”. En ella se explicaba que la presidenta de este Concejo consideraba “imprescindible tener registro de la población afrodescendiente en México” para lograr avances en “la armonización con tratados internacionales que deben ser cumplidos y así se daría un gran paso para combatir el racismo que afecta a esta población”.

En abril se publicaron cuatro notas que contenían la palabra racismo. Todas en relación a la Segunda Conferencia de la Organización de Naciones Unidas sobre el Racismo, llevada a cabo en la ciudad de Ginebra en ese mismo mes. La primera era tan sólo un llamado del Papa Benedicto XVI a la comunidad internacio-

nal para concretar acciones firmes en contra de toda discriminación. El resto de las notas fueron posteriores a la Conferencia: las tres giraron en torno al debate causado por las declaraciones que realizó el presidente iraní, Mahmud Ahmadineyad, sobre la falta de veracidad del Holocausto y la acusación al Estado israelí como régimen racista.

En 16 de las 18 notas (que aparecieron en los cuatro meses analizados) el racismo se encontraba lejos de nosotros, más allá de las fronteras nacionales, en Cuba, en Estados Unidos, Israel o Italia. La discriminación racial se ejercía frente al extranjero, frente al diferente, frente a la piel oscura. La nota nacional que reconocía el racismo en México lo hacía frente a la negritud, reforzando la idea que el racismo es sólo hacia los afrodescendientes. La única nota local que mencionaba la palabra *racista* iba ligada a personas con vestimenta y cortes de pelo “neonazis” por lo que el racismo allí, era representado como algo totalmente ajeno a nuestra cultura, traído de los Estados Unidos por los migrantes rurales de Oxnokutzcab.

Foto 27



Pie de foto del periódico en papel: Varios hombres de cabeza rapada participaron en el sepelio del pandillero “Nombre y dos apellidos mayas”, en Oxnokutzcab.

Pie de foto de la versión electrónica: Vestidos como “cholos”, para recordar su pasado de braceros, dos amigos del joven asesinado, encabezan el funeral, camino a la iglesia de Oxnokutzcab.

En dos de los pies de foto de una misma fotografía (una publicada en las páginas impresas en papel y otra en la página electrónica) se puede ver que los estereotipos, en esta ocasión fundamentados en el tipo de vestir, dan cuenta del carácter foráneo del racismo.

LO MAYA REPRESENTADO EN LA SECCIÓN LOCAL

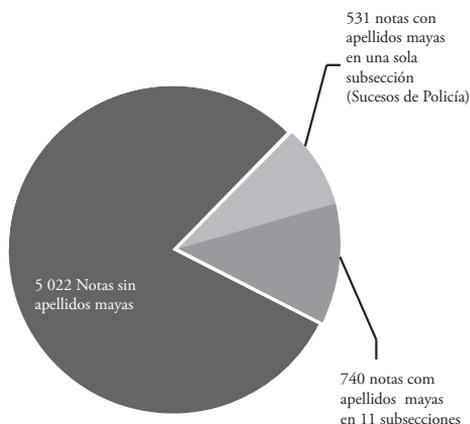
Como hemos visto hasta ahora, lo maya en Yucatán es representado de forma ambivalente. Siguiendo esta idea, en el presente apartado quiero mostrar las distintas representaciones de lo maya en la sección Local. Primero, haciendo un análisis de contenido, señalaré el lugar donde aparecen los apellidos mayas en el *Diario de Yucatán* y después retomaré las notas y artículos que contuvieron la palabra maya analizando cómo era utilizada, a quién hacía referencia y en qué contexto, ya que como apunta Van Dijk, analizar la forma en que un periódico describe a los individuos, los distintos grupos y sus acciones nos permite entender el marco interpretativo con que un grupo busca que se mire la realidad (2003, 114).

Los apellidos mayas en la sección Local

Como vimos en el capítulo IV, Yucatán es de los pocos estados de la República donde se conservan los apellidos indígenas y aunque éstos en ocasiones se han castellanizado siguen siendo muy comunes en la península.

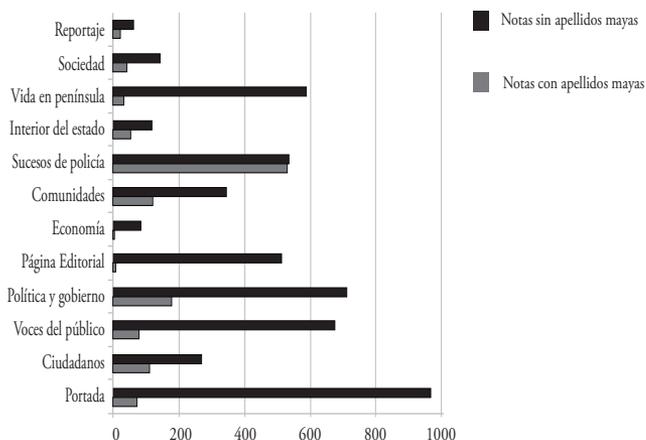
Del 2 de enero al 30 de abril de 2009 se publicaron 6 293 notas en la sección Local. En 1 271 de ellas aparecieron por lo menos una o varias personas con apellido maya, esto es el 20.2% de las notas. Tomando en cuenta sólo aquellas que tienen apellidos mayas encontré que el 42% (531) correspondía a un solo apartado: *Sucesos de policía*. El otro 58% (741 notas) estaba repartido en los otros 11 apartados de la sección como se puede ver en la siguiente gráfica:

Gráfica 2. Total de notas en la sección Local de enero a abril 2009



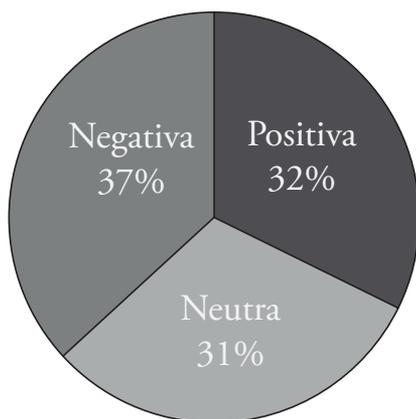
La siguiente gráfica muestra la distribución de las notas en las distintas subsecciones de la sección Local. Quiero enfatizar que la mitad de las notas en Sucesos de Policía contienen personas con apellidos mayas, mientras que sólo el 1.7% (9 de 522) de los artículos de la Página Editorial están escritos por personas con patronímico maya.

Gráfica 3. Total de notas por subsecciones de Local de enero a abril 2009



De las 740 notas de la sección Local (dejando fuera *Sucesos de policía*) donde aparecieron apellidos mayas, encontré que el 37 % (339) hacía referencia a personas pobres, solicitantes o beneficiarios de algún apoyo del gobierno, empleados poco calificados o ligados a la delincuencia. A estas representaciones les llamé negativas. El 32 % (297) correspondió a lo que llamé representaciones positivas, donde agrupé a intelectuales, artistas, maestros, empresarios y funcionarios de alto nivel. El 31 % (284) correspondieron representaciones neutras. Las llamé así porque los datos del periódico no eran suficientes para poderlos clasificar en ninguna de las categorías anteriores (entrevistados en la calle o asistentes a algún evento).

Gráfica 4. Representaciones de las personas con apellido maya en 11 de 12 subsecciones de la sección Local



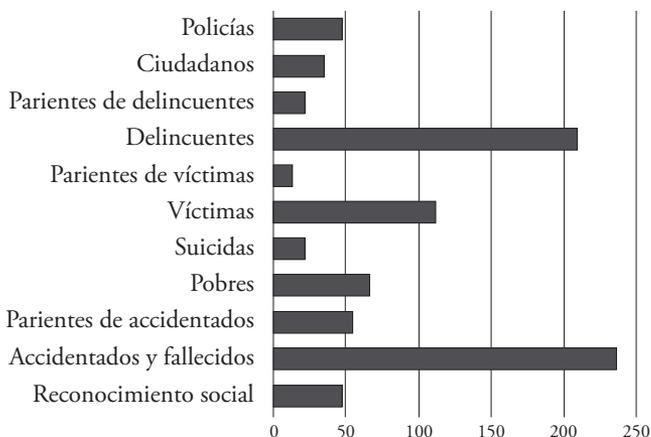
La subsección con mayor número de personas con apellidos mayas (dejando fuera *Sucesos de policía*) fue *Política y gobierno*, donde aparecieron principalmente personas que pedían o recibían ayuda del gobierno y funcionarios públicos o políticos. Estos últimos por lo general eran los mismos: el diputado Victor Manuel Chí Trujeque o el director de Obras Públicas del municipio, Elgar Pech Canul.

En la Página Editorial se publicaba un promedio de cuatro artículos de opinión por día. De enero a abril de 2009 se publi-

caron 522 editoriales; sin embargo sólo siete de ellos estaban firmados por personas con apellido maya.³ En esta subsección escriben habitualmente los cronistas de la ciudad de Mérida, presbíteros, políticos, algunos académicos, editorialistas del propio periódico y señoras de élite que escriben sobre su familia o comparten reflexiones sobre sus problemas cotidianos.

En la subsección *Sucesos de policía* se publicaron un total de 1 069 notas, de las cuales 531, es decir el 50%, contenía algún apellido maya. Las personas que aparecieron en *Sucesos de policía* iban desde jueces, médicos forenses (personas con reconocimiento social) hasta ladrones y multihomicidas. Durante el periodo analizado, según los datos que aparecían en la página electrónica del *Diario de Yucatán*, las notas más consultadas eran las policiacas.

Gráfica 5. Presencia de apellidos mayas en sucesos de policía categorizados



Con este análisis cuantitativo de los apellidos mayas presentes en la sección Local quiero mostrar cómo día con día en las páginas del *Diario de Yucatán* se hacía evidente una representación

³ Antonio Sabido Puc (1), Gaspar Magaña Canché (1), José Ic Xec (3), Luis Chay Chuil (1), Vidal Cervantes Chan (1).

negativa de este grupo. Con esto no quiero decir que las personas con apellido maya tengan esa adscripción étnica, pero sí tienen uno de los diacríticos más visibles del grupo. Tampoco creo que el lugar donde aparece su apellido en el periódico constituya la principal manifestación de racismo en las experiencias cotidianas de la población maya, pero su análisis me permite mostrar algunos de los mecanismos ideológicos de la reproducción del racismo.

Maya en las notas y artículos de la sección Local

Durante los cuatro meses que realicé el seguimiento del *Diario de Yucatán* aparecieron un promedio de ocho notas por mes con la palabra *maya* en la sección Local. Los contextos cambiaban pues, como se verá enseguida, a veces se les consideraba una antigua civilización, otras veces un grupo pobre necesitado de programas sociales y otras más poseedores de elementos



que dan identidad al yucateco, no muy alejado a las representaciones de la televisión local.

En enero del 2009 aparecieron diez notas con la palabra maya. La portada de la sección Local del 7 de enero anunciaba que contenía el reportaje “Ocaso de tradiciones” y en el cintillo decía: “Los grupos religiosos en el interior del Estado que propician cambios de mentalidad, y hasta de vestimenta, han motivado a llamados de que se respeten las tradiciones, como el uso del hipil yucateco”. El reportaje aparecía en la contraportada y contenía una sola nota: “Polémica por las mujeres sin hipil”. En

esta nota se denunciaba “la presencia de las sectas en municipios del interior del estado y la prohibición de vestir hipil a mestizas yucatecas ha generado varias reacciones y peticiones de que se respeten las tradiciones yucatecas”. La nota no aclaraba quién hacía la petición. Se informaba que el Subsecretario de Asuntos Religiosos del gobierno del estado había dado cuenta de que “las doctrinas religiosas minoritarias asentadas en Yucatán no sólo ocasionan la pérdida de las costumbres y tradiciones mayas sino que fomentan la falta de respeto a los símbolos patrios”. En entrevista al párroco de Chemax, éste afirmó que las “sectas aprovechan la ignorancia de la gente de las comunidades rurales” para imponerles reglas que atentan contra las tradiciones yucatecas y les prohíben el uso de hipil a las mujeres y a los hombres la vestimenta de campesinos mayas”. La nota señalaba: “El párroco no ve con buenos ojos que una congregación prohíba el uso de la vestimenta regional que identifica a los mayas”. Casi al final se entrevistaba a un pastor evangélico quien decía que “su agrupación no prohíbe el uso del hipil, ya que pueden acudir a los actos que organizan como quieran siempre y cuando vistan decentemente y aceptó que la vestimenta regional es representativa de las comunidades mayas y que no pueden dejar de usarla”. Sin embargo, el reportaje finalizaba con varios testimonios de vecinos de Motul que acusaban a personas evangelistas de hacer “ritos satánicos, pues se escuchan gritos y alaridos de las mujeres que azotan y golpean al interior del templo” y agregan “según dicen, son del grupo Mérida Sur, que trabaja con gente alcohólica y drogadicta”.

Al día siguiente se publica en Portada la nota “Admiten que se usa menos el hipil. Promoverán entre los niños los valores de la cultura maya”. La nota iniciaba: “El impacto sociocultural de las sectas y agrupaciones religiosas en las comunidades mayas es un fenómeno complejo, según el Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya (Indemaya)”. En la nota se entrevistaba a la directora de este Instituto y ella explicaba que “las mujeres aceptan abandonar el hipil cuando constatan que sus maridos e hijos dejan de emborracharse y de golpearlas”. Sin embargo, la

nota recalca que esto también había sido consecuencia de “la carencia de proyectos y programas institucionales sólidos para la promoción de los valores mayas”. La información continuaba en la página 6. “Difusión de valores mayas en los niños. Ven difícil que la ropa típica deje de usarse en Yucatán”. Esta nota continuaba con las declaraciones de la directora del Indemaya, Abigail Uc Canché.⁴ “La informante [es decir la funcionaria] se refiere a que en comunidades del interior del Estado donde se establecen grupos ajenos al catolicismo las mujeres aceptan dejar el hipil pero a cambio ven que sus esposos e hijos salen del alcoholismo. Ante este panorama el Indemaya trabaja en programas para niños a fin de difundir los valores mayas”. Después entrevistaba a vendedoras de trajes típicos quienes afirmaban que ellas habían tenido hasta ahora buenas ventas. El 10 de enero, en la subsección Política y Gobierno, se publicó la nota “Sugieren sistematizar la escritura de la maya. Recuerdan el 7° aniversario de un triple homicidio”, acompañada de una fotografía. La nota iniciaba con un pequeño párrafo donde se informaba que la gobernadora había entregado el reconocimiento Pánfilo Novelo al profesor Santiago Arellano Tuz. En el acto, el galardonado pidió que se concretara la normalización de la escritura de la lengua maya y la pronta aprobación de la Ley Reglamentaria de Derechos y Cultura del Pueblo Maya. Los siguientes ocho párrafos de la nota se dedicaron a recordar el asesinato de Pánfilo Novelo, diputado priísta, en 2002. La nota finalizaba: “En su discurso, ante la gobernadora, alcaldes, familiares de Pánfilo Novelo y otros asistentes a la sesión de ayer, el homenajeado hizo notar que todavía hay muchos pendientes en el campo lingüístico para preservar la lengua y la cultura maya”.

El 18 de enero en la subsección Página Editorial se publicó “La casa de Montejo”. Este breve artículo, acompañado de una fotografía de la fachada de la casa, trataba sobre el mestizaje y la arquitectura colonial. Iniciaba diciendo que “el actual mestizaje, el étnico y cultural, que norma nuestra identidad está polarizado simbólicamente”. La Casa de Montejo representa para el autor

⁴ Ambos apellidos mayas.

la herencia española en “la legua, religión y cultura europea” y la pirámide de Kulkulcán “simboliza nuestra herencia maya, la lengua y la sabiduría ancestral”. Afirmaba que “las actuales generaciones no sufrimos la crisis de la fusión ardiente: el crisol incandescente de las razas ya se había fundido [...] La madre maya y el padre español nos evitaron participar de antiguos odios y tristes sufrimientos y aprendimos amarlos por igual puesto que somos el fuego de su fusión...”. Explicaba también cómo a mediados del siglo xx se pretendió cambiar el nombre al Paseo de Montejo por el de Nachi Cocom, pero que esto “no fue aceptado por la ciudadanía”. Finalizaba hablando sobre la arquitectura de la Casa Montejo.

