

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ESTÉTICAS

Directora: *María Teresa Uriarte*

Secretario Académico: *Jorge Jiménez Rentería*

XXV COLOQUIO INTERNACIONAL DE HISTORIA DEL ARTE
"FRANCISCO DE LA MAZA"

LA IMAGEN POLÍTICA

Edición a cargo de

CUAUHTÉMOC MEDINA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ESTÉTICAS

MÉXICO 2006

N72.P6
C65

Coloquio Internacional de Historia del Arte (25 : 2001 : San Luis Potosí)
XXV Coloquio Internacional de Historia del Arte : La imagen política / edición a cargo de Cuauhtémoc Medina. - México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2006.

651 p. : il.
ISBN 970-32-1883-0

1. Arte—Aspectos políticos—Congresos. 2. Indios de México—Arte—Congresos. 3. Arte y simbolismo cristiano—Congresos. I. Medina, Cuauhtémoc. II. t. III. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Estéticas

Primera edición: 2006

DR © 2006. Universidad Nacional Autónoma de México
Circuito Mario de la Cueva
Cd. Universitaria, México, D.F. 04510

Instituto de Investigaciones Estéticas
Tel.: 5-665-24-65, ext. 237. Fax: 5-665-47-40
www.esteticas.unam.mx
libroest@servidor.unam.mx

ISBN 970-32-1883-0

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

María Teresa Uriarte
Presentación 11

INTRODUCCIÓN

Cuauhtémoc Medina
Nota introductoria 15

Peter Krieger
Iconografía del poder: tipologías, usos y medios 17

Jaime Cuadriello
Iconografía del “contrapoder”: resistencia,
transgresión y conflicto 21

Cuauhtémoc Medina
Representación 23

PODERES, CUERPOS Y ESPACIOS

Diana Magaloni Kerpel
La montaña del origen y el árbol cósmico en Mesoamérica como
instrumentos político-religiosos y su uso en el siglo XVI 29

Megan O'Neil
Community Journeys and the Painting of Space and Time
in the *Map of Tezacoalco* 53

Francesco Pellizzi
Desert Labyrinths and Mountain Circuits: Traditional
and Modern Ritual Investments in the Land 75

- Rita Eder*
El sueño de la Malinche de Antonio Ruiz
y María Magdalena: algunas afinidades 93
- Erik Velásquez García*
Iconografía real de *K'ahk'Tiliw Chan Yo'aat*: política
y fundación del mundo en Quiriguá, Guatemala 113
- María Teresa Uriarte*
La imagen política 147
- Beatriz de la Fuente*
Más allá del signo de la "otredad". Imágenes prehispánicas
como emblemas nacionales 163
- Iván Escamilla González y Paula Mues Orts*
Espacio real, espacio pictórico y poder: *Vista de la Plaza*
Mayor de México de Cristóbal de Villalpando 177
- Alicia Cordero Herrera*
El Santuario de Guadalupe de San Luis Potosí, un edificio
eclectico producto del gusto y del poder
de la élite potosina 205

BATALLAS POR EL IMAGINARIO

- Jeffrey Collins*
Power and Art at Casino Borghese: Scipione,
Gian Lorenzo, Maffeo 243
- Amaury Alejandro García Rodríguez*
El cuestionamiento de la legitimidad del poder
y el grabado en Japón: siglos XVIII y XIX 285
- Montserrat Galí Boadella*
Los escudos del retablo de la catedral de Puebla:
herejías heráldicas en tiempos de crisis 303
- Itzel Rodríguez Mortellaro*
El renacimiento posrevolucionario de Quetzalcóatl 335

- Mary K. Coffey*
Mural Art and Popular Reception: The Public Institution
and Cultural Politics in Post-Revolutionary Mexico 355
- Diana B. Wechsler*
Imágenes para la resistencia. Intersecciones entre arte y política
en la encrucijada de la Internacional Antifascista.
Obras y textos de Antonio Berni (1930-1936) 385
- David Craven*
Agrarian Aesthetics in the Age of Mechanical Reproduction:
Walter Benjamin According to the Taller
de Gráfica Popular 413
- James Oles*
Military Conflicts and Modernist Strategies: Mexican
Muralism and the Second World War 429
- Marcela Gené*
Iconografía peronista: los "cuerpos" en la gráfica 445