Al día siguiente en Sociedad apareció la nota “La milpa, algo que ya no les interesa a los jóvenes”, donde se entrevistaba al jefe del Departamento de Lenguas y Cultura Maya del Indemaya sobre las cabañuelas. El funcionario lamentaba que las condiciones actuales del agro obligaran a los jóvenes a trabajar como albañiles y a dejar sus prácticas ancestrales. Afirmaba que no se sabía con certeza cómo “los verdaderos mayas” utilizaban las cabañuelas, pero que eran muy importantes para predecir las lluvias del año. La nota finalizaba con la siguiente aseveración “Cabe mencionar que para los mayas equivocarse en la interpretación de los días (meses) significaba su ruina económica pues no lograban un buena cosecha de la milpa”. Ese mismo día en la subsección de Ciudadanos se publicó la nota “La maya, como asignatura oficial”. En ella se explicaba que “para preservarla y fortalecerla, la lengua maya será incluida como asignatura en el programa de estudios de primaria indígena de Yucatán a partir del ciclo escolar 2009-2010”.

El 25 de enero en Comunidades se publicó la nota “Lamentan que no se alargue un programa. Wey yano’ one fue un plan mediático explica el gobierno”. En esta nota se retomaban las declaraciones de la ex titular del Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya (Indemaya) quien “lamentó que el actual gobierno no haya continuado con el programa Wey yano’ one (aquí estamos) para revalorizar la lengua y cultura maya”. Asimismo, reto-

maba la opinión de la directora del Instituto: “Wey yano’ one fue sólo un proyecto mediático de corto plazo y por ello no se le dio continuación. Este plan consistió en colocar grandes carteles y hacer muchos anuncios. Nosotros consideramos que se requiere una tarea completa a favor de la lengua y la cultura maya”. Es por ello que el Indemaya “realiza acciones para que la lengua maya se siga hablando y se preserven aspectos propios de la cultura local, como son el uso del traje típico, el rescate del solar y la difusión de manifestaciones tradicionales”.

Foto 29



A la derecha *nombre y dos apellidos mayas* en el amplio baño del cuarto principal de la hacienda. La bañera es de piedra y se elaboró con una sola pieza. Los trabajos para restaurar el lugar se llevaron en cinco años.

El día 26 de enero también en Comunidades se publicaron dos notas con la palabra maya. La primera, “El resurgir de Tekik de Regil. A partir de febrero esa hacienda abrirá en todo su esplendor”, abarcaba media página. Destacaba que “entre el personal de esa empresa hay arqueólogos, biólogos, buzos y otros especialistas que guían a los visitantes en sus recorridos y comparten con ellos sus conocimientos sobre la civilización maya, buceo de cenotes y observación de aves”. La nota estaba ilustrada con cuatro fotografías de la hacienda. En una aparecían algunos visitantes, en otras dos los arquitectos que realizaron la reconstrucción y en la cuarta María Huichim Canul, única persona con apellidos mayas, limpiando una tina.

En la parte inferior de la página de esa sección apareció una pequeña nota titulada “Presentan 21 proyectos de desarrollo indígena. Metas: conservación y el desarrollo de comunidades mayas”. En ella se explicaba que al concluir un diplomado sobre Género, Desarrollo Sustentable y Sustentabilidad e Interculturalidad convocado por el Centro Peninsular de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNAM en Mérida, la Universidad de Oriente de Valladolid y la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) se presentaron 21 proyectos de desarrollo indígena. La nota destacaba que los académicos y funcionarios presentaron distintos proyectos “para la conservación y el desarrollo de las comunidades mayas”.

El 30 de enero en Economía se publicó una breve nota: “Promueven la feria del mundo maya”, que destacaba la participación de Yucatán en la Feria Internacional de Turismo de Madrid. El director general de Secretaría de Fomento Turístico, Saúl Ancona Salazar, señaló que dicha feria era “uno de los eventos más importantes de la industria turística mundial para la promoción y comercialización de todos los destinos y servicios turísticos de los cinco continentes” y que en ella se habían promovido los hoteles cinco estrellas del corredor del “Paseo de Montejo y el Mundo maya”.

En el mes de febrero en la sección Local se publicaron diez notas con la palabra maya. El día primero en Página Editorial, dentro del apartado Leyendas y Tradiciones, se publicó: “Vive y sufre su vergüenza”. El artículo narraba una fábula maya que cuenta la historia, transformación y vergüenza que vivió un *Tzabín* (animal mitológico) “hace muchos katunes, desde aquellos primeros años en los que la tercera creación de los dioses mayas por fin rindió frutos”.

Dos días después, el 3 de febrero, en Política y Gobierno se publicó la nota: “Los mayas conocían de la dimensión espiritual que tiene el agua. Para los antiguos yucatecos el recurso era algo sagrado”. La nota informaba sobre la reunión del Consejo de Nuevas Ciudades del Agua en las oficinas de la Secretaría de Desarrollo Urbano y Medio Ambiente donde se habían presentado los

avances del programa del rescate de cenotes. En la reunión había participado un *h'men* (sacerdote maya) del gran consejo Maya Itzá quien “recordó que para los mayas el agua era sagrada”. Después se citaban sus palabras: “Es sagrada y por eso los mayas hacían rituales para honrarla en los cenotes”.

El 10 de febrero en la contraportada de la sección Local se publicaron dos notas: “Animaya el nuevo zoológico” y “El zoológico de Mérida, homenaje a nuestra identidad”. La primera explicaba los servicios con los que contaría el parque recreativo y aclaraba el origen del nombre: “El nombre Animaya surgió de un *focus grup* (sesiones grupales) con niños de varias escuelas a los que se les presentó el anteproyecto. Es una combinación de dos conceptos: Ani, por los animales, y Maya, porque la cultura maya es el sello distintivo del parque. Así que fueron los niños, no el alcalde, ni el autor del diseño, ni el cabildo, los que bautizaron al nuevo zoológico”. En la segunda nota se retomaban las palabras del alcalde de la ciudad de Mérida durante la colocación de la primera piedra del nuevo parque. Con música prehispánica de fondo el alcalde señalaba que ese zoológico sería “homenaje viviente a nuestra identidad”.

El 12 de febrero en la subsección Política y Gobierno se publicó la nota “Filman una cinta del mundo maya. Locaciones en los cenotes yucatecos y mar Caribe”. En ella se explicaba que el cineasta Rafael García Rivera iniciaría la filmación de la película *Mayan Blue* que tenía la finalidad de mostrar “que todavía existen partes del planeta que no se conocen, que la historia maya no se pierde tan rápido y que hay una historia viva que debe conocerse en el viejo mundo”.

El 18 de febrero se publicaron “El carnaval de película ¿fiesta para el pueblo?” en la Página Editorial y “Giros en la polémica sobre el Museo Maya” en Comunidades. El primero explicaba que aunque el carnaval “no constituye parte de nuestras raíces culturales mayas” la tradición fue “resignificada por el pueblo maya otorgándole un sello propio, matizado por sus valores presentes en sus comunidades”. La otra nota daba cuenta de la inconformidad de los dueños de los terrenos del cenote

de Abán donde la gobernadora había dispuesto que se construyera el Museo Maya, a 20 kilómetros de Chichen Itzá. Al día siguiente siguió la polémica en torno al Museo, en Comunidades se publicó “El Museo Maya esta ‘firme’ en Yaxcabá”. En esa nota se entrevistaba al alcalde de Yaxcabá quien explicaba que además del cenote de Abán había otras opciones para la construcción del Museo Maya.

El 23 de febrero se publicó en Comentarios de los Lectores “Parteras responsables” a propósito de una nota que culpaba a una partera de las complicaciones del embarazo de una joven en el municipio de Espita. La firmante del comentario defendía la labor de las parteras y recriminaba los malos servicios hospitalarios: “Es una vergüenza que más del 50% de las personas en Yucatán hablen maya y que en muchos hospitales no tienen personal bilingüe”. El mismo día se publicó en la portada de una segunda parte de la sección Local y acompañada de siete fotografías: “Manos mayas que trabajan”.⁵ La nota giraba en torno a los esfuerzos realizados por las fundaciones Haciendas Mundo Maya y ADO que se han dedicado a la creación de proyectos comprometidos a “apoyar el desarrollo integral de comunidades indígenas mayas”. Las prendas confeccionadas se venden en las tiendas de los hoteles de la cadena Haciendas del Mundo Maya.

En marzo se publicaron siete notas con la palabra maya. El día primero en la Página Editorial, dentro del apartado Leyendas y Tradiciones, se publicó “Los malos vientos del mayab”. En este artículo se explicaba cómo el *ik'* (en maya un viento maligno) se volvía la explicación en situaciones de confusión. Por ejemplo, decía el autor: “el viento maligno hizo creer a Julián que disparaba a un venado, no a su hermano a quien mató” o cuando “Juan que vio a una tortolita transformarse súbitamente en un zopilote”. El artículo finalizaba diciendo: “el mejor antídoto a este fenómeno es permanecer en un lugar seguro en esas horas peligrosas. Claro cuando se cree todavía en los elementos mágicos que pueblan las tierras del Mayab”.

⁵ En los cuatro meses que analicé, sólo en tres ocasiones se publicó una segunda parte de la sección Local.

El 4 de marzo en la Página Editorial se publicó “Memoria y resistencia: mujeres bordadoras”. El artículo informaba sobre un evento que se realizaría en la Escuela de Agricultura Ecológica U Yits Ka’an de Maní, donde un grupo de mujeres bordadoras expondría los hipiles que habían realizado y ofrecerían un taller de bordado en punto de cruz: “Se trata en efecto de un puñado de mujeres mayas; su valor reside también en la etnicidad y en aferrarse a sus costumbres y tradiciones, en especial en lo que al bordado se refiere. La vena textil les viene desde épocas milenarias, donde las divinidades femeninas enseñaron el arte del tejido y el bordado”.

El 13 de marzo en la parte inferior de Portada se publicó la nota “Petición infantil: difundir más la maya. Visitan Mérida tres niños locutores de la radio de Chemax”. La breve nota explicaba que tres niños de Chemax visitaron por primera vez la ciudad de Mérida y que se reunieron por estudiantes normalistas. Se anunciaba que habría más información en la página 2. La nota al interior de la sección en Comunidades se titulaba “Un día especial para jóvenes de Chemax. En Mérida por vez primera; conviven con normalistas”. En ella se destacaba que los niños eran locutores de una radio ubicada en “el albergue indígena Alfonso Caso, del municipio de Chemax, casa que brinda cobijo a niños mayas de las comunidades cercanas al municipio desde hace 21 años”. La nota retomaba los comentarios que hicieron los niños acerca de la ciudad de Mérida: “Es súper bonita la ciudad, diferente a Chemax. Los puentes de la entrada están bien bonitos, a mí me gustaría vivir aquí para aprender y ver muchas cosas que no hay en Chemax”.

El 14 de marzo en Voces del Público se publicó la opinión de un lector “La cultura es riqueza”. Éste afirmaba: “Es muy triste que no explotamos esta cultura al máximo. La lengua maya es un tesoro que si no se cuida morirá y con ello nuestra cultura. Difundir la maya debería ser objetivo primordial del gobierno y nuestra sociedad, independientemente de dónde vivamos”. Dos semanas después (27 de marzo) también en Voces del Público se publicaron dos opiniones donde aparecía la palabra maya. En

la primera el lector se quejaba de un funcionario del municipio de Peto: “se cree priísta importante, pero no es más que un lacayo y siempre lo será. No olviden que cambió su apellido maya (Dzul) por Caballero. Se avergüenza de nosotros los mayas. Se siente catrín y así quiere que confiemos en su criterio”. En la segunda lector hacía referencia a una nota que se publicó en días anteriores sobre el hospital O’Horán y escribió: “Debemos estar orgullosos de nuestra gente maya y prestarle más atención y darle un trato mejor, porque son seres humanos como tú, como yo y como cualquiera”.

En abril sólo se publicaron cuatro notas con la palabra maya. El 11 de abril en Ciudadanos se publicó “Sufren en el O’ Horan por la maya. No hay traductor en el hospital y muchos no hablan español”. En la nota se explicaba que era necesario que “el hospital O’Horan cuente con el servicio de un traductor de la lengua maya debido a que una gran cantidad de personas que llegan al nosocomio no habla español”. La nota recogía el testimonio de la señora Verónica Pech quien llevaba dos días en Urgencias: “Hay una señora que tiene internado a su bebé y desde ayer está pidiendo pasar a verlo pero no le entienden. Hace falta un traductor, la mayoría de la gente del interior es mayera, las enfermeras y los doctores no les entienden nada”.

El 20 de abril en Portada se anunciaba “Luces nuevas en Uxmal”, la breve nota informaba sobre el relanzamiento internacional de “La ciudad maya ‘tres veces construida’ que estrenará una nueva iluminación, así como un espectáculo de luz y sonido”.

El 22 de abril en la Página Editorial se publicó el artículo “No hay habla huira, sino juicios huiros”, firmado por uno de los cronistas de la ciudad donde se hacía una defensa de la construcción lingüística de las personas —que peyorativamente en Yucatán— son llamadas *huiros*.⁶ “Se califica de bajo nivel cultural frases como ‘Voy a gustar la televisión’ ‘Fui al cine a gustar’. Este tipo de frases se le atribuyen señaladamente al personal de servicio doméstico, por eso no falta quien diga: ‘Habla como las muchachas’”. El autor explicaba que estas expresiones son

⁶ Un sinónimo de *huiro* podría ser *naco*.

válidas en castellano retomando la primera acepción del verbo gustar del Diccionario de la Real Academia Española. Después, en el mismo artículo señala: “Con igual recelo torpe se oyen las expresiones: ‘Lo tengo visto’ ‘Lo tengo llevado’. Estas locuciones son extraordinariamente interesantes, pues parecen ser una suerte de pasaporte oral que sitúa en el país de los ‘mestizos’. Singular es que entre nosotros a los indígenas les llamemos mestizos”. El autor también citaba una posible conversación entre señoras de cierta clase social (las que usan tacones): “Si una señora con tacones tropieza y dice: ‘Ainas me caigo’. Es posible que alguna de sus compañeras le diga a otra: ‘Esta pobre. Dicen bien que la genética sale hasta por la boca, parece que estudió en escuela de gobierno’”. El artículo finalizaba diciendo: “Tenemos una gran influencia de la lengua maya, conservamos voces y construcciones arcaicas o muy castizas, y todo esto da lugar a nuestro español, único entre los pueblos de habla hispana. Pero tenemos que superar nuestros complejos y la base es aceptar que más que un habla huirá hay juicios huiros”.

El 29 de abril en Portada aparece en el cintillo de la portada de la sección Local “Apoyo para los mayas. Dos instituciones se unen para defender los derechos indígenas en Yucatán. Información página 2”. En el interior de la sección, en Ciudadanos, aparecía la nota “Convenio a favor de los indígenas. La CODHEY y Manos Unidas ofrecerán capacitación mutua”, donde se informaba que la Comisión de Derechos Humanos del Estado de Yucatán y la asociación civil Manos Unidas para el Desarrollo de los Mayas firmaron un convenio para realizar acciones conjuntas para la difusión y defensa de los derechos humanos de los pueblos indígenas de Yucatán.

Como se pudo observar tanto en marzo como en abril se publicaron menos notas con la palabra maya. En marzo iniciaron las campañas electorales y para abril y mayo la mayoría de las páginas estaban enfocadas a este tema. De hecho la sección Política y Gobierno comenzó a ocupar mayor número de páginas. Además a mediados de abril se presentó una contingencia sanitaria: la Influenza H1N1, evento que también acaparó la información.

LA IDEOLOGÍA DE LA ÉLITE EN LA SECCIÓN LOCAL

En este apartado quiero mostrar, analizando algunas editoriales y notas, cómo en las distintas subsecciones se ve reflejada la visión de élite. Iniciaré con la Página Editorial, después con Reportaje, Política y Gobierno y terminaré con Sucesos de Policía.

Como señalé anteriormente, en la Página Editorial se publican artículos de opinión con los temas más variados (pero sin cambiar el grupo social que escribe). Enseguida transcribo tres editoriales que me parecieron representativas de la ideología racista-clasista que se reproduce en el *Diario*. La primera —escrita por uno de los cronistas de la ciudad— reforzaba los estereotipos sobre el sur de la ciudad de Mérida y sus habitantes. La segunda y la tercera fueron escritas por señoras de la élite tradicional. En esta presente la ambivalencia hacia las trabajadoras “mayas” o “mestizas” del hogar y, en la otra, la idea de que los mayas son una raza distinta. En cada una de ellas subrayé frases que retomaré en el análisis posterior.

ESTO SE VUELVE CUENTO DE HADAS

En las colonias proletarias del sur meridiano son comunes las “reinas”.

Hay de dos clases: adolescentes de rara belleza que fincan imperio sobre un grupo de muchachos, y esos homosexuales “muy fuertes” y pintados que establecen su monarquía al travestirse cerca de los clandestinos donde burbujea la cerveza.

Hablaré de una reina que he conocido no hace mucho, aunque de lejos y con miedo. Tanto, que he cambiado los nombres por si acaso.

Elsa Noemí es corporalmente generosa, dueña de unos ojos verdes que impresionan por su claridad y la audacia en el mirar. Desde sus años en la secundaria pública se acostumbró a maniobrar a las otras muchachas y a una corte de babeantes varones [...]

[...] Si era varón quien se atrevía a desdeñar a la hermosa —como el mítico Hipólito a la diosa Afrodita— *la venganza podía ser más rotunda y brutal. Quijada más, quijada menos.*

Ya a sus 16 años, en la plenitud de su colonia, *Elsa Noemí aceptó el cetro y la corona de una pandilla de 40 tatuados, individuos con los*

cabellos erizados por la mugre y la gomina, cuyo oráculo está en los vapores de la mariguana.

Ella es el centro del panal. Los obreros están encargados de hacerle regalos y honores. Ella “atiende” y satisface a los zánganos que más le agraden. Envía emisarios por el “polen” a los confines de su territorio y es el eje de atracción para ovar nuevos prosélitos [...]

[...] ¿Sería “puyul”, marica, saltapatrás o acaso florecita linda? *Se hicieron esas averiguaciones que —en el sur— son más efectivas que si las hicieran la CIA y el FBI en conjunto. Nada se supo que demeritara al chiquillo. Hombre parecía y hombre era. ¿Entonces? ¿Cómo podía un “machín” no acceder ante la reina? La reina ordenó secuestro. El último sábado de enero, casi a la medianoche, le trajeron al adolescente cundido a golpes.*

Ella le leyó el capitulario de ofensas recibidas, le propinó dos o tres bofetones, más simbólicos que reales, y dispuso que lo arrojaran más allá del Periférico con una nueva tanda de “calentamientos”.

Chucho requirió de tratamiento *en una de esas viles clínicas de Salubridad. Puntadas, ungüentos, pastillas contra la hemorragia. La enfermera gorda y el médico del eterno bostezo. La policía llegó y pidió detalles, pero después de un rato ya no quiso saber del asunto...*

Igual que en San José Tecoh —dijeron—. Esto se está convirtiendo en un cuento de hadas. Puras reinas y brujos. A lo mejor esperan que nosotros seamos los dragones.

Ante la ausencia de justicia, parientes cercanos del ofendido estuvieron pensando en la venganza. Dos jóvenes catequistas evitaron más desgracias.

Pedirían un “paro” a la pandilla contraria de Elsa Noemí, cuya reina —Sandy Alucema— estudió tácticas de guerra en la secundaria.

Pero había un dilema. *No sabían si secuestrar a la reina para violentarla en tumulto por San Camilo, arrojarle botellas de gasolina a su regia guarida o atacar a toda la pandilla con tubos y cuchillos. Así de simple.*

Pasando a otra cosa ¿Ya fueron a la exposición de Picasso en el centro? No falten, está rechula (13 de marzo de 2010) [las cursivas son mías].

Siguiendo a Van Dijk (1997, 61) hay que preguntarse quiénes son los actores protagonistas y secundarios, qué acciones se subrayan, describen o ignora, y cuáles son las fuentes que se citan y cómo se legitiman. En este artículo queda claro que quien da

legitimidad a la narración es la voz del propio cronista de la ciudad. A pesar de conocer de lejos y recientemente a la protagonista de su relato da a conocer muchos detalles de su vida. Esta mujer, a la que teme y describe como de rara belleza, corporalmente generosa y dueña de unos ojos verdes que impresionan por su claridad, vive en el sur de la ciudad.⁷ Esta joven —remarca el autor— estudió en una secundaria pública, vive donde los servicios de salud son atendidos por la enfermera gorda y el doctor del eterno bostezo y además es la lideresa de 40 tatuados, con los cabellos erizados por la mugre y la gomina, que viven permanentemente dentro de los vapores de la marihuana.

En este artículo se representa a los habitantes del sur como personas violentas, ya que parientes cercanos del ofendido no sabían si secuestrar a la reina para violentarla, arrojarle botellas de gasolina o atacar a toda la pandilla con tubos y cuchillos. “Así de simple”, señala el articulista. Estos estereotipos de salvajismo, violencia e irracionalidad no distan mucho de los que reproducían los intelectuales del siglo XIX, en donde la “salvación” también habían sido los catequistas; o de las ocurrencias de Britney, empleada doméstica de la familia Pech, que se divertía aventando ácido muriático a los chiquitos. Siguiendo a Thompson (1998), esta es una estrategia de “expurgación del otro”, pues en el discurso se construye a un enemigo que se representa como maligno.

Por último, el autor de este artículo al preguntar: “¿Ya fueron a la exposición de Picasso en el centro? No falten, está rechula”,⁸

⁷ En varias notas de la subsección Sucesos de Policía se recalcó la belleza de esta joven. El 15 de enero en la nota “Una reina con doble vida: Opinan que una joven detenida en el Sur es tranquila” se publicó la opinión de una de las vecinas de San José Tecoh: “Me extrañó, ya que no tenía pinta de bandolera, se veía una muchacha fina”. Asimismo, el 11 de enero en la nota “Compensan años de olvido: La ‘reina del Sur’ la única detenida la noche del martes”, se escribió: “Se diferencia de las demás jovencitas por su belleza, temperamento y osadía, atributos que la convirtieron en la ‘reina del Sur’ y en la admiración de los jovencitos de 13 a 20 años que conforman las bandas de las colonias de San José Tecoh, San Antonio Xluch y la zona de la Emiliano Zapata Sur”.

⁸ En la fecha que se escribió este artículo estaba en el Centro Cultural Olimpo una muestra de Picasso.

claramente está marcando su distancia y la de sus lectores con respecto a las situaciones que viven los habitantes del sur de la ciudad.

BENDITA DESFACHATEZ. CAPAZ DE SORPRENDER A TODOS

Todo es tan normal, tan natural y crudo para ella. Nada altera su *eterna tranquilidad*, aunque contrasta con la rapidez con que *barre, sacude, limpia, acomoda y desaparece todo rastro de desorden*.

Su innata franqueza, falta de tacto y sutileza, resaltan en su envidiable agilidad mental que le permite narrar a una velocidad increíble los sucesos más sonados en su pueblo y hasta los que nadie más que ella supo quién sabe cómo. Y así como cuenta, también cuestiona, responde, indaga, opina y se queja de cuanta situación le pase por la mente.

En su normatividad interna no hay nada que no pueda decirse. No elige ni mide el alcance de sus palabras, sólo expresa lo que siente, ve o imagina.

Si ofende o incomoda, no es su intención; ella sabe lo que quiere y necesita y se enfoca a conseguirlo sin reparar en nada más, así sean los imperdonables panuchos de la esquina para su desayuno, algún limpiador ultra efectivo y novedoso que vio anunciado en la tele, permiso para llegar tarde (más bien el aviso de que lo hará) o su convicción de que debe ganar más dinero.

Se le ve tan despreocupada y tranquila, que me atrevo a pensar que su forma de vida, tan simple y sin tecnicismos, es mucho más efectiva que la de muchos.

Se levanta muy temprano antes que el sol y, enfundada en su hipil con su legendario rebozo multiusos incluido, espera el camión que la traerá a Mérida tras poco más de una hora de viaje.

No la amedrenta el tráfico de la más ancha avenida capitalina, tampoco la amilana la citadina vestimenta o el aroma a perfume que emana de sus patronas. Se acomoda el rebozo, las mira a los ojos y les deja claro que ese día ella es la que manda en la casa.

En las labores de limpieza nadie le pone un pie adelante, sabe de sobra lo que hay que hacer y cómo hacerlo, así se promueve cada vez que ve oportunidad y cuando no la ve, ella misma la fabrica. Como garantía ofrece la historia de su familia, donde por supuesto lleva la voz cantante. *Creció a sus ocho hijos y además se hizo cargo de*

dos sobrinas que aún estudian y se entrenan en el arte de los quehaceres domésticos.

Su hablar medio cuatrapeado no es impedimento para darse a entender, y se asegura de que así sea repitiendo varias veces lo que piensa, dejando percibir que es producto de las más diversas experiencias propias y ajenas que ha ido agregando a su bagaje cultural, tan extenso y valioso como el de quien se prepara en las más reconocidas instituciones de educación formal, pero sin la organización y clasificación del conocimiento que éstas últimas proveen.

Sin embargo, lo nutrido y colorido de sus creencias combinan a la perfección con las palabras que componen su lenguaje y, más aún, con sus espontáneas actitudes que la convierten en una persona sencilla, congruente y auténtica.

Reconozco que no son pocas las veces que me hace perder la paciencia con sus ingenuas y bien dirigidas peticiones que en esos momentos parecen exigencias, pero agradezco esa autenticidad y sinceridad en decadencia, esa bendita desfachatez que me devuelve las esperanzas de que el ser humano es así, humano y transparente por naturaleza, pero revestido de una capa muchas veces tan gruesa e impenetrable, que no deja ver a la persona tal cual es, sin falsas poses o frases prefabricadas que intentan reflejar lo que no es en realidad.

Intento imaginarla de regreso al pueblo, ya en su casa meciéndose en una fresca y cómoda hamaca que ella misma urdió. En su mente estoy segura de que no hay nada revoloteando o pendiente, lo ha hecho y dicho todo en el momento en que lo pensó. Dormirá tranquila para descansar el cuerpo y una vez más ganará la carrera al sol para venir a la capital yucateca con esa desfachatez que la caracteriza como única y potente arma capaz de sorprender a cada persona con la que interactúa por el atrevimiento de ser ella misma. Mérida, Yucatán (23 de marzo de 2010).

En este artículo aparecen otra clase de estereotipos, los del “buen salvaje”. Esta mujer enfundada en su hipil con su legendario rebozo multiusos que duerme fresca en la hamaca que ella misma urdió y que tiene un hablar medio cuatrapeado, posee —según la autora— una normatividad interna en donde no hay nada que no pueda decirse, todo es tan normal, tan natural que ella no elige, ni mide el alcance de sus palabras, sólo expresa lo que siente, ve o imagina. Es despreocupada y tranquila, su forma

de vida es simple y sin tecnicismos. Aunque creció a sus ocho hijos y además se hizo cargo de dos sobrinas (que aún estudian y se entrenan en el arte de los quehaceres domésticos), la autora está segura que cuando regresa a su pueblo (después de barrer, sacudir, limpiar, acomodar y desaparecer todo rastro de desorden) dormirá tranquila porque en su mente no hay nada revoloteando o pendiente, lo ha hecho y dicho todo en el momento en que lo pensó.⁹

Me parece que este artículo es claro ejemplo de cómo opera la ideología a través de la simulación, del encubrimiento. Decir: “se acomoda el rebozo, las mira a los ojos y les deja claro que ese día ella es la que manda en la casa” niega la verdaderas relaciones de dominación. Señalar que las sobrinas “aún estudian y se entrenan en el arte de los quehaceres domésticos” es una estrategia lingüística de eufemización donde una acción (en este caso de servidumbre) es descrita en términos que intenta generar en el lector una valoración positiva de un trabajo poco remunerado y estigmatizado por la élite.¹⁰ Así, uno termina preguntándose ¿De quién es la desfachatez?

SOY PARTE DE LA HISTORIA

Miro a la nana arrullar al niño...

Mientras le mece en la hamaca, le canta una vieja canción de cuna.

Pienso que a ella de pequeña tal vez le adormecieron con esa vieja canción.

¿Cuántos años tendrá esa melodía? Lo ignoro.

La nana cumple un trabajo dando algo que es suyo... Tal vez ese pequeño cantará a sus hijos esa misma canción de cuna.

Me siento y escucho atenta, la nana me regala un poco de la historia de su raza.

⁹ Esta representación es muy similar a la que los jóvenes de las escuelas de élite tuvieron de las mujeres mayas en la fotointerpretación.

¹⁰ Es común en este medio escuchar frases como: “La gata de la casa”, “Pelo a la cintura gata segura”, “Se fue como las chachas”, “Son unas igualadas” que denotan menosprecio y estereotipos negativos hacia las personas que trabajan en el servicio doméstico.

Percibo que en ese canto también están mis raíces y mi historia
(4 de febrero de 2010).

Como apunté en el cuarto capítulo, las nanas son un personaje muy importante en la vida de la élite, no sólo porque dicen que de ellas heredaron su acento característico del maya, sino porque gracias a ellas las mujeres de élite tienen tiempo para tejer sus redes sociales. En este breve artículo queda clara la distancia que la autora establece con las nanas al considerarlas pertenecientes a otra raza, marcando así una distancia biológica con ellas y construyendo un “nosotros” separado de un “otros”. Paradójicamente, en la siguiente línea, la autora percibe que en ese canto también están sus raíces y su historia. Un historia ligada a esa raza que ha arrullado con sus cantos a los nenés de la élite.

La siguiente nota se publicó en la subsección de Reportajes. En ella podemos ver otro tipo de estereotipos presentes en el imaginario de la élite.

DE MILPEROS A NUEVOS RICOS.

Muchos habitantes de Ucú emprenden pequeños negocios

Desde mayo de 2008 los ejidatarios de Ucú pasaron de trabajadores a patronos, de milperos a rancheros, tras la venta de sus tierras, como apuntamos ya en la primera página.

Salieron de pobres para convertirse en nuevos ricos. Muchos dejaron el trabajo de campo o iniciaron negocios formales.

Francisco Javier Dzul Canul, de 61 años, construye una lonchería cocina económica junto a su casita de paja en la calle 21. Antes de recibir dinero ayudaba a su esposa, Reyna Marcelina Quintal Pinto, a vender antojitos, tortas y tacos en las inmediaciones del Hospital O’Horán de Mérida.

Ahora le apuesta a la exquisitez de los guisos de su mujer y le construye su restaurantito en Ucú que se llamará “Doña Reyna”, en honor, claro, de su esposa. Ya le invirtió \$70 000 y le falta gastar un poco más.

Mario Humberto Martín Noh, un albañil de Cuzco que trabaja en casa de uno de los nuevos campesinos ricos, calcula que hay unos 130 colegas suyos en las casas de Ucú. “Muchos vienen de

Hunucmá, Cauce, Mérida y Umán”, comentaba mientras construía una barda estilizada de más de 20 metros.

En la mayoría de las casas se ven montones de materiales de construcción y febril actividad de albañiles y otros obreros.