RESISTENCIA Y REPRESENTACIÓN

- Federico Navarrete Linares*
Maximón y las cambiantes identidades de los pueblos mayas 471
- Cristina Cruz González*
Seeing Double: Iterable Monuments and Imperial Power 489
- Maria Brown*
Constructing the Body of a New Nation: The Art Exhibitions
of New Zealand's National Museum 509
- Marja Jalava*
"War against the System". The Finnish Underground
Movement and Harro Koskinen's *Pig Installation*
(1969) and *The Finnish Way of Life* (1970-1972)
as its Visual Manifestations 531

<i>Cuauhtémoc Medina</i> Juegos intersubjetivos en el campo político	569
<i>Justo Pastor Mellado</i> El concepto de filiación y su papel en la periodización del arte chileno contemporáneo	587
<i>Renato González Mello</i> La fabricación de Superbarrio	607
<i>Robert Linsley</i> Allegories of Origin in Abstraction and the Avant-Garde	631

PRESENTACIÓN

El Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM es la dependencia universitaria que se dedica a la investigación en historia del arte. Durante 67 años, su lucha ha sido la del conocimiento, la catalogación e investigación, ha buscado siempre la protección del patrimonio artístico y cultural de nuestro país. Ilustres universitarios han dedicado su vida a este sueño y, una vez que nos dejaron, su obra ha permanecido como testimonio de sus afanes.

Hijo de San Luis Potosí, don Francisco de la Maza ha sido de los más ilustres investigadores que nuestro Instituto ha visto pasar en su fructífera vida; por ello, al conmemorar el XXV aniversario de vida de nuestros colegas y bajo la generosa invitación del gobierno de San Luis Potosí, gracias a la tenacidad y esfuerzo de la licenciada González, decidimos nombrar este coloquio "Francisco de la Maza" en su memoria.

La imagen política es un tema muy sugerente, arte y política son de las altas actividades del hombre y, como comentarán más tarde Cuauhtémoc Medina y Jaime Cuadriello, el tema de este coloquio surgió —como todos los temas de nuestros coloquios— de la propuesta y discusión que han sido prácticas tradicionales en nuestro Instituto.

En esta ocasión participamos investigadores de todas las áreas de especialización. Llegaron más de 120 propuestas de ponencias y, como todos los años, el comité del coloquio asumió la tarea ardua de seleccionar y formar las mesas de discusión.

Hemos tratado de mantener la calidad que le ha conferido el prestigio internacional y nacional a este evento. Investigadores de diez países presentarán sus investigaciones, novedosas, originales, que se han de convertir en una publicación de alta calidad sobre el tema que nos ocupará durante estos días.

Doy la más cordial bienvenida a nombre del Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México a todos los colegas que nos acompañan.

En esta época de total incertidumbre, en donde la barbarie ha tomado el lugar de las palabras, nosotros discutiremos con absoluto respeto propuestas diferentes, a veces discordantes que, como todo en el quehacer

MAXIMÓN Y LAS CAMBIANTES IDENTIDADES DE LOS PUEBLOS MAYAS

FEDERICO NAVARRETE LINARES
Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

En el presente artículo realizaré un intento de reflexión antropológica e histórica alrededor de la figura del dios Maximón, san Simón o Rilaj Mam, a quien rinden culto los tzutujiles de Santiago Atitlán y otros pueblos mayas de las Tierras Altas de Guatemala y de Chiapas. Mi objetivo es interpretar estas imágenes religiosas como símbolos de identidad, es decir como esas complejas cristalizaciones simbólicas e históricas con que un grupo humano define su particularidad para distinguirse de los otros con los que traba contacto y tiene conflictos. En este caso, sin embargo, interpretar resulta más interesante por el hecho de que Maximón es una imagen que los pueblos mayas elaboran de los “ladinos” —es decir de los grupos blancos o mestizos representantes de la cultura occidental en Guatemala— y que les sirve para distinguirse de ellos y a la vez para apropiarse de su poder.

En particular me han llamado la atención las figuraciones de Maximón vestido de soldado al estilo de los temibles militares guatemaltecos que masacraron a la población indígena de su país a lo largo del siglo xx. Desde que la conocí, me sentí interpelado, cultural y éticamente, por esta representación terriblemente explícita y certera de la brutalidad del poder estatal moderno en Guatemala, y en Latinoamérica en general. La asocié inmediatamente con el personaje del Señor Matanza, descrito en la canción del mismo nombre compuesta por Manú Chao y Mano Negra:

¡¡Esta ciudad es la propiedad
del Señor Matanza!!