Algunos ejidatarios aparentemente caen en excesos. Cuentan que Ismael Chan construyó “una casota”, compró un Derby nuevo y una motocicleta, iluminó con luces de neón su porche y construye una alberca, que también estará iluminada. Otro ejidatario adquirió cinco vehículos de diferentes modelos. El caso más impactante en el pueblo es el del milpero Ventura Dzul, de 71 años, quien vivía en una casita de paja y ahora es propietario de un rancho con casa nueva, potreros y camioneta a su disposición.

El excedente de dinero en los campesinos ocasionó que muchos de ellos regalaran hasta \$20 000 a sus hijos que son adultos, que tienen carencias y no son ejidatarios. Tal es el caso de Andrés Bacab “Mozo”, que le regaló esa cantidad a una de sus hijas, quien ya construye un cuarto más en su vivienda. A otro beneficiado le sirvió para el enganche de un automóvil Platina de medio uso (15 de marzo de 2010).

En esta nota —que forma parte del reportaje “Rápido cambio social”— se refleja el clasismo imperante en el *Diario de Yucatán*. En ella, casi en tono burlón, se destaca que los ejidatarios del municipio de Ucú pasaron de trabajadores a nuevos ricos, de milperos a rancheros, que salieron de pobres para convertirse en nuevos ricos. Se remarcan que tenían antiguas casas de paja y los excesos en los que caen, como en el caso de Ismael Chan quien se compró “una casota”, un Derby nuevo y una motocicleta, que iluminó con luces de neón su porche y que se está construyendo una alberca (que también estará iluminada). Así, al parecer los únicos que pueden tener coche, alberca y casas grandes son los miembros de la élite. La nota recalca el “mal gusto” de las casotas que contrasta con las descripciones de las residencias del norte de la ciudad. Se percibe un miedo ante la amenaza de ser desplazados.

La siguiente nota se publicó en *Política y gobierno* en el mes de abril. Como mencioné anteriormente, en marzo iniciaron campañas electorales para elegir diputados y senadores federales. La

nota que transcribo trata sobre la estancia de una de las candidatas en una colonia del sur de Mérida.

CAROLINA SE VA A VIVIR A DOS COLONIAS DEL SUR.

Impresiones de un suceso insólito en la política yucateca

A principios de marzo, jóvenes de las pandillas juveniles del sur de la ciudad preguntaban a vecinos del rumbo acerca de una “gringa” que se mudó a la frontera de las colonias Renacimiento y Emiliano Zapata III, en el sur profundo de Mérida.

“¿Es una hippie? ¿Es curandera?”, comentaban los muchachos, extrañados al igual que otros vecinos de la zona por la presencia de la mujer que se instaló en una casa de bloques desnudos, de una sola habitación y un techo de lámina que no cubre toda de la vivienda.

Corrió la voz. La recién llegada es la candidata del PAN a diputada federal por el tercer distrito electoral, Carolina Cárdenas Sosa.

La ex secretaria de Turismo es la protagonista de un suceso inédito en la política yucateca: es el primer candidato a un puesto de elección popular que se cambia de casa para irse a vivir entre los electores, a convivir con ellos —nos dice en una entrevista— para tener un contacto diario de primera mano con la gente que puede votar por ella [...]

[...] Lo que fue su hogar durante un mes es un “pie de casa” construido con apoyo del Fondo Nacional contra Desastres Naturales (Fonden): un cuarto de bloques con piso de cemento, dos ventanas y dos puertas: una lleva a la pieza pequeña donde están el baño y la cocina, esta última con medio techo.

El baño consiste en inodoro, regadera y una cortina a modo de puerta. El lavabo está en la cocina y sirve también de fregadero. El terreno está cercado con albarrada.

En la plática, Carolina Cárdenas nos resume los detalles e impresiones de su temporada en las dos colonias sureñas: —Con frecuencia sacaba la mesa al frente de la casa para comer, porque el cuarto es muy caliente.

—Dormía en hamaca. Estoy acostumbrada: la prefiero a la cama. Apenas amanecía abría la puerta para que el aire ahuyentara el calor. En el rumbo, mi puerta abierta era el aviso para que la gente me visitara [...]

—La gente de la zona es muy unida: en medio del dolor y las dificultades hay unión. A pesar de que tienen poco, buscan momentos de alegría y convivencia, organizan cumpleaños y otras fiestas [...]

—A mi casa iba la gente a platicar, a comentar los programas federales, a pedir orientación y favores. Yo salía a visitar a la gente, a comer con los clientes del mercado y compartir otras de sus actividades. Tuve juntas con los subcomités panistas.

—El sur de la ciudad todavía tiene estampas de pueblo. La gente se despierta con el canto de los gallos, hay mamás que llevan en bicicleta a sus hijos al colegio, se acostumbra tocar la música a todo volumen y parte de la convivencia se ve en la calle.

Lo Bueno y lo Malo: —¿Cuáles son los problemas que vio Carolina Cárdenas? —Abundan las madres solteras, los hogares con jefatura femenina y las mujeres que a los 50 años de edad necesitan ganar dinero, pero su escasa preparación escolar les dificulta conseguir empleo. Hay niños que trabajan para ayudarse con los gastos escolares, adolescentes embarazadas y jóvenes que viven demasiado lejos de la secundaria y la preparatoria.

—Hay baja escolaridad y violencia familiar.

—Hay situaciones que la pobreza convierte en tragedias. Una mujer quedó viuda porque no encontró en la noche el transporte para llevar a su esposo al hospital.

—No tuve problema con las pandillas juveniles. Me observaban pero nunca cruzamos palabra. Sólo presencié un caso de violencia: cierta noche que regresé tarde a la casa vi desde el automóvil Tsuru que manejaba la discusión de una pareja en la calle, hasta que el muchacho aventó a la joven al piso y la pateó.

—¿Y lo bueno que constató? —Lo positivo de esa zona es que la infraestructura y los servicios mejoraron con los gobiernos municipales. Hay parques bien cuidados, mercados, avenidas, calles pavimentadas, aceras, alumbrado, campos deportivos, guarderías, consultorios médicos, etcétera. La transculturización está presente en los letreros en inglés, abundan los “car wash”. Hay muchos expendios de comida china (30 de abril de 2010).

Esta nota inicia remarcando que quienes se preguntaban por la presencia de la candidata eran “los jóvenes de las pandillas juveniles del sur de la ciudad” dando la impresión de que eran los únicos que habitan la zona del “sur profundo de Mérida”. La

nota remarcaba que la candidata vivió en una casa construida con apoyo del Fonden, que era pequeña y que sacaba su mesa para comer porque el cuarto era muy caliente. A lado de una de las fotografías que ilustraban la nota había un recuadro que decía “Carolina Cárdenas dice que no tuvo problemas con las pandillas juveniles del Sur”. Al parecer a la pregunta expresa del reportero la candidata señaló: “No tuve problema con las pandillas juveniles. Me observaban pero nunca cruzamos palabra”. La candidata señaló que durante el tiempo que vivió en el sur sólo presenció un caso de violencia: “cierta noche que regresé tarde a la casa vi —desde el automóvil Tsuru que manejaba— la discusión de una pareja en la calle, hasta que el muchacho aventó a la joven al piso y la pateó”. La candidata describía a la gente de la zona como unida en medio del dolor y las dificultades: “A pesar de que tienen poco, buscan momentos de alegría y convivencia, organizan cumpleaños y otras fiestas”. Para ella el sur de la ciudad todavía tiene estampas de pueblo: “La gente se despierta con el canto de los gallos, hay mamás que llevan en bicicleta a sus hijos al colegio”. Esta visión contrastaba —como se verá en seguida— con los encabezados de las notas sobre el sur de Mérida que publicaba el mismo periódico.

En los cuatro meses analizados los encabezados que hacían referencias negativas al sur de la ciudad fueron una constante. A continuación —a modo de ejemplo— reproduzco los encabezados del mes de enero. Creo que un mes es suficiente para mostrar cómo, a través de las notas, se va construyendo simbólicamente una diferencia. Además, en enero se festeja el aniversario de Mérida y en contraste a estas notas las páginas editoriales se dedicaron a escribir sobre la Mérida “montejuna”, la “blanca ciudad de Mérida”.

CERCA DE LA POLICÍA, LEJOS DE LA SEGURIDAD.

Familias del sur de Mérida en zozobra por bandas y drogas

TOQUE DE QUEDA EN EL SUR.

El pandillerismo pone en alerta a la policía
y los vecinos de la zona

LO MAYA Y LO YUCATECO EN EL *DIARIO DE YUCATÁN*

EN ALERTA EL SUR MERIDANO.

La SSP intensifica sus recorridos en convoy en la zona

PANDILLERISMO.

Alerta por el pandillerismo en el sur de Mérida

EL SUR, TIERRA DE NADIE.

La vigilancia y el temor aumentan en la colonia San José Tecoh

LAS COLONIAS DEL SUR ESCENARIO DE VIOLENCIA.

Para muchos estas zonas son “tierra de nadie” desconocida

LA MUERTE DIVIDE A UNA FAMILIA DEL SUR DE MÉRIDA

SANA PRÁCTICA ES LA POLÍTICA ¿QUIÉN OLVIDÓ AL SUR?

OTRO HECHO VIOLENTO EN EL SUR

UNA ADOLESCENTE “REINA DEL SUR”, EJE DEL DRAMA.

Muchos muchachos la admiraban debido a su belleza y osadía

MUERTE POR UNA “REINA” DEL SUR.

Jóvenes “locos” por el liderazgo y belleza de una adolescente

COMPENSAN AÑOS DE OLVIDO.

La “reina del Sur” la única detenida la noche del martes

LA “REINA DEL SUR”.

La Procuraduría encontró elementos que probarían la participación de la “reina del Sur” en la muerte de un joven en San José Tecoh la semana pasada

UNA JOVEN HABRÍA LIDERADO UN HOMICIDIO.

La reina del sur habría incitado el crimen en pandilla

PROTESTAN DE NUEVO EN EL SUR MERIDANO.

Rechazan que se abra una gasolinera en Santa Rosa

QUE SE LES ATIENDA MÁS.

Las pandillas del Sur

UNA REINA CON DOBLE VIDA.

Opinan que una joven detenida en el Sur es tranquila

PROTEGIENDO A SU REINA.

Los detenidos por el crimen en el Sur impugnan el caso

VIOLENCIA CON CARA DE MUJER.

Aumenta el número de jovencitas en las bandas del Sur

VIGILANCIA EN EL SUR

NUEVA AGRESIÓN A UNA FAMILIA DEL SUR

Siguiendo a Thompson (1998) con sólo leer los encabezados podemos ver claramente un estrategia ideológica de fragmentación donde se hace una “expurgación del otro”, es decir, se construye un enemigo que se representa como maligno y amenazador. Este tipo de estrategias, dice Thompson, generalmente van acompañadas de la unificación de un “nosotros” frente a un “otros”. Durante el mes que aparecieron estos encabezados en las páginas editoriales de *Diario* —a propósito del aniversario de la ciudad— se podían leer artículos que describían a Mérida como una ciudad hermosa, llena de vida, de eventos culturales y de barrios coloniales. Una ciudad moderna donde se vivía con tranquilidad a diferencia del resto del país.

Van Dijk (1997, 108) sugiere poner atención a los encabezados, resúmenes y estructuras semánticas de las noticias de la prensa ya que estas intervienen directamente en el proceso de interpretación del lector. En este caso podemos ver que de los 21 encabezados en mayúsculas 13 contenían la palabra Sur y en 10 de ellos se enfatizaba la violencia, el drama, la falta de seguridad y muerte. En tres de los encabezados se reiteraba una acción negativa: “Nueva agresión”, “Protestan de nuevo”, “otro hecho violento”. Estas representaciones ayudan a reproducir los estereotipos y prejuicios hacia los habitantes del sur de la ciudad de Mérida.

Por último presento la subsección de Sucesos de Policía. Ésta, como vimos anteriormente, es el espacio donde aparecen mayor

cantidad de personas con apellido maya. Por ello, aquí quiero mostrar cómo son tratados dos casos de suicidio.

JOVEN VÍCTIMA DE LA CRISIS

La familia Rosado Villanueva, pasó de la alegría a la tragedia. El viernes 2 de enero celebró en grande los XV años de su hija María Paulina, con una misa en la iglesia de Nuestra Señora de Líbano y fiesta en el Deportivo Cumbres. Mes y medio más tarde la joven se suicidó en su casa ubicada en la calle 9 con 12 de la colonia México Norte. La adolescente decidió suicidarse luego de saber que por problemas económicos sus padres la cambiarían del Colegio Peninsular Rogers Hall, donde estudiaba el bachillerato, a la Preparatoria Uno de la Uady. Alejandro José Rosado Cardín, el papá de la joven, le informó que ya no podía pagar la colegiatura debido a que por la crisis económica se quedó sin empleo, por lo cual la adolescente tendría que ir a una escuela pública y prescindir de algunos “lujos” a los que estaba acostumbrada. La menor, de acuerdo con la Procuraduría, entró en una crisis depresiva que la orilló a quitarse la vida. El jueves pasado al mediodía le llamó y le pidió informes a su papá de su nueva escuela. Horas más tarde le enviaron los requisitos para la inscripción. A las 5 de la tarde la mamá, Arminda Villanueva Garrido, subió a la habitación de la menor debido a que en el cuarto había mucho silencio. La mujer tocó y llamó varias veces a la puerta, sin embargo, al no encontrar respuesta abrió la habitación. Al hacerlo descubrió que su hija estaba colgada de una soga atada al ventilador del techo. De inmediato la bajó y solicitó ayuda a la policía porque pensó que estaba viva. En minutos llegaron paramédicos de la SSP, pero nada pudieron hacer debido a que estaba muerta. La Procuraduría realizó el levantamiento del cadáver. Para la dependencia el caso está cerrado debido a que por una crisis depresiva la menor decidió suicidarse (3 de marzo de 2010).

SE DISPARA DELANTE DE SU FAMILIA

TEKAX. Gran conmoción causó en las familias tekaxeñas el suicidio del subdirector de la Policía Municipal, Nery Alberto Basto Ku, de 36 años de edad. El sábado por la mañana la esposa de Basto Ku, Rosa María Poot Pacheco, discutió con él porque no reparó

el enchufe de una lavadora, “pues todo el tiempo te la pasas en la calle y no haces nada en la casa”. Tras la discusión, Basto Ku acudió a la Dirección de Policía Municipal donde cobró una mutualista y entregó préstamos. Cerca de las dos de la tarde se dirigió a Akil acompañado de dos amigos agentes que estaban de descanso. Iban ingiriendo bebidas alcohólicas. Al llegar a su casa alrededor de las nueve de la noche se dirigió a un tocador donde guardaba un revólver calibre .22 y se disparó frente a su esposa e hijos, Alberto y Sandra Yamili, de 17 y 14 años, respectivamente. Basto Ku ya había intentado en dos ocasiones anteriores quitarse la vida. En abril de 2008 se cortó las venas sin éxito y en otra ocasión Luis Basto Kú descubrió a su hermano colgado y logró salvarle la vida. Rosa María Poot Pacheco, informó a la Policía Judicial que cuando Basto Ku ingería bebidas alcohólicas siempre empezaba a jugar el arma o decía que se quitaría la vida. El entierro se llevará a cabo hoy a las 6 a.m. en el Panteón General de esta ciudad (16 de marzo de 2010).