Esa olla, esa mina, y esa finca y ese mar,
ese paramilitar, son propiedad
del Señor Matanza

Ese federal, ese chivato y ese sapo, el sindicato
y el obispo, el general son propiedad
del Señor Matanza

Buenas jineteras y alcohol están bajo control,
la escuela y el monte de piedad son propiedad
del Señor Matanza

Él decide lo que va, dice lo que no será
Decide quién la paga, dice quién vivirá
Esa y esa tierra y ese bar son propiedad
del Señor Matanza.¹

Tanto la figura divina maya como la canción del grupo francés de rock coinciden en retratar el poder militar moderno en toda su arbitrariedad y su violencia, que lo colocan en el peligroso límite entre lo humano y lo divino, lo mundano y lo sobrenatural, y así logran reproducir el terror casi sagrado que provoca esta perversa forma de poder estatal en las sociedades que lo padecen.²

El carácter plenamente contemporáneo y moderno de esta imagen me suscitó, a la vez, otra serie de interrogantes: ¿por qué los mayas rendían culto a los enemigos que amenazaban con destruirlos? ¿Cuál era el propósito de divinizar las fuerzas hostiles a ellos? ¿Qué tipo de “estado de excepción” político, en el sentido que Walter Benjamin asignó a la expresión, subyacía en el culto de esta ominosa figura?³

Mi interés por las implicaciones culturales y políticas de la figura de Maximón vestido de militar, sin embargo, se tornó rápidamente decepción, pues la mayoría de los autores que han analizado esta figura divina no se han referido con detalle a tal aspecto contemporáneo y en cambio han enfatizado la raigambre prehispánica de la misma y sus funciones convencionales en la religión costumbrista atiteca como figura asociada con la fertilidad.⁴

¹ La canción se incluye en el disco *Casa Babylon*, producido en 1994.

² Véanse sobre este tema las reflexiones de Michael Taussig en *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*, Barcelona, Gedisa (Hombre y Sociedad), 1995.

³ En sus *Tesis de filosofía de la historia*, Walter Benjamin señalaba respecto a la situación provocada por el triunfo del fascismo en Europa: “La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el ‘estado de excepción’ en el que vivimos. Hemos de llegar a un concepto de la historia que le corresponda. Tendremos entonces en mientes como cometido nuestro provocar el verdadero estado de excepción; con lo cual mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo.” Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia” en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973, p. 182. Me parece que estas observaciones son perfectamente aplicables a la situación vivida por los pueblos indígenas de Guatemala en los últimos 50 años.

⁴ Tal es el caso del análisis que Víctor Perera hace de la figura en *Unfinished Conquest. The Guatemalan Tragedy*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 172-175. Igualmente, la obra de Michael Mendelson sobre esta deidad hace caso omiso de sus manifestaciones como militar o como finquero: *Los escándalos de Maximón. Un estudio sobre la religión y la visión del mundo en Santiago Atitlán*, Guatemala, Ministerio de Educación, 1965. La excepción es el breve artículo de J. Castañeda-Medinilla, “Maximón, un caso de magia imitativa” en *Guatemala Indígena*, núms. 3-4, vol. 14, 1979, pp. 131-142.



1. Maximón como militar y finquero

Izquierda superior: Maximón como militar. Fuente: Víctor Perera, *Unfinished Conquest. The Guatemalan Tragedy*, Berkeley, University of California Press, 1993.

Derecha superior: san Simón como finquero en Zunil. Fuente: J. Castañeda-Medinilla, “Maximón, un caso de magia imitativa” en *Guatemala Indígena*, núms. 3-4, vol. 14, 1979, pp. 131-142.

Izquierda inferior: san Simón como finquero en Huehuetenango. Fuente: Castañeda-Medinilla, “Maximón, un caso de magia imitativa” en *Guatemala Indígena*, núms. 3-4, vol. 14, 1979, pp. 131-142.

Derecha inferior: Maximón como militar a la manera de Jorge Ubico, San Andrés Itzapa. Fuente: Castañeda-Medinilla, “Maximón, un caso de magia imitativa” en *Guatemala Indígena*, núms. 3-4, vol. 14, 1979, pp. 131-142.



2. Maximón como maya

Izquierda superior: Maximón con un mayordomo ateco. Fuente: Víctor Perera, *Unfinished Conquest. The Guatemalan Tragedy*, Berkeley, University of California Press, 1993.