Siendo los dos casos de suicidio, los títulos distan mucho. En el primero la joven es “víctima”, un eufemismo que justifica casi de manera racional y estructural el acto de la joven. En el segundo “se dispara frente a su familia” refleja a un sujeto cruel y sin pudor. Una nota destaca prácticas apreciadas por la élite como lo es la fiesta de XV años y dos espacios que la élite también frecuenta: la Iglesia de nuestra señora del Líbano (ubicada a lado del Club Libanes) y el Club Cumbres (las instalaciones sociales y deportivas del Instituto Cumbres). En la otra se remarcan acciones negativas: “todo el tiempo se la pasa en la calle”, “no hace nada para su casa”, “ingería bebidas alcohólicas”.¹¹

Al día siguiente de la publicación de la primera nota aparecieron otras relacionadas con el caso: “El suicidio mas allá de la edad. Los padres deben estar atentos” y “Es un caso que genera numerosas reflexiones”. En la primera se entrevistaba a una psicóloga —académica de la UADY— sobre la importancia de mantener una buena comunicación con los hijos para detectar si están viviendo momentos depresivos. La segunda nota retomaba los

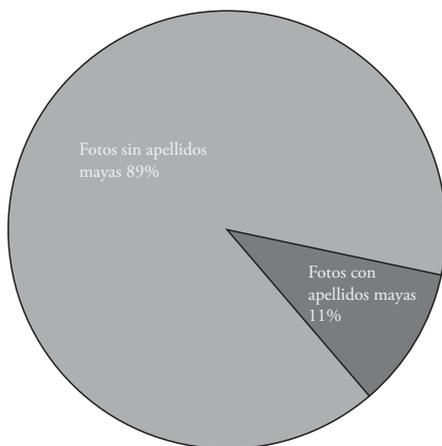
¹¹ Estas frases recuerdan los diálogos de *La familia Pech: una familia de verdad*, analizado en el capítulo anterior.

comentarios del psicólogo y coordinador de la XII Semana de la Familia del Colegio Peninsular Rogers Hall en donde lamentaba el caso de la estudiante que se quitó la vida cuando tenía “todo un futuro por delante”. Estas reflexiones no se dieron con la segunda nota, ni con ninguno de los otros casos de suicidio que aparecieron en los cuatro meses revisados. El que un miembro del círculo donde se mueve la élite haga “algo” en contra de lo que se espera, es motivo de reflexión y preocupación. Esto mismo ocurrió —como vimos en el capítulo V— con los jóvenes de las escuelas de élite cuando les conté la “verdadera” historia de la señora alcohólica de tez blanca. Su alcoholismo era motivo de reflexión y pena mientras que esta enfermedad era la constante entre los sujetos de piel morena.

LAS FOTOGRAFÍAS DE LA SECCIÓN LOCAL

Otra forma en la que es visible la representación negativa que se hace de las personas con apellidos mayas son las fotografías. En la sección Local fueron publicadas de enero a abril 2 922 fotografías y sólo en 315 apareció alguien con apellido maya, esto representa el 11 %.

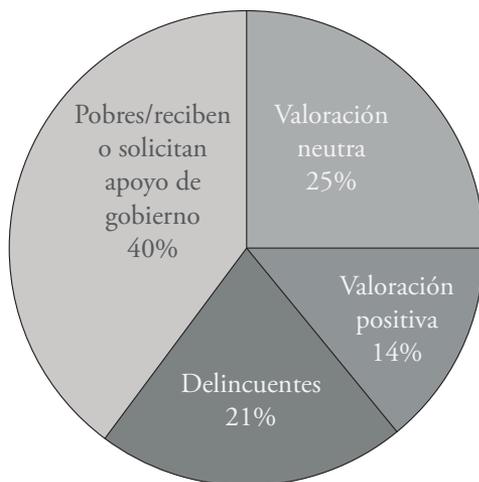
Gráfica 6. Total de fotografías en la sección Local



En Portada aparecieron 22 fotografías de personas con apellido maya: 15 eran pobres, recibían o pedían algún apoyo del gobierno; cinco las clasifiqué como representaciones neutras ya que ni en la fotografía ni en el pie de foto se podía inferir una valoración positiva o negativa; un delincuente y una persona que ubiqué en la categoría de reconocimiento social (valoración positiva) Edith Matú Chablé la gerente de la Casa Club del Country Club Aunque, para la élite que asiste al Country Club era una empleada más.

En la sección Local, 39.5 % de las personas fotografiadas eran pobres o solicitaban o recibían apoyo del gobierno. El 20.8 % de las personas tenían que ver con delincuencia. De esta forma el 60.3 % de las fotografías representaban negativamente a las personas con apellido maya. El 25.3 % de las fotografías de personas con apellido maya que clasifiqué como valoración neutra fueron, en su mayoría, personas involucradas con accidentes de tránsito. Sólo el 14 % de personas con reconocimiento social fueron fotografiados (cuando por el número de notas, en todo caso, se correspondería el 58.3 %).

Gráfica 7. Representaciones de fotografías de personas con apellido maya en la sección Local



En los pies de foto podemos ver otra discriminación en el tratamiento de las personas con apellidos mayas. El 16 de enero en la sección Local se publicaron las siguientes dos fotografías: en Economía, la colocación de la primera piedra de un hotel, en ella aparecen todos los nombres de los sentados en la mesa (ninguno tiene apellido maya) mientras que en Sociedad, la foto de la nueva directiva de un empresa de recolección de basura, sólo aparece el nombre del secretario general (con apellidos mayas) a pesar que los rostros de todos son mucho más visibles.

Mi intención al analizar las fotografías fue mostrar la forma en que las estructuras de poder se relacionan con las representaciones que se hacen de las personas y grupos que aparecen en la prensa. Este análisis sugiere que las representaciones que se hace de las personas con apellido maya en el *Diario de Yucatán* destacan elementos negativos de este grupo. Tanto en las notas como en las fotografías se subrayan sus carencias: falta de dinero, de educación, de vivienda digna, de servicios, así como conductas antisociales: agresividad, violencia, delincuencia, drogadicción, alcoholismo. Estas representaciones pueden inducir a pensar en la gente con apellido maya como personas carentes de educación, de prestigio y dinero; como seres que no realizan actividades de relevancia y peor aún como delincuentes. El que la gente de apellido maya bien calificada y con reconocimiento social aparezca en sólo el 1.5% del total de las fotografía de la sección Local no parece ser casualidad.

REFLEXIONES FINALES

La historia de México está marcada por el racismo y la discriminación hacia las poblaciones indígenas del país. Sus expresiones han sido muchas y diversas. Este trabajo se enfocó a estudiar los discursos racistas de la élite tradicional de la ciudad de Mérida hacia los mayas yucatecos. Partiendo de que el racismo tiene un carácter multidimensional, analicé tres dimensiones: ideológica, enunciativa o de *doxa*, y prácticas de discriminación. Estas dimensiones, como se demostró a lo largo del libro, muchas veces se encuentran yuxtapuestas.

Los mayas, como el resto de los pueblos indígenas, han sido considerados desde el primer encuentro como una “raza” distinta a la de sus conquistadores. Aunque científicos de diferentes disciplinas demostraron desde hace varias décadas que las razas humanas no existen, para muchas personas esta categoría continúa vigente. La “raza” sigue siendo un referente para hablar de las diferencias fenotípicas y culturales entre los habitantes de nuestro país. Yucatán es uno de los estados de la República con mayor población indígena y en Mérida, su capital, las relaciones interétnicas forman parte de la vida cotidiana. Ahí, al igual que en el resto del país, se puede apreciar una relación muy estrecha entre pertenencia étnica y clase social. Cuando uno camina por los mercados, por las colonias donde hay inmigrantes rurales o entra a un hospital público, es frecuente escuchar que muchas personas se comunican en maya. Sin embargo, cuando uno transita por los centros comerciales y los espacios públicos del norte de la ciudad —donde vive la clase media y alta— es raro escuchar

esta lengua, aunque muchas de sus palabras forman parte de las conversaciones cotidianas. Si bien —como lo ha mostrado López Santillán (2011) para el caso yucateco— hay evidencias de ascenso social de la población indígena, ésta sigue siendo discriminada por su pertenencia étnica y ocupa, generalmente, las posiciones más bajas en la escala social.

Las élites tienen el poder de imponer estereotipos y estigmas que racializan a un grupo, así como de establecer cierto tipo de relaciones de dominación. Con esto no pretendo decir que el racismo es una creación unilateral. El racismo no se concentra en una sola parte de la sociedad o en el Estado. Los racismos se han desarrollado históricamente y a su paso han construido tanto representaciones como prácticas en los distintos sectores sociales, no sólo en los dominantes. Sin embargo, siguiendo a Bourdieu (1991), las formas de dominación, en algunos casos, poseen más intensidad si quienes las ejercen tienen capitales culturales y económicos más valorados en un determinado campo. Es por ello que es fundamental estudiar el papel que juegan las élites en la producción y reproducción del racismo.

El racismo hacia la población maya en Mérida no suele ser abierto y directo, pero sí cotidiano. Lo maya forma parte fundamental de la identidad yucateca. La élite se siente orgullosa de sus tradiciones “mayas” y se rehúsa a perderlas. Sin embargo, las relaciones que establece la élite tradicional con los mayas han sido y son de dominación-subordinación. Este mismo fenómeno ocurre también a nivel nacional. Por citar un ejemplo —en abril de 2016—, una diputada local del estado de Guanajuato conversando con mujeres pames y chichimecas sobre oportunidades de empleo señaló:

No me las imagino en una fábrica, no me las imagino haciendo el aseo de un edificio, no me las imagino detrás de un escritorio, yo me las imagino en el campo, yo las creo en sus casas, haciendo artesanías, yo las pienso y las visualizo haciendo el trabajo de sus comunidades indígenas. Y sé que eso es lo que ustedes quisieran realizar y hacer. A eso dirijamos la visión del trabajo que ustedes están solicitando. Porque *si ustedes deciden abandonar sus tierras y tra-*

*diciones el pueblo mexicano nos quedamos sin nuestras raíces*¹ [Las cursivas son mías].

Esta visión muestra la ideología nacional dominante que busca mantener una imagen del indígena como auténtico, cercano a la naturaleza y espacialmente distante. Como señala Federico Navarrete en el *Alfabeto racista mexicano* —publicado en la revista en línea *Horizontal*— los indígenas son los “custodios obligados de la tradición milenaria de un México profundo que no debe cambiar para que nosotros, los mestizos, si podamos seguir cambiando”.²

El racismo no es una entidad homogénea e invariable en el tiempo. No obstante, tiene ciertas particularidades que lo definen, consiste en caracterizar a un grupo humano por su aspecto físico, asociándolo a su vez a características intelectuales o morales inferiorizantes y, con base en esto adoptar algún tipo de práctica de discriminación o exclusión que justifica el establecimiento de una jerarquía social. A finales del siglo pasado algunos científicos sociales (Balibar 1988; Wiewiorka 1992; San Román 1996; Chebel d’Appollonia 1998) documentaron un “nuevo racismo” en Europa a raíz de la migración de africanos y sudamericanos que llegaban en busca de mejores oportunidades de empleo. En este caso las manifestaciones racistas ya no argumentaban diferencias biológicas sino culturales. Con este nuevo fenómeno la pureza de raza desapareció de los discursos, a la vez que la identidad étnica cobró relevancia en ellos. Como dice Balibar (1988, 37) es “un racismo sin razas, un racismo que a primera vista no postula la superioridad de determinados grupos o pueblos respecto a otros, sino simplemente la nocividad de la desaparición de las fronteras, la incompatibilidad de formas de vida”. A diferencia de lo que sucede actualmente en Europa, en México la discriminación hacia los pueblos indígenas es colo-

¹ Consultado el 10 de abril de 2016. <http://www.animalpolitico.com/2016/04/diputada-a-indigenas-no-los-imagino-detras-de-un-escritorio-sigan-vendiendo-nopalitos>.

² Consultado el 24 de mayo de 2016, <http://horizontal.mx/alfabeto-mexicano-racista-iv>.

nial y de subordinación, es una discriminación racial y cultural, aunque muchas veces la discriminación por clases sociales invisibiliza lo racial.

La posición de los intelectuales mexicanos del siglo XIX sobre el mejoramiento de la “raza” indígena, sigue vigente en el imaginario de los mexicanos. En 1864 Francisco Pimentel apuntaba que la falta de religión de los indios había ocasionado un pueblo sin moral ni buenas costumbres pero que, afortunadamente, había un medio para transformar esa raza sin necesidad de destruirla: la inmigración europea. Casi ciento cincuenta años después miembros distinguidos de la élite tradicional seguían validando lo dicho por Pimentel. En 2009 uno de los cronistas de la ciudad consideraba que los yucatecos estaban en deuda con sus conquistadores por haber dejado su “preciada sangre, lengua y religión” (Peón 2009, 115). Dos años más tarde el director del *Diario de Yucatán* apuntaba que los Montejo “habían fusionado la vitalidad, la cultura y la fe de la raza española con la decadencia irrefrenable de los mayas para formar y organizar al pueblo yucateco”.³ Así, la religión y la “sangre española” son elementos que la élite sigue considerando valiosos. Esta idea de transformar la raza es algo presente en todo el país, uno de los dichos más populares en México es “hay que mejorar la raza”, refiriéndose a seguir estrategias matrimoniales que puedan dar como resultado el blanqueamiento de los descendientes.

La ciencia antropológica nace en el siglo XIX ligada al racismo. Los primeros estudios de la antropología física brindaron argumentos que ayudaron a justificar políticas racistas. En México, el positivismo impuso un enfoque científico que concibió el atraso de los pueblos indígenas como un asunto biológico. En el siglo XX la antropología mexicana ayudó a crear en el imaginario social la idea de que la discriminación que sufrían los indígenas no era por una cuestión racial sino de clase social. La ideología revolucionaria promovió la idea de México como un gran país mestizo construyéndose así el mito de una nación sin racismo. El levantamiento zapatista puso al descubierto el racismo hacia los

³ *Diario de Yucatán*, 27 de agosto de 2010.

pueblos indígenas del país, e iniciaron algunos estudios antropológicos sobre este fenómeno haciendo especial énfasis en la relación con el Estado. Si bien, al iniciar la segunda década del siglo XXI el racismo ya formaba parte de la agenda de la antropología mexicana, los estudios aún son pocos y los antropólogos estamos en deuda.

Uno de los primeros estudios antropológicos sobre el racismo en nuestro país lo realizó Alicia Barabas, justamente en Yucatán, en 1979. Sin embargo, el análisis de este fenómeno en la península no continuó sino hasta el año 2000 (Trejo 2001, García 2001). Las siguientes generaciones de antropólogos que estudiaron a los mayas yucatecos centraron su interés en otras temáticas. Aún son muy pocos los trabajos que han abordado el tema y es importante continuar con ello. Analizar los estereotipos presentes en el siglo XIX permite ver cómo éstos permanecen aunque los contextos históricos cambien. La propensión al alcohol, la falta de decencia y moral, el carácter violento y salvaje, así como la holgazanería de los mayas descritos en las obras de Crescencio Carrillo y Ancona, Justo Sierra O'Reilly y Apolinar García y García siguen presentes en los medios de comunicación local del siglo XXI y en el imaginario social.

El alcohol, por ejemplo, fue uno de los elementos presentes en casi todos los episodios de *Los Pech*. Siempre hubo un personaje que había bebido en exceso la noche anterior o que planeaba la parranda del día siguiente. En los relatos de los jóvenes preparatorianos sobre los personajes de las fotografías en las que aparecieron diacríticos mayas, el alcohol siempre formó parte de la historia: los esposos o los padres eran alcohólicos y los hijos drogadictos y vándalos. El pasatiempo favorito del joven maya que aparecía en la fotografía era beber cerveza en la plaza de su pueblo. En las notas del *Diario de Yucatán* se reiteraba el alcoholismo y la drogadicción en las colonias del sur y se omitía mencionar estas conductas en los reportajes referidos a las colonias del norte. El estereotipo sobre la falta de moral y decencia de los mayas también está reiteradamente presente en los medios de comunicación. Por ejemplo, en *Los Pech*, los personajes princi-

pales, tanto hombres como mujeres, planeaban constantemente visitas a los prostibulos de la ciudad, a doña Matux —la abuela de los Pech— la presentan como una mujer promiscua a la que no le importa levantarse el hipil para que “alguien aceche esas grutas”. En contraste, las fotografías difundidas en las revistas de moda donde aparecen jóvenes que frecuentan las discotecas del norte de la ciudad son cuidadas, y no se publica ninguna donde “una niña sin querer enseña los chones” o algún joven se vea pasado de copas.