Izquierda inferior: Maximón con puro. Fuente: <http://www.mayadiscovery.com/ing/life/maximon/maximon.jpg>

Derecha inferior: Maximón con ofrendas. Fuente: http://www.manhe.com/world_tour/guatemala_belize/maximon.jpg

Esta diferencia de enfoques, sin embargo, puede explicarse por el carácter proteico de Maximón. En efecto, la figura más conocida del dios es una delgada escultura de madera cubierta con llamativas bufandas y pañuelos, algunos mayas y otros de manufactura industrial, y con un sombrero de fieltro negro. Con este aspecto ha sido identificado con la divinidad maya prehispánica Mam, un señor del inframundo, y se ha convertido en un significativo atractivo turístico internacional que ha ayudado a extender la fama de Santiago Atitlán como enclave de la autenticidad étnica de los mayas modernos.⁵

Además, Maximón se disfraza también de finquero o terrateniente “ladino”, y a lo largo del siglo xx ha utilizado diversos uniformes militares, desde uno clásico que lo puede identificar con el dictador Jorge Ubico,⁶ hasta uno camuflado que lo relaciona directamente con el infame tirano Efraín Ríos-Montt y con los siniestros grupos de élite conocidos como kaibiles, autores de las peores masacres de indígenas en la década de los ochenta del siglo xx.

Pero, entonces, ¿quién es Maximón? Michael Mendelson, autor del estudio etnográfico más completo sobre esta figura, responde así: “se cree que al mismo tiempo es Judas Iscariote, Pedro de Alvarado, san Andrés, san Miguel, capitán de los ángeles, san Pedro el primer apóstol y Mam, una deidad de los antiguos mayas”.⁷

Para desentrañar los significados y las funciones de una figura tan compleja y terrible, tendré que seguir varios pasos. En primer lugar, recorreré, a vuelo de pájaro, la historia de las relaciones interétnicas en Guatemala y la vecina Chiapas para examinar la dinámica de las definiciones de identidad de los pueblos indígenas frente a los ladinos. Posteriormente, abordaré el complejo y poderoso papel de las imágenes mágicas y religiosas en la definición siempre cambiante de las identidades étnicas en situaciones coloniales como la guatemalteca. Por último, reflexionaré sobre los prejuicios históricos y culturales que han impedido a los occidentales comprender estas definiciones de identidad y trataré de escuchar algo de lo que la figura de Maximón puede decirnos si entablamos con sus autores un auténtico diálogo político y ético.

El propósito de la siguiente revisión de las relaciones interétnicas en Guatemala y Chiapas es explicar la siguiente paradoja: como hemos visto, Maximón es un símbolo —creado por los tzutujiles y otros mayas— de los occidentales cristianos, liberales, militares y capitalistas —o al menos de su

⁵ Hay, por ejemplo, abundantes sitios de Internet elaborados por turistas que fueron a Guatemala y visitaron Maximón como uno más de los sitios turísticos de Guatemala. Véanse, entre otros, los prospectos de la agencia de viajes Far Horizons en http://www.farhorizon.com/ctrlamer/on_the_trail_of_the_shaman.htm.

⁶ Castañeda-Medinilla, *op. cit.*, p. 141.

⁷ Mendelson, *op. cit.*, p. 62.

versión guatemalteca—, es decir de esas recalcitrantes y provincianas élites locales que se han proclamado desde hace cinco siglos como tales frente a los indios paganos y primitivos y que han hecho de esta diferencia la base de la discriminación y explotación sistemática de que estos últimos son objeto. Sin embargo, desde la perspectiva de los mayas, Maximón y los occidentales representan al demonio, los paganos, Judas, los enemigos de Dios, mientras que ellos mismos son los verdaderos cristianos y los auténticos hijos de Dios. A continuación veremos cuál puede ser el origen de esta sorpresiva y radical inversión de las categorías con que el propio Occidente ha impuesto su hegemonía sobre los indígenas en tierras americanas.

La relación entre indígenas y españoles en Guatemala y Chiapas se inició de manera brutal en 1524, cuando la expedición de conquista militar encabezada por Pedro de Alvarado derrumbó los estados locales, particularmente el quiché y el tzutujil, y sentó las bases para que se transformaran en repúblicas de indios subordinadas a la Corona. Alvarado logró imponer el dominio español por medio de la violencia, pero no supo establecer ningún vínculo político legítimo entre indígenas y españoles y traicionó incluso la alianza con los cakchiqueles que le había permitido derrotar rápidamente a los poderosos quichés.⁸ Sin embargo, la fuerza militar de los españoles dañó e impresionó profundamente a los indígenas, que la atribuyeron al poderío de los dioses de esos enemigos y se convencieron de que lo prudente era aceptar a los nuevos dominadores, así como su religión, en vez de enfrentarlos abiertamente.⁹

Durante el periodo colonial, Guatemala fue una región remota y pobre del Imperio en que la presencia española fue poco numerosa y el gobierno apenas controló la vida política interna de las comunidades indígenas.¹⁰ Por otro lado, ante la carencia de recursos naturales directamente explotables en minas o plantaciones españolas, el régimen colonial tuvo que recurrir al trabajo forzado y al tributo de las comunidades indígenas como fuentes de ingresos. Aunque estos mecanismos eran en extremo coercitivos, permitieron la supervivencia de la economía agrícola tradicional bajo control indígena, pues se limitaron a extraer excedentes de producción y

⁸ Victoria Reifler-Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo*, México, FCE, 1993, pp. 66-74.

⁹ Los "Títulos de la casa Ixquín-Nehaib...", escritos en quiché en el siglo XVI, muestran claramente la manera en que los indígenas interpretaron el triunfo militar de Alvarado como victoria de las deidades cristianas sobre los gobernantes nahuales mayas: "Títulos de la casa Ixquín-Nehaib, señora del territorio de Otzoya" en Adrián Recinos (comp.), *Crónicas indígenas de Guatemala*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1957, pp. 71-94.

¹⁰ Murdo J. MacLeod, "Ethnic Relations and Indian Society in the Province of Guatemala, ca. 1620-1800" en Murdo J. MacLeod y Robert Wasserstrom (eds.), *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica. Essays on the History*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 1983, pp. 189-214.

mano de obra.¹¹ Gracias a la combinación de estos factores políticos y económicos, las comunidades mayas de las tierras altas mantuvieron una gran autonomía política y económica a lo largo de todo el periodo colonial.

En el plano religioso, el poder colonial español impuso el catolicismo desde el siglo XVI y un inflexible monopolio de las funciones sacerdotales; sin embargo, por lo general toleró la práctica de un cristianismo local con fuertes raíces indígenas y una vinculación íntima con la identidad comunitaria. Esta religión se centraba en los sistemas de cargos o cofradías, que servían también como estructuras de gobierno de la comunidad y vehículo de las élites indígenas para el ejercicio del poder.¹²

En la elaboración de esta compleja síntesis religiosa, los mayas se apropiaron de los aspectos del cristianismo que les resultaban más atractivos o comprensibles y los convirtieron en elementos definitorios de su identidad. Ya en el siglo XVI, un gobernante quiché de Ilocab definía así su linaje: "Y por eso ciertamente lo hago, yo, don Juan Álvarez Ilocab. Yo soy de la familia de Istaylil, Tecum, Tepepul, Ilocab y Kucumatz, quienes vinieron de Tulán. Allí, al otro lado del lago, al otro lado del mar. Nosotros somos hijos de Jacob y Moisés cuando vinimos de Babilonia. Somos israelitas, hijos de Jacob."¹³

Al hacer suyo el origen bíblico de la humanidad preconizado por los españoles, los indígenas se apropiaban del discurso hegemónico cristiano para legitimar sus posiciones y privilegios frente a sus propios colonizadores.¹⁴

Al establecerse los estados independientes de Guatemala y México, país al que se incorporó la provincia de Chiapas, las comunidades mayas fueron el blanco de ataques directos del naciente orden político liberal, que las consideraba obstáculos insalvables para su objetivo de crear una pobla-

¹¹ Al discutir el caso análogo de los mayas de Yucatán, Nancy Farris ha señalado cómo esta forma de explotación colonial permitió a las comunidades indígenas un alto grado de autarquía económica y una mayor autonomía cultural, constituyéndose, en sus propias palabras en un "parasite that merely fastens on and weakens the host and one that invades and destroys the organism, in this case a social organism. As long as the Spanish merely extracted from the Mayas their accustomed goods, such as maize and cotton cloth, which they produced in their accustomed way while retaining ownership of the means of production, the Mayas would have to make far less drastic adjustments in their own social arrangements, or even in their symbolic system", Farris, "Indians in Colonial Yucatan: Three Perspectives" en MacLeod y Wassestrome (eds.), *op. cit.*, p. 9.