Las conductas violentas y salvajes son, asimismo, recurrentes en las representaciones de la élite sobre los mayas contemporáneos. Los relatos de los jóvenes preparatorianos acerca de personas a las que atribuyen ascendencia indígena, muestran violencia intrafamiliar y personas vengativas (como los padres de uno de los personajes que murieron “en manos de nativos furiosos”). En la familia *Pech* no sólo los golpes formaban parte de la comunicación cotidiana entre los habitantes de la casa, sino que algunos personajes eran representados como salvajes e inhumanos. Britney, la empleada doméstica vestida de hipil, se divertía metiendo gatitos al refrigerador o echando ácido muriático a los niños que jugaban en el patio. Algunas editoriales del *Diario de Yucatán* han publicado representaciones parecidas, por ejemplo uno de los cronistas de la ciudad describe cómo “los parientes cercanos” de un joven asesinado “estuvieron pensando en la venganza” y “no sabían si arrojar botellas de gasolina” o “atacar a toda la pandilla con tubos y cuchillos”. En esta historia, al igual que en el siglo XIX, la religión católica fue la solución al conflicto ya que “afortunadamente dos jóvenes catequistas evitaron más desgracias”.

La supuesta holgazanería y la ociosidad de los mayas también están presentes en la televisión local. Los personajes con diacríticos mayas que aparecen en los distintos programas *Chilib*, el *X'maoficio*, *Dzereco* y *Nohoch* suelen hacer referencia a su pereza e ignorancia. En *Los Pech* la holgazanería es algo inherente a los personajes, Maicol Pech repite en distintos programas que el trabajo “no se toca” porque es “sagrado” y el *X'maoficio* lleva en su

apodo el estereotipo (se le llama *x'maoficio* a una persona que no hace nada, una persona ociosa). Como se vio a lo largo de estas páginas, la fuerza de los estereotipos radica en su repetición ya que no son susceptibles de demostración. La élite tradicional meridana se ha encargado de repetir, en los actuales medios de comunicación, los mismos estereotipos hacia los indígenas mayas de siglos anteriores.

Las élites en Mérida han transitado por varios periodos. A finales del siglo xix había una élite solidaria (Ramírez 1994, 439) integrada por personas provenientes de distintas capas sociales, profesiones y actividades económicas, que tenían en común una imagen jerarquizada de la sociedad regional sustentada en prejuicios étnicos y donde la población indígena quedaba excluida. A principios del siglo xx se fue conformando una élite uniforme (Ramírez 1994, 440) compuesta por hacendados henequeneros dueños de las casas exportadoras, que además de detentar los cargos políticos, tenían el control de los medios de comunicación donde podían expresar sus ideas y una imagen de grupo. Esta élite se mantenía y reproducía mediante la endogamia y la inclusión de algunos extranjeros. Después de la revolución mexicana esta élite se diversificó en el plano económico pero se mantuvo en el plano social. Las clases medias tuvieron acceso a puestos políticos, así como a una nueva posición económica lo que les permitió conformar nuevas élites; sin embargo, la élite tradicional, pese a haber perdido el monopolio del poder económico y político, siguió marcando las pautas sociales y el “deber ser” del “yucateco”. Los miembros de la élite tradicional defienden sus apellidos como un símbolo de estatus porque, en algunos casos, es lo único que les queda. También resguardan sus espacios sociales y cuidan los enlaces matrimoniales porque en ellos se obtiene gran parte del capital social necesario para pertenecer al grupo.

Desde el auge henequenero y la construcción del Paseo de Montejo, a principios del siglo xx, el crecimiento de los sectores medios y altos de la población fue hacia el norte de la ciudad. El sur ha sido estigmatizado representándolo como un espacio

habitado por personas violentas, alcohólicas y delincuentes. Esta representación es alimentada por los medios de comunicación. Por ejemplo los encabezados del *Diario de Yucatán* reiteraban cotidianamente los actos delictivos y la violencia del sur de la ciudad, convirtiendo el lugar de residencia en un asunto de prestigio social. Por ello, en Mérida el lugar de residencia no sólo demuestra y reafirma la pertenencia a un grupo, sino que también permite marcar una distancia frente a los otros grupos sociales.

El estudio de las prácticas sociales permite identificar cuáles son los rasgos característicos que hacen que se clasifique a un individuo como miembro de determinado grupo. Para la élite tradicional, las escuelas han sido un espacio muy importante en la socialización y se han constituido también en marcadores de prestigio social. Los colegios más antiguos siguen remarcando —ahora en sus páginas de internet— que fueron fundados para educar a los hijos de los hacendados y continúan recordando que las políticas centralistas anticlericales de Salvador Alvarado provocaron que los colegios permanecieran cerrados por algún tiempo. Por otra parte, la pertenencia a determinados clubes sociales, el acudir de misiones católicas en Semana Santa y vacacionar en las playas de Chicxulub, son parte de los rituales indispensables de la élite tradicional. Estas actividades rituales además de crear identidad ubican a los individuos en distintas posiciones dentro del campo de la vida cotidiana. Los espacios sociales como los clubes, las escuelas, los lugares de vacaciones funcionan con base en la delimitación de su población y al igual que las redes familiares permiten, además de acumular capital social, reforzar o movilizar alianzas.

Las mujeres han jugado y juegan en la actualidad un papel fundamental en la vida de las élites, ya que ellas continúan siendo las principales encargadas de la reproducción en este sector social. La asistencia a matrimonios, las despedidas de soltería y fiestas de maternidad forman parte del tejido de redes que se construye en torno a las prácticas rituales. Los eventos sociales no son sólo entretenimiento, sino una forma de trabajo donde las mujeres tienen un rol muy importante porque se encargan

de cultivar el capital social. Ellas son las encargadas de poner en marcha lo que Pinçon (2007) llama “tecnología social” es decir, educar a sus miembros en determinadas escuelas, vigilar los matrimonios, delimitar los espacios de socialización y residencia para asegurar la permanencia al grupo y controlar la imagen de si mismos.

Los apellidos son muy importantes en Yucatán ya que denotan un origen. La élite tradicional al ser endogámica conservó sus patronímicos y la población indígena, a diferencia de otras regiones del país, conservó sus apellidos prehispánicos. Como lo mostraron los relatos de los jóvenes de élite, para la élite tradicional hay apellidos “buenos”, “malos” y “regulares”. Los patronímicos mayas son considerados por este grupo como apellidos “malos”. A lo largo de la historia, debido al fuerte estigma que representa llevar un patronímico maya, muchas personas han optado por castellanizar o a través de estrategias matrimoniales eliminar el apellido maya, como ha documentado éste y otros estudios.

La fotointerpretación fue una técnica que me permitió escuchar casi sin censura el papel que juega el color de piel en las relaciones sociales y los estereotipos sobre los mayas contemporáneos. Quedó clara la relación que los jóvenes de la élite establecen entre color de piel y posición social. Las personas de piel blanca fueron ubicadas como integrantes de una clase media alta y alta, con estudios universitarios, ingresos altos, así como con consumos y prácticas propias de la élite. Las personas con tez morena fueron —la mayoría de las veces— pobres, vistas con desconfianza y ligadas a problemas de alcoholismo. Sin embargo, como en México personas de piel morena pueden pertenecer a cualquier clase social, algunos jóvenes utilizaron, además del color de la piel, otros indicadores para poder ubicar a las personas en la escala social. El corte de pelo, el arreglo personal, así como la ropa son fundamentales para poder llevar a cabo una adecuada clasificación. Los relatos de jóvenes preparatorianos de las escuelas de élite sobre las personas con diacríticos mayas tuvieron un carácter ambivalente. Por un lado, cuando se trataba

de personas que convivían con ellos como empleados domésticos eran representados como personas trabajadoras y amables. Por otro, cuando los ubicaban fuera de su vida cotidiana, lejos de ellos, como los padres, esposos o hijos de los empleados domésticos, eran representados como personas alcohólicas, violentas y promiscuas.

Estudiar espacios, como las discotecas, donde está permitida y bien vista la discriminación, permite que los discursos discriminatorios aparezcan con mucha facilidad. En las entrevistas a los jóvenes que asisten a estos espacios se hizo evidente el desprecio que tienen hacia los que no pertenecen a su grupo y cómo el peor insulto que se puede recibir de un “cadenero” es el no ser reconocido. “Indios”, “nacos”, “chacas”, fueron calificativos recurrentes para hacer referencia a los otros jóvenes que asisten a los mismos espacios. Estos jóvenes tienden a aglomerar en el imaginario a toda la población que no es como ellos, sin importar su origen étnico o de clase, característica que comparten con jóvenes de élite de otras partes del país. En las entrevistas también se hizo evidente el amplio conocimiento que tienen los jóvenes de los signos visuales no corporales para reconocer o diferenciar a los que no pertenecen a su grupo. Las páginas de sociales y las revistas de moda además de mostrar quién es quién, se encargan de presentar una juventud sana, lejos del alcohol y las drogas, marcando una distancia con el resto de los habitantes de la ciudad, a quienes ven como una amenaza.

La televisión local yucateca fue un excelente espacio para el análisis de la ideología del grupo dominante. En ella se pudo ver cómo las personas portadoras de diacríticos del pueblo maya son reconocidas como portadoras de una cultura ancestral y al mismo tiempo menospreciadas y humilladas. *Los Pech* es un programa realizado para consumo de las clases populares y no de las élites. En él se ridiculizan tres sectores de la sociedad yucateca: los mayas, los *huaches*, y los libaneses, omitiendo toda referencia a la élite tradicional yucateca. En este programa hay también un claro desprecio por la piel oscura. Britney y Tolok, los personajes más morenos de la serie, son constantemente señalados

por su color de piel: “chapopota mal pintada” o “a ti está canijo aclararte algo” e incluso son comparados con animales: “como están escaseando los monitos, los de la Semarná[t] te van a llevar de regreso a la selva”. En la televisión mexicana el desprecio por la piel morena es algo recurrente. Por ejemplo, en las telenovelas nacionales los personajes de piel morena son generalmente empleados domésticos, miembros de grupos marginados o delinquentes.

En *La cocina es cultura* queda claro cómo para la élite tradicional lo yucateco se construye a partir de la recuperación de elementos prehispánicos y folclóricos mayas y de marcar su diferencia con el centro del país. La élite está orgullosa de la gran civilización que fueron los mayas, de algunas de las tradiciones de las comunidades rurales y de sus nanas mayas. Sin embargo, detrás de su orgullo están siempre presentes relaciones de dominación. El conductor del programa, y cronista de la ciudad de Mérida, se indignaba al saber que en las comunidades rurales se comía espagueti en lugar de tamales y sarcásticamente decía: “ya no comas tamales, ya no comas tortillas porque embrutece, ya eres fino, ya eres *popof*, come pizza, comida china, ya tienes *caché*”. Así, mientras la élite podía ser cosmopolita y recibir influencias europeas, los mayas no. La élite tradicional está orgullosa de la influencia de la lengua maya en el español yucateco, de su acento característico y del centenar de palabras incorporados en su hablar cotidiano. Sin embargo, a pesar de que la lengua es un orgullo para la élite, sus hablantes son estigmatizados y la lengua maya —hablada por más del 35 % de la población— no ha sido oficializada.

El rechazo a lo *huach*, a lo proveniente del centro del país es otra constante en la conformación de la identidad de la élite tradicional. El conductor de la *Cocina es cultura* —en todos los programas analizados— hizo referencia a ese rechazo: “No vayan ustedes a creer que el recelo para nuestros hermanos *huaches* es nuevo, viene desde que un grupo de azcapozcalcos acompañaron a los españoles en la Conquista”, “ahora hay invasión de tamales estilo *huach*”, “yo nunca como pan de caja, ese es pan *huach*,

yo como lo nuestro, una barra de francés”. Para el conductor del programa, la identidad yucateca se encuentra en constante amenaza, por un lado, los *huaches* invaden con su presencia y sus productos, y por otro lo mayas quieren dejar sus “tradiciones”.

El *Diario de Yucatán* es otro espacio donde queda clara la ideología de la élite tradicional. El análisis cuantitativo de los apellidos mayas en la sección Local hizo evidente la representación negativa de este grupo y aunque el lugar donde aparecen estos apellidos en el periódico no constituye la principal manifestación de racismo, su análisis me permitió mostrar un importante mecanismo de la reproducción del racismo en Yucatán. Las notas y editoriales publicados en el *Diario de Yucatán* reproducen la visión del mundo que tiene un grupo de élite donde los mayas aún son considerados una “raza”. Una “raza” que ocupa generalmente los lugares más bajos de la escala social. La élite tradicional yucateca es un grupo que a pesar de haber perdido su hegemonía política y económica, se ha mantenido por varios siglos. Para ello ha empleado estrategias de cierre y controlado la imagen de sí misma y de los otros. La imagen controlada es una estrategia de todas las élites, Arriagada (2013) utilizando el conteo de blancura editorial (CBE) muestra el racismo en los suplementos editoriales de los periódicos *Reforma* y *Excélsior*. Por ejemplo, en Club Reforma (15 de febrero 2013) apreciaron fotografiadas 300 personas blancas y solo dos morenas. En *R.S.V.P de Excélsior* (22 de febrero de 2013) se publicaron 676 imágenes de personas, 666 eran blancas y 10 morenas, de las cuales sólo tres tenían nombre.

Sólo conociendo cómo operan las élites se puede entender una sociedad. Este libro es una pequeña contribución al estudio del racismo; sin embargo, considero que quedaron varias preguntas por contestar: ¿Qué posición tienen las otras élites frente a los mayas yucatecos? ¿Cuál ha sido el papel del gobierno estatal en la producción y reproducción del racismo en Yucatán? ¿Cuáles son los estereotipos y prejuicios que el maya ha interiorizado, es decir, tiene de sí mismo? ¿Cómo responde el grupo racializado a las prácticas discriminatorias?

BIBLIOGRAFÍA

- Adler Lomnitz, Larissa y Marisol Pérez Lizaur
1993 *Una familia de la élite mexicana, 1820-1980: parentesco, clase y cultura*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo
1987 *Regiones de refugio*. México: Instituto Nacional Indigenista.
1989 *La población negra de México: estudio etnohistórico*. México: FCE-
INI-UV.
1993 *Lenguas vernáculas*, México: UV-INI-Gobierno del Estado de
Veracruz-FCE.
1995 *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México: FCE.
- Augeron, Mickael
2014 “Las grandes familias mexicanas a la conquista de las subdelegaciones costeras. El ejemplo del clan Peón en Yucatán”. En *Grupos privilegiados en la Península de Yucatán*, coordinación de Laura Machuca Gallegos, 91-120. México: CIESAS-SEDECULTA.
- Alonso, Jorge
1977 *Pareto*. México: Edicol.
1976 *La dialéctica clases-élites en México*. México: La Casa Chata.
- Anderson, Benedict
1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- Augé, Marc
1997 *La guerra de los sueños. Ejercicios de etno-ficción*. Barcelona: Gedisa.

Austin, John

1990 *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.

Ayora Díaz, Igor Steffan

2009 “Saber comer: ortodoxias y transgresiones en la construcción de la identidad gastronómica yucateca”. En *Normas, transgresiones. Infracciones al orden en la sociedad yucateca*, edición de Pedro Miranda Ojeda y Pilar Zavala Aguirre, 271-299. Mérida: UADY.

2010 “Conexiones cosmopolitas y sabores locales: la diseminación de la cocina yucateca”. En *Consumos globales: de México para el mundo*, coordinado por Carmen Bueno Castellanos y Steffan Igor Ayora Díaz, 221-249. México: Universidad Iberoamericana.

Balibar, Etienne

1988 “¿Existe el neorracismo?”. En *Raza, nación y clase*, edición de Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar, 31-48. Madrid: IEPALA.

Baños Ramírez, Othón

1989 *Yucatán: ejido sin campesinos*. Mérida: UADY.

2003 “Hamaca y cambio social en Yucatán”. *Revista Mexicana del Caribe* VIII (015): 169-214.

Barabas, Alicia

1979 “Colonialismo y racismo en Yucatán: una aproximación histórica y contemporánea”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 25 (97): 105-139.

Bartolomé, Miguel Alberto

1986 “La estratificación étnica en Yucatán como antecedente de la guerra de castas”. *Boletín ECAUADY* 13 (76): 3-13.

1992 *La dinámica de los mayas de Yucatán*. México: INI.

Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas

1981 *La resistencia maya: relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*. Ciudad de México: SEP-INAH.

Basave, Agustín

1992 *México mestizo: análisis de nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*. México: FCE.

Bhabah, Homi K.

2002 *El lugar en la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Bolio Osés, Jorge

2006 "Políticas públicas y privatización ejidal. Nuevas modalidades de expansión urbana en Mérida". En *Perder el paraíso. Globalización, espacio urbano y empresariado en Mérida*, coordinación de Luis Alfonso Ramírez Carrillo, 179-224. Mérida: UADY.

Bonfil Batalla, Guillermo

1989 *México Profundo: una civilización negada*. México: Grijalbo-CO-NACULTA.

Bono López, María

2002 "Los conservadores y los indios: Anselmo de la Portilla". En *La imagen del México decimonónico de los visitantes extranjeros: ¿un Estado-Nación o un mosaico plurinacional?*, coordinación de Manuel Ferrer Muñoz, 237-260. México: UNAM.

Bourdieu, Pierre

1991 *Sentido práctico*. Madrid: Taurus.

1997 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

2003 *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. México: Taurus.

Bracamonte, Pedro

1994 *La memoria enclaustrada: Historia indígena de Yucatán, 1750-1915*. México: CIESAS-INI.

Butler, Judith

2002 *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.

2004 *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.

2008 "Soberanía y actos de habla performativos", traducción de Ana Romero. Consultado el 27 de julio de 2009. <http://www.cubaliteraria.cu/delacuba/ficha.php?sub=2&Id=176>.

Campos García, Melchor

2005 *Castas, feligresía y ciudadanía: los afroestizos bajo el régimen constitucional español, 1750-1822*. Mérida: UADY.

1990 “La Guerra de Castas en la obra de Carrillo y Ancona. Historia de una disputa por el control social del maya”. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea en México*, vol. XIII: 159-185. Consultado el 10 de abril de 2009. <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/moderna/vols/ehmc13/M13.html>.

Carrillo y Ancona, Crescencio

1866 *La defensa del clero yucateco*. Mérida: Imprenta de José D. Espinosa e hijos.

Castañeda, Quetzil E.

2004 “¡No somos indígenas!': gubernamentalidad y la identidad maya de Yucatán”. En *Estrategias identitarias: educación y la antropología histórica en Yucatán*, edición de Juan Castillo Cocom y Quetzil Castañeda, 1-31. Mérida: UPN-SEGEY.

Castellanos Guerrero, Alicia

1994 “Asimilación y diferenciación de los indios en México”. *Estudios Sociológicos* XII (34): 101-119.

1998 “Nación y racismos”. En *Nación, racismo e identidad*, coordinación de Alicia Castellanos Guerrero y Juan Manuel Sandoval, 11-36. México: Editorial Nuestro Tiempo.

2000 “Antropología y racismo en México”. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales* 004: 53-79.

2001 “Notas para estudiar el racismo hacia los indios en México”. *Papeles de Población* 28: 165-179.

2003 “Imágenes racistas en ciudades del sureste”. En *Imágenes del racismo en México*, coordinación de Alicia Castellanos, 35-142. México: UAM-Plaza y Valdez.

2004 *Etnografía del prejuicio y la discriminación. Estudios de caso*. México: UAM.

2005 “Para hacer nación: discursos racistas en el México decimonónico”. En: *Los caminos del racismo en México*, coordinación de José Jorge Gómez Izquierdo, 89-115. México: BUAP-Plaza y Valdés.

BIBLIOGRAFÍA

- Castellanos, Alicia y Gisela Landázuri Benítez (coords.)
2012 *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*. México: UNAM.
- Castillo, Carmen
2009 “Almeida y el teatro”. *Temas Antropológicos* 31 (1): 41-68.
2008 “De la antropología para la comunicología: el teatro tiene la palabra”. En *XX Encuentro Nacional de la AMIC*, s.p. Consultado el 10 de julio. http://s3.amazonaws.com/lcp/comunicacionintersubjetiva-amic/myfiles/Ponencia_Carmen_Castillo_GT_Comunicaci%C3%B3n_Intersubjetva_AMIC_2008.pdf.
- Chebel d'Appollonia, Ariane
1998 *Los racismos cotidianos*. Barcelona: Bellaterra.
- Cisneros, Isidro
1996 “Gaetano Mosca y los elitistas democráticos”. *Estudios Sociológicos* XVI (40): 119-139.
- Comas Camps, Juan
1972 *Razas y racismo*. México: SEP.
1961 *Las relaciones interraciales en América Latina: 1940-1960*. México: UNAM.
- Cuevas Seba, María Teresa de Jesús
y Miguel Bolívar Mañaná Placensio
1988 “Procesos de asimilación del grupo étnico libanés a la sociedad yucateca”. Tesis de licenciatura en Antropología Social. UADY.
- Cunin, Elisabeth
2009 “Negros y negritos en Yucatán en la primera mitad del siglo xx. Mestizaje, región, raza”. *Península* IV (2): 33-54.
- De la Fuente, Julio
1965 *Relaciones interétnicas*. Ciudad de México: SEP-INI.
1977 *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*. México: INI.
- Douglas, Mary
2008 *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa.

Falla Carrillo, Marlenne

- 2014 “Los hidalgos de Izamal en el siglo XVIII. Los apellidos sí hacen la diferencia”. En *Grupos privilegiados en la Península de Yucatán*, coordinación de Laura Machuca Gallegos, 75-90. México: CIESAS-SEDECULTA.

Favre, Henri

- 1992 *Cambio y continuidad entre los mayas de México: contribución al estudio de la situación colonial en América Latina*. México: CONACULTA-INI.

Fernández Repetto, Francisco y Genny Negroe

- 1995 *Una población perdida en la memoria: los negros de Yucatán*. Mérida: UADY.
- 2003 “Grupos socioétnicos, espacios simbólicos. Unidad y diversidad de Mérida en los siglos XVI y XVII”. En *Mérida. Miradas múltiples. Investigaciones de Antropología Social, Arqueología e Historia*, coordinación de Francisco Fernández Repetto y José H. Fuentes Gómez, 41-56. México: Cámara de Diputados LVIII Legislatura.

Florescano, Enrique

- 1999 *Memoria Indígena*. México: Taurus.
- 2001 *Etnia, Estado y Nación*. México: Taurus.

Franco Cáceres, Iván

- 1985 “Notas sobre la Oligarquía Henequenera Yucateca”. Tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas. UADY.

Foucault, Michel

- 2008 *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.

Fuentes Gómez, José H.

- 2003 “Una mirada sobre la organización del espacio urbano en Mérida”. En *Mérida. Miradas múltiples. Investigaciones de Antropología Social, Arqueología e Historia*, coordinación de Francisco Fernández Repetto y José H. Fuentes Gómez, 93-116. México: Cámara de Diputados LVIII Legislatura.
- 2005 *Espacios, actores, prácticas e imaginarios urbanos en Mérida*. Mérida: UADY.

BIBLIOGRAFÍA

Gabbert, Wolfgang

- 2004 “De amigos y enemigos: La Guerra de Casta y etnicidad en Yucatán”. En *Estrategias identitarias: educación y la antropología histórica en Yucatán*, edición de Juan Castillo Cocom y Quetzil Castañeda, 61-90. Mérida: UPN-SEGEY.

Gall, Olivia

- 1998 “Los elementos histórico estructurales del racismo en Chiapas”. En *Nación, racismo e identidad*, coordinación de Alicia Castellanos Guerrero y Juan Manuel Sandoval, 143-190. México: Editorial Nuestro Tiempo.
- 2004 “Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México”. *Revista Mexicana de Sociología* 2: 221-259.
- 2007 “Relaciones entre racismo y modernidad: preguntas y planteamientos”. En *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*, coordinación de Olivia Gall, 63-90. México: UNAM.
- 2001 “Estado federal y grupos de poder regionales frente al indigenismo, el mestizaje y el discurso multiculturalista: pasado y presente del racismo en México”. *Debate feminista* (24): 88-115.
- 2014 “Interseccionalidad e interdisciplina para combatir el racismo”. *Interdisciplina* 2 (4): 9-34. México: UNAM.

Gamio, Manuel

- 1982 *Forjando Patria*. México: Porrúa.

García y García, Apolinar

- 1865 *Historia de la Guerra de Castas*. Mérida: Tipografía de Manuel Aldana Rivas.

García de Fuentes, Ana y Lucía Tello Peón

- 1993 “Crecimiento contra desarrollo en Mérida, 1970-1992”. En *Mérida: el azar y la memoria*, coordinación de Marco Peraza, 169-199. Mérida: UADY.

García Tinajero, Brenda Lorelane

- 2001 “Sistema de categorización socio étnico y prejuicios en la Ciudad de Mérida”. Tesis de licenciatura en Antropología Social. UAM.

- Gillian, Angela
1976 "Clase, raza y etnicidad en Brasil y México". *Nueva Antropología* 2 (5): 91-103.
- Gómez Izquierdo, José Jorge
1991 *El movimiento antichino en México (1871-1934): problemas del racismo y del nacionalismo durante la Revolución Mexicana*. México: INAH.
2000 "El discurso antirracista de un antropólogo indigenista: Juan Comas Camps". *Desacatos* 4: 80-101.
2002 *Estudios sobre el racismo en México: enfoques preexistentes, antecedentes y estado de la investigación*. Puebla: BUAP.
2005 "Racismo y nacionalismo en el discurso de las élites mexicanas". En *Los caminos del racismo en México*, coordinación de José Jorge Gómez Izquierdo, 117-181. México: Plaza y Valdes-BUAP.
- González Casanova, Pablo
1972 *La democracia en México*. México: Era.
- González Navarro, Moisés
1979 *Raza y tierra: la guerra de castas y el henequén*. México: COLMEX.
- Guber, Rosana
2001 *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Guerrero Arias, Patricio
2002 *La cultura, estrategias conceptuales para comprender: la identidad, a diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Abya-Yala.
- Gutiérrez Chong, Natividad
2001 *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. México: Plaza y Valdés-CONACULTA.
- Hasenbalg, Carlos
1994 "Perspectivas sobre raza y clase en Brasil". *Estudios Sociológicos* XII (34): 75-100.
- Hewitt de Alcántara, Cynthia
1988 *Imágenes del campo. La interpretación antropológica del México rural*. México: COLMEX.

- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)
- 2005 “II Censo de Población y vivienda. Perfil sociodemográfico de Yucatán”. Consultado el 31 de enero de 2011. http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/conteo/2005/perfiles/PS_YUC_1.pdf.
- 2010 “Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2010. Yucatán”. Consultado el 10 de febrero de 2016. http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/princi_result/yuc/31_principales_resultados_cp2010-2.pdf.
- Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM)
- 2005 “Datos generales sobre el uso de la televisión y la audiencia”. Consultado el 28 de diciembre de 2008. <http://www.mty.itesm.mx/dhcs/catedra/indica1.html>.
- Irigoyen, Renán
- 1974 *Felipe Carrillo Puerto. Primer gobernante socialista de México*. Mérida: Universidad de Yucatán.
- Iturriaga, Eugenia
- 2015 “La ciudad blanca de noche: las discotecas como espacio de segregación”. *Alteridades* 25 (50): 105-115.
- Iturriaga, José E.
- 1989 “Discriminación críptica en México”. *Examen* 9: 9-12.
- Knauth, Lothar
- 2000 “Los procesos del racismo”. *Desacatos* 4: 13-25.
- Knight, Alan
- 2004 *Racismo, revolución e indigenismo, México 1910-1940. Cuadernos de estudios sobre racismo en/desde México*. Núm. 1. Puebla: BUAP-CONCYTEP.
- Krauze, Enrique
- 2005 “Un héroe de la historiografía”. *Letras libres*. Consultado en febrero de 2010. <http://www.letraslibres.com/index.php?art=10422>.
- Krotz, Esteban
- 1994 “¿Naturalismo como respuesta a las angustias de identidad?”. *Estudios Sociológicos* XII (34): 17-36.

Larrea Peón, Antonio

s. f. "Mi historia". Manuscrito.

Lenin, Vladimir Ilich

1966. Una gran iniciativa". En *Obras escogidas*, t. III, 230-242. Moscú: Progreso.

León, Christian

2007 "Críticas poscoloniales, performatividad cinematográfica resistencia indígena. Apuntes para el análisis de la crisis del documental indigenista en Ecuador". *Revista Chilena de Antropología Visual* 2 (10): 85-108. Consultado el 27 de julio de 2009. <http://www.antropologiavisual.cl/index10.htm>.

Lomnitz-Adler, Claudio

1995 *Las salidas del laberinto*. México: Joaquín Mortiz.

López Santillán, Ricardo

2006 "Pasado rural y pobre presente de clase media urbana. Trayectorias de ascenso social entre mayas yucatecos residentes en Mérida". *Península I* (2): 107-128.

2007 "Fronteras étnicas, formar de minorización y experiencias de violencia simbólica entre los profesionistas mayas yucatecos residentes en Mérida". *Península II* (1): 139-157.

2011 *Etnicidad y clase media. Los profesionistas mayas residentes en Mérida*. México: UNAM-ICY-CONACULTA.

Margulis, Mario

1998 "La 'racialización' de las relaciones de clase en Buenos Aires: genealogía de la discriminación". En *La segregación negada: cultura y discriminación social*, edición de Mario Margulis y Marcelo Urresti, 37-62. Buenos Aires: Biblos.

1998a "La discriminación en la discursividad social". En *La segregación negada: cultura y discriminación social*, edición de Mario Margulis y Marcelo Urresti, 17-36. Buenos Aires: Biblos.

2009 *Sociología de la cultura. Conceptos y problemas*. Buenos Aires: Biblos.

BIBLIOGRAFÍA

- Margulis, Mario y Marcelo Urresti
1998 “Introducción”. En *La segregación negada: cultura y discriminación social*, edición de Mario Margulis y Marcelo Urresti, 9-16. Buenos Aires: Biblos.
- Martínez Assad, Carlos
1994 “Del fin del Porfiriato a la Revolución en el sur sureste de México”. *Historia Mexicana* XLIII (3): 487-504.
- Méndez, Santiago
1861 “Nota sobre los indios mayas”. En *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 374-388. México: s. e.
- Menéndez, Eduardo
2001 “Biologización y racismo en la vida cotidiana”. *Alteridades* 11 (21): 5-39.
- Mills, Wright
1973 *La élite del poder*. México: FCE.
- Molina Enríquez, Andrés
1979 *Los grandes problemas nacionales: 1909, y otros textos, 1911-1919*. México: Era.
- Moreno Feliu, Paz
1994 “La herencia desgraciada: racismo y heterofobia en Europa”. *Estudios Sociológicos* XII (34): 49-74.
- Moreno Figueroa, Mónica
2012 “‘Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme’: reconociendo el racismo y el mestizaje en México”. En *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*, coordinación de Alicia Castellanos Guerrero y Gisela Landáuzi Benítez, 15-48. México: UAM.
- Mossbrucker, Harald
1992 “‘Etnia’, ‘cultura’ y el impacto de la migración entre los mayas de Yucatán”. *América Indígena* 52 (4): 187-214.
- Navarrete, Federico
2016 *México racista. Una denuncia*. México: Grijalbo.