¹² Janine Gasco y Louise M. Burkhart, "The Colonial Period in Mesoamerica" en Robert Carmack, Gary H. Gossen y Janine Gasco (comps.), *The Legacy of Mesoamerica. History and Culture of a Native American Civilization*, Nueva Jersey, Prentice Hall, 1996, pp. 154-195.

¹³ Robert M. Carmack y James Mondloch (eds.), "El Título de Ilocab. Texto, traducción y análisis" en *Tlalocan*, 1985, p. 230.

¹⁴ Para conocer una discusión de esta estrategia de apropiación, véase Federico Navarrete Linares, "Los libros quemados y los nuevos libros. Paradojas de la autenticidad en la tradición mesoamericana" en Alberto Dallal (ed.), *La abolición del arte. XXI Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, UNAM-IE, 1998, pp. 53-71.

ción culturalmente homogénea compuesta de individuos occidentalizados. En Guatemala, la Constitución de 1824 abolió el tributo pagado por los indígenas, pero condicionó su ciudadanía a que dejaran de hablar sus idiomas y de vestir sus ropas tradicionales.¹⁵ Estas políticas dieron pie a una rebelión en la que participaron indígenas; gracias a ella subió al poder un gobierno conservador que restableció las Leyes de Indias del régimen colonial con sus garantías para la supervivencia de las comunidades.¹⁶ Sin embargo, cuando los liberales recuperaron el poder en la segunda mitad del siglo XIX, emitieron leyes que desconocían la propiedad comunitaria sobre la tierra, disolvían las cofradías, obligaban a los indígenas a trabajar en las fincas cafetaleras, que en esa época se convirtieron en el centro de la economía agroexportadora guatemalteca, y legalizaban el peonaje por deudas.¹⁷ La explotación legal del trabajo forzado de los indios al servicio de la economía de agroexportación continuó y se intensificó hasta 1945, cuando fue abolida por el gobierno progresista de Arbenz. Éste prometió una reforma agraria y movilizó a las comunidades indígenas de todo el país, pero fue derrocado en 1954.¹⁸ Desde entonces, ante el surgimiento de los movimientos guerrilleros, el estado guatemalteco se ha limitado a aplicar de la manera más brutal su fuerza militar para mantener la subordinación de unas pujantes comunidades indígenas inmersas en profundos y acelerados procesos de transformación económica y cultural.

Además del surgimiento de una próspera clase de comerciantes mayas en diversas comunidades de las Tierras Altas, en tiempos recientes, grandes grupos de las comunidades se han convertido al protestantismo o a un catolicismo renovado que rechaza la religión costumbrista, aunque han mantenido su definición de identidad indígena, como veremos más adelante.¹⁹

En Chiapas, la incorporación del trabajo indígena a la producción capitalista se logró también a fines del siglo XIX por medio del despojo de las mejores tierras de las comunidades, lo que debilitó la economía de auto-subsistencia comunitaria y obligó a los mayas, con igual eficacia que las leyes guatemaltecas de trabajo forzoso, a vender su mano de obra a los finqueros en calidad de peones acasillados.²⁰

¹⁵ Carmack, "Spanish-Indian Relations in Highland Guatemala, 1800-1944" en MacLeod y Wasserstrom (eds.), *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica*, pp. 234-235.

¹⁶ Robert M. Carmack, y Gary Gossen, "Mesoamericans in the Era of Liberal Reforms" en Carmack, Gossen y Gasco (comps.), *op. cit.*, pp. 196-237.

¹⁷ Carmack, "Spanish-Indian Relations...", *op. cit.*, pp. 234-235.

¹⁸ Carol A. Smith (ed.), *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*, Austin, University of Texas Press, 1990.

¹⁹ Yvon Le Bot, *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, México, FCE, 1995.

²⁰ José Alejos García, "Cultura y modernidad. La problemática de los mayas en las naciones independientes" en María del Carmen León, José Alejos García y Mario Humberto Ruz (eds.),

En suma, en Guatemala y Chiapas, desde hace cinco siglos las sociedades coloniales y nacionales se han basado en la discriminación de los indígenas y en la explotación de su trabajo forzado, primero como tributarios de la Corona y posteriormente como trabajadores en las empresas de la economía capitalista. Por este motivo, las distinciones y los vínculos entre ladinos e indios han sido, a lo largo de estos siglos, los más ásperos y determinantes de las relaciones interétnicas. Debe recordarse también que, a lo largo de estos siglos, las sociedades indígenas no han sido únicamente pasivas e inocentes víctimas de la dominación colonial y estatal, por más brutal que ésta haya sido, pues han respondido a ellas con acciones que incluyen la adaptación y la colaboración, la apropiación de los elementos culturales impuestos por los europeos y diversas formas de resistencia que han llegado, en no pocas ocasiones, a la rebelión abierta.²¹ Por ello, a lo largo de estos cinco siglos, las fronteras de la identidad étnica entre indígenas y no indígenas nunca han perdido su importancia decisiva en las relaciones de dominación política, cultural y económica, aunque también han experimentado constantes movimientos y transformaciones.

En la actualidad, los chamulas de San Juan y otros grupos mayas de las Tierras Altas de Guatemala y Chiapas se definen a sí mismos como pueblos que viven en la parte alta del cosmos, cerca del Sol, y por lo tanto de la luz, el orden y la cultura, y de Dios y de Cristo, mientras que los ladinos que viven debajo de ellos, en las tierras bajas, son considerados vecinos de la Tierra, del inframundo, del Demonio, del desorden y de la muerte.²²

Esa definición de las diferencias étnicas condensa la larga historia de discriminación y dominación que hemos bosquejado. Para empezar, refleja la actual segregación geográfica entre los indios y los ladinos, resultado del despojo de las mejores tierras indígenas en las regiones bajas y de la consiguiente concentración de los mayas en zonas de refugio en las inaccesibles y menos atractivas áreas altas. Por otro lado, tiene un claro origen en la cosmovisión mesoamericana y la concepción de un mundo dividido en niveles diferentes, cada uno asociado con fuerzas divinas contrapuestas y complementarias.²³ A la vez, ha incorporado y refuncionalizado el discurso hegemónico cristiano, con sus oposiciones maniqueas entre Dios y el Diablo, el bien y el mal. Sin embargo, resulta claro que esta asimilación de

Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas, México, Conaculta (Regiones), 1992, pp. 163-190.

²¹ Robert Carmack analiza con detalle esta compleja gama de respuestas en el caso de la comunidad quiché de Momostenango en "State and Community in Nineteenth-Century Guatemala: The Momostenango Case" en Smith (ed.), *op. cit.*, pp. 116-136.

²² Gary Gossen, *Los chamulas en el mundo del Sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, México, Conaculta/Instituto Nacional Indigenista (Presencias, 17), 1989.

²³ Véase un análisis de los ambiguos significados y poderes del inframundo en la cosmovisión mesoamericana en Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.

ideas de origen europeo, lejos de implicar la "aculturación" de los indígenas y su consecuente integración a la sociedad occidental, ha servido para que refuercen sus diferencias étnicas y políticas con los grupos ladinos. En efecto, los chamulas y otros mayas, así como muchos otros pueblos indígenas mesoamericanos, se identifican con Dios y con Cristo porque los asocian con la humildad y con la economía ceremonial que practican en sus comunidades —centrada en la reciprocidad, el servicio a la comunidad y el culto a los santos—, en cambio, consideran que los ladinos son ricos y practican la economía capitalista, basada en la codicia y la envidia, porque han pactado con el Demonio.

Esta figura del ladino demoníaco y próspero, violento y atractivo es precisamente la que los tzutujiles cifran en Maximón. Los antropólogos que han estudiado a esta deidad han subrayado la multiplicidad de sus atributos, pues se relaciona con la sexualidad, la fertilidad, la brujería y la curación.²⁴ En todos estos terrenos el dios desempeña una ambigua tarea de mediación entre el orden y el desorden, lo luminoso y lo oscuro. Esa función mediadora es evidente en el papel protagónico que toca a Maximón, como Judas, en el drama de la Semana Santa en Atitlán, único periodo del año en que su figura se exhibe públicamente en las calles del pueblo. En esos días, Maximón encarna las fuerzas contrapuestas a Cristo, y al orden solar indígena, que gozan de una efímera supremacía gracias a su muerte el Viernes Santo, antes de ser relegadas nuevamente a su lugar subordinado por la resurrección del domingo. Perera describe así la exhibición pública de Maximón en esos días:

Después de que se colocan a sus pies ofrendas de frutas y flores de las tierras bajas, Maximón sale de su cofradía el Miércoles de Ceniza y desfila alrededor de la plaza de Atitlán sobre los hombros de su "caballo", o *telenel*, un chamán que ha sido elegido tanto por su capacidad de beber como por la fuerza de sus hombros. Un tambor y una flauta dan ánimo y fuerza al cortejo de mayores borrachos, con sus esposas y los marginales del pueblo que acompañan al santo. Después de saludar al alcalde de Atitlán, y de decorar la municipalidad con flores frescas, Maximón es colgado como una representación de Judas Iscariote de un poste hecho de madera de dalia en una capilla bajo la iglesia.