Negroe Sierra, Genny

1991 "Procedencia y situación social de la población negra en Yucatán". *Boletín ECAUDY* 19: 106-107.

Nutini, Hugo

2004 *The Mexican aristocracy. An expressive ethnography, 1910-2000*. Austin: University of Texas.

Oehmichen Bazán, Cristina

1999 *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México 1988-1999*. México: UNAM.

2007 "Violencia en las relaciones interétnicas y racismo en la Ciudad de México". *Cultura y Representaciones Sociales, Revista Electrónica de Ciencias Sociales* 1.2 (marzo): 91-117.

Paoli, Bolio Francisco

1985 *Salvador Alvarado*. México: Terranova.

Paoli, Bolio Francisco y Enrique Montalvo

1977 *El socialismo olvidado de Yucatán*. México: Siglo XXI.

Pareto, Vilfrido

1980 *Vilfrido Pareto. Forma y equilibrio sociales. Extracto del Tratado de Sociología General*. Madrid: Alianza Universidades.

Peón Ancona, Juan Francisco

2009 "Un Paseo de Montejo sin Montejo: lo que le falta al paseo". En *Las casonas de Montejo*, edición de Carlos Cámara Gutiérrez, 115-118. Mérida: Grupo Megamedia-Ayuntamiento de Mérida.

Pérez de Sarmiento, Marisa y Franco Savarino (coords.)

2001 *El cultivo de las élites: grupos económicos y políticos en Yucatán en los siglos XIX y XX*. México: CONACULTA.

Pérez Medina, Susana

2010 *Segregación, recreación y calidad de vida en Mérida*. México: UNAM.

Pérez Montfort, Ricardo

2000 *Avatares del nacionalismo cultural: cinco ensayos*. México: CIESAS.

- Pimentel, Francisco
1864 *Memoria de las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla*. México: Imprenta de Escalante y Andrade.
- Pinçon, Michel y Monique Pinçon-Charlot
2007 *Sociologie de la bourgeoisie*. París: La Découverte.
- Prieto Stambaugh, Antonio
2006 “Ofelia Zapata, ‘Petrona’. La mestiza en el teatro regional”. *Conjunto* 143: 47-58.
- Quezada, Sergio
1997 *Los pies de la República: los indios peninsulares 1550-1750*. México: CIESAS-INI.
2001 *Breve historia de Yucatán*, México: FCE.
- Quijano, Aníbal
2003 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, compilación de Edgardo Lander, 241-246. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Quintal Avilés, Ella Fanny
2005 “‘Way Yano’One’: aquí estamos. La fuerza silenciosa de los mayas excluidos”. En *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, vol. II, coordinación de Miguel Bartolomé, 289-367. México: INAH.
- Quiroz Carranza, Roxana
2003 “Las bandas juveniles en Mérida. Culturas, identidades y territorios”. En *Mérida miradas múltiples*, coordinación de Francisco Fernández Repetto y José H. Fuentes Gómez, 151-170. Mérida: UADY-Cámara de Diputados.
- Ramírez, Luis Alfonso
1994 *Secretos de familia. Libaneses y élites empresariales en Yucatán*, México: CONACULTA.
2001 “La metamorfosis de la élite”. En *El cultivo de las élites. Grupos económicos y políticos en Yucatan en los siglos XIX y XX*, coordinación de Marisa Pérez de Sarmiento, 231-252. México: CONACULTA.

Ramírez, Luis Alfonso

2006 “Región y globalización en Yucatán”. En *Perder el paraíso: globalización, espacio urbano y empresariado en Mérida*, coordinación de Luis Alfonso Ramírez. México: Porrúa-UADY.

Rea Campos, Carmen Rosa

2012 “La persistencia renovada del racismo en Bolivia. El caso de la ciudad de Oruro”. En *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*, coordinación de Alicia Castellanos Guerrero y Gisela Landázuri Benítez, 149-182. México: UAM.

Redfield, Robert

1944 *Yucatán: una cultura en transición*. México: FCE.

Reed, Nelson

1987 *La Guerra de Castas de Yucatán*. México: Era.

Reyes Domínguez, Guadalupe

2003 *Carnaval de Mérida: fiesta, espectáculo y ritual*. México: CONACULTA-INAH-UADY.

Riva Palacio, Vicente

1984 [1894]. “Las razas indígenas”. En *La polémica del darwinismo en México*, compilación de Roberto Moreno, 247-256. México: UNAM-Siglo XXI.

Ribera Carbó, Anna

1995 “La escuela moderna en México. Una azarosa aventura revolucionaria”. *Boletín Americanista* 45: 273-284.

Reygadas, Luis

2008 *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad*. Barcelona-México: Anthropos Editorial-UAM.

Rozat Dupeyron, Guy

2000 “Identidades y Alteridades: El Occidente medieval y sus otros”. *Desacatos* 4: 27-51.

Sáenz, Moisés

1976 “La escuela rural mexicana”. En *La antropología social aplicada en México: trayectoria y antología*, edición de Juan Comas, 105-133. México: INI.

BIBLIOGRAFÍA

- Sánchez, Consuelo
1999 *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. México: Siglo XXI.
- San Román, Teresa
1996 *Los muros de la separación: ensayo sobre alterofobia y filantropía*. Barcelona: Tecnos.
- Scott, C. James
2004 *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era.
- Shanklin, Eugenia
1998 "The Profession of the Color Blind: Sociocultural Anthropology and Racism in the 21st century". *American Anthropologist* 100 (3): 669-679.
- Stavenhagen, Rodolfo
1996 *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI.
1994 "Racismo y xenofobia en tiempos de la globalización". *Estudios Sociológicos* XII (34): 9-16.
- Suárez, Blanca Estela
1987 "Las interpretaciones positivistas del pasado y el presente (1880-1910). En *La antropología en México: panorama histórico*, vol. 2, coordinación de Carlos García Mora, 15-77. México: INAH.
- Suárez Molina, Víctor
1996 *El español que se habla en Yucatán*. Mérida: UADY.
- Taguieff, Pierre André
2001 "El racismo". *Debate Feminista* 12 (24): 3-14.
- Thompson, John
1998 *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. México: UAM.
- Tiesler, Vera
2006 "Evidencia colonial temprana de la diáspora africana a Campeche". *Méxicon* 28: 103-104.

- Todorov, Tzvetan
2007 *Nosotros y los otros*. Madrid: Siglo XXI.
- Trejo Germán, Leticia
2001 “Condiciones laborales y discriminación hacia la obrera maya en la industria del vestido en la ciudad de Mérida”. Tesis de licenciatura en Antropología Social. UAM.
- Turner, John Kenneth
1984 *México bárbaro*. México: Costa-Amic.
- Urías Horcasitas, Beatriz
2000 *Indígena y criminal. Interpretaciones del derecho y la antropología en México, 1871-1921*. México: Universidad Iberoamericana.
2007 *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*. México: Tusquets.
- Urresti, Marcelo
2005 “La discoteca como sistema de exclusión”. En *La cultura de la noche: la vida nocturna de los jóvenes en Buenos Aires*, edición de Mario Margulis y Marcelo Urresti, 129-170. Buenos Aires: Biblos.
- Van Dijk, Teun A.
1993 “El racismo de la elite”. *Archipiélago* 14: 106-111.
1997 *Racismo y análisis crítico de los medios*. Barcelona: Paidós.
2000 “El discurso como interacción en la sociedad”. En *El discurso como interacción social: estudios del discurso, una introducción multidisciplinaria*, vol. 2, coordinación de Teun van Dijk, 19-66. Barcelona: Gedisa.
2003 *Racismo y discurso de las elites*. Barcelona: Gedisa.
2003a *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Barcelona: Gedisa.
2007 *Estructuras y funciones del discurso*. México: Siglo XXI.
- Vázquez Pasos, Luis
2002 “Élites e identidades. Una visión de la sociedad meridana de la segunda mitad del siglo XIX”. *Historia Mexicana*, vol. LI, núm. 4 (abril-junio): 829-865.

BIBLIOGRAFÍA

- Vasconcelos, José
1948 *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Wade, Peter
2000 *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya-Yala.
2014 “Raza, ciencia y sociedad”. *Interdisciplina 2* (4): 9-34.
- Wallerstein, Immanuel
1988 “Universalismo, racismo y sexismo, tensiones ideológicas del capitalismo”. En *Raza, nación y clase*, edición de Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar, 49-61. Madrid: IEPALA.
- Warman, Arturo
1970 “Todos santos y todos difuntos”. En *De eso que llaman antropología mexicana*, edición de Arturo Warman et al., 9-38. México: Nuestro Tiempo.
- Warman, Artur et al.
1970 *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo.
- Weber, Max
1974 *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México: FCE.
- Wejebe Shanahan, May
2011 “Rasgos identitarios y estigma: la nueva ruralidad en San José Tzal”. *Península VI* (1): 111-135.
- Wieviorka, Michel
1992 *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.
1994 “Racismo y exclusión”. *Estudios Sociológicos XII* (34): 37-47.
2009 *El racismo: una introducción*. Barcelona: Gedisa.

HEMEROGRAFÍA

- Diario de Yucatán*. Sección Local. Del 2 de enero al 30 de abril de 2009.
- Diario de Yucatán*. 2 enero de 2009. “Muere una destacada activista sudafricana contra el apartheid”, sección Internacional.

Diario de Yucatán. 2 enero de 2009. “Legado que causa división”, sección Internacional.

Diario de Yucatán. 2 enero de 2009. Sección Sociales.

Diario de Yucatán. 7 de enero 2009. “Ocaso de tradiciones”, sección Local.

Diario de Yucatán. 7 de enero 2009. “Polémica por las mujeres sin hipil”, sección Local.

Diario de Yucatán. 8 de enero 2009. “Admiten que se usa menos el hipil”, sección Local.

Diario de Yucatán. 8 de enero 2009. “Difusión de valores mayas en los niños”, sección Local.

Diario de Yucatán. 10 de enero 2009. “Sugieren sistematizar la escritura de la maya”, sección Local.

Diario de Yucatán. 11 de enero 2009. “Compensan años de olvido”, sección Local.

Diario de Yucatán. 12 enero de 2009. “Duras críticas contra el príncipe Enrique”, sección Internacional.

Diario de Yucatán. 13 enero de 2009. “En la mira de los zetas”, sección Local.

Diario de Yucatán. 14 enero de 2009. “Acusan de racismo a Carlos de Inglaterra”, sección Internacional.

Diario de Yucatán. 15 enero de 2009. “Seis policías golpean a un estudiante”, sección Internacional.

Diario de Yucatán. 15 de enero 2009. “Una reina con doble vida”, sección Local.

Diario de Yucatán. 18 de enero 2009. “La casa de Montejo”, sección Local.

Diario de Yucatán. 19 de enero 2009. “La milpa, algo que no les interesa a los jóvenes”, sección Local.

- Diario de Yucatán*. 19 de enero 2009. “La maya como asignatura oficial”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 23 enero de 2009. “Como cheque en blanco”, sección Internacional.
- Diario de Yucatán*. 25 de enero 2009. “Lamentan que no se alargue un programa”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 26 de enero 2009. “El resurgir de Tekit de Regil”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 26 de enero 2009. “Presentan 21 proyectos de desarrollo indígena”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 30 de enero 2009. “Promueven la Feria del Mundo Maya”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 1 de febrero 2009. “Queman a hindú en Italia”, sección Internacional.
- Diario de Yucatán*. 1 de febrero 2009. “Vive y sufre vergüenza”, sección Local.
- Diario de Yucatán*, 1 de febrero 2009, “Aumenta la violencia”, sección Internacional.
- Diario de Yucatán*. 1 de febrero 2009. “Caricatura del chimpancé baleado genera escándalo y acusaciones de racismo”, sección Internacional.
- Diario de Yucatán*. 3 de febrero 2009. “Los mayas conocían de la dimensión espiritual que tiene el agua”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 4 de febrero 2009. “Soy parte de la historia”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 10 de febrero 2009. “Animaya, el nuevo zoológico”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 10 de febrero 2009. “El zoológico de Mérida, homenaje a nuestra identidad”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 12 de febrero 2009. “Filman una nueva cinta del mundo maya”, sección Local.

- Diario de Yucatán*. 13 de febrero. Sección Sociales.
- Diario de Yucatán*. 15 de febrero 2009. “De milperos a nuevos ricos”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 18 de febrero 2009. “El carnaval de película ¿fiesta para el pueblo?”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 18 de febrero 2009. “Giros en la polémica sobre el museo maya”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 23 de febrero 2009. “Parteras responsables”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 23 de febrero 2009. “Manos que trabajan”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 1 de marzo 2009. “Pide Conapred a INEGI integrar a población afroamericana en el censo 2010”, sección Nacional.
- Diario de Yucatán*. 1 de marzo 2009. “Los malos vientos del Mayab”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 3 de marzo 2009. “Joven víctima de la crisis. Se suicida al perder escuela particular y algunos de sus lujos”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 3 de marzo 2009. “Es un caso que genera numerosas reflexiones”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 4 de marzo 2009. “El suicidio más allá de la edad”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 4 de marzo 2009. “Memoria y resistencia: mujeres bordadoras”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 4 de marzo 2009. “Críticas judías”, sección Internacional.
- Diario de Yucatán*. 4 de marzo 2009. “Muere diseñador”, sección Internacional.
- Diario de Yucatán*. 13 de marzo 2009. “Petición infantil: difundir más la maya”, sección Local.

BIBLIOGRAFÍA

- Diario de Yucatán*. 13 de marzo 2009. “Un día especial para jóvenes de Chemax”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 13 de marzo 2009. “Esto se vuelve cuento de hadas”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 14 de marzo 2009. “La cultura es riqueza”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 14 de marzo 2009. “Se dispara delante de su familia”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 23 de marzo 2009. “Bendita desfachatez. Capaz de sorprender a todos”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 11 abril 2009. “Sufren en O’Horán por la maya”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 20 abril 2009. “Luces nuevas en Uxmal”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 22 abril 2009. “No hay habla hūira, sino juicios hūiros”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 29 abril 2009. “Apoyo para los mayas”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 29 abril 2009. “Convenio a favor de los indígenas”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 30 abril 2009. “Carolina se va a vivir a dos colonias del Sur Impresiones de un suceso insólito en la política yucateca”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 29 de julio 2009. Sección Sociales.
- Diario de Yucatán*. 27 de agosto de 2010. “Justo homenaje”, sección Local.
- Diario de Yucatán*. 29 de agosto de 2010. “El monumento a los Montejo” sección Local.
- Diario de Yucatán*. 17 de octubre de 2010. “El monumento a los Montejo. ¿‘Que lo aplasten?’ ...”, sección Local.

El Figaro. Revista Universal Ilustrada, año XXII, núm. 8, 25 de febrero de 1906.

Plan B. 8 de abril 2009.

La Revista de Mérida. 1 de junio de 1910.

*Las élites de la Ciudad Blanca.
Discursos racistas sobre la Otredad*

editado por el CENTRO PENINSULAR
EN HUMANIDADES Y EN CIENCIAS SOCIALES,
siendo el jefe de Publicaciones SALVADOR TOVAR
MENDOZA, se terminó de imprimir el 2 de abril de
2018 en los talleres de Gráfica Premier S. A. de C. V.,
5 de febrero 2309, col. San Jerónimo Chichahualco, C. P.
52170, Metepec, Estado de México. El texto estuvo al cui-
dado de Daniela Maldonado Cano. La formación (en
tipos Goudy Old Style, 11:13, 10:12 y 9:11 puntos) la
llevó a cabo JORGE PÉREZ MARTÍNEZ. El diseño de
los forros lo realizó SAMUEL FLORES OSORIO.
El tiraje consta de 500 ejemplares en tapa
rústica, impresos en *offset* sobre papel
cultural de 90 gramos.