La siguiente y más dramática aparición de Maximón se realiza el Viernes Santo, al mismo tiempo que la procesión del Santo Sepulcro sale de la iglesia. El Cristo de madera yacente es cargado por devotos en camisas rojas que han pagado grandes cantidades por ese honor. El sarcófago, adornado con luces centelleantes, es seguido por el generador y una banda de metales mientras baja muy lentamente por los escalones de la iglesia y sobre una elegante alfombra de flores y aserrín de colores. Los catequistas hacen mecer sus incensarios y entonan salmos, a los que responde el grupo de principales ladinos, vírgenes cubiertas con chales que cargan largas velas votivas, y cientos de hombres y mujeres tzutujiles con tocados vistosos y llamativos pantalones atitecos.

²⁴ Mendelson, *op. cit.*, pp. 121-133.

Cuando el Cristo yacente surge de la iglesia, Maximón es descolgado y colocado en los hombros de su *telenel*. Cuando las dos procesiones se encuentran en el centro de la plaza, los espectadores las comparan para decidir quién es más atractivo: el petulante y pecador Maximón, con su larga historia de excesos, o el Cristo martirizado, con su cara dolorosa y su cortejo colorido.²⁵

Sin embargo, a diferencia de los Judas ordinarios, la figura de Maximón no es destruida tras el regreso de Cristo, sino que regresa al cuidado de la cofradía de la Santa Cruz y es alojada en la casa de sus mayordomos, desde donde cumple el resto del año sus ambiguas funciones de brujo y dios providente y a donde atrae las lucrativas visitas de turistas y peregrinos.

En la comunidad quiché de Cantel, la figura de Judas también se asocia con los ladinos y sigue este curioso recorrido durante la Semana Santa:

[Judas] aparece como la caricatura de sus ladinos, con traje negro de lana, sombrero de fieltro, zapatos de ladino y adornado con una máscara de madera que lleva un par de lentes de sol. Un estómago de hule conectado con un tubo a su boca sirve para recibir el licor que le dan. Visita todas las ventas y recibe donativos de Q 5.00 de los dueños para asegurar su suerte en las operaciones comerciales durante el año. Después de la gira por las ventas, se le mete en la prisión, suponiendo que su estancia allí atraerá muchos ebrios que producirán multas para la comunidad. Al día siguiente se le sienta ceremonialmente en el kiosco de la música en el parque, en una silla con una mesa enfrente. Las gentes que desean tener éxito en sus negocios durante el año le ponen allí donativos de alimentos cocinados.²⁶

Por su asociación con la riqueza y los ladinos, Maximón y Judas pueden identificarse claramente con la figura del Señor del Inframundo de la tradición mesoamericana, deidad igualmente peligrosa y ambigua que es dueña de la muerte y de la fertilidad, del desorden y de la riqueza. Alfredo López Austin y Leonardo López Luján investigan a fondo las complejas características de esta figura entre los pueblos indígenas prehispánicos y contemporáneos. Los chamulas, por ejemplo, consideran que el Señor de la Tierra, o el Demonio, es un hombre blanco de pelo rubio, propietario de grandes terrenos, abundante ganado, una gran mansión, coches y muchas riquezas; este poderoso señor roba el alma de los indígenas para forzarlos a trabajar a cambio de dinero. Una mujer chamula, llamada Véruch, describió así su experiencia con él:

Cada noche veía en sueños la casa del Señor de la Tierra. Era una casa muy bonita y muy grande, como las casas de San Cristóbal [de las Casas]. La casa era enorme. Tenía una buena mesa y buenas sillas y siempre me ofrecieron buena comida.

²⁵ Perera, *op. cit.*, pp. 172-175. (Traducción de Federico Navarrete.)

²⁶ June Nash, "El drama de la pasión en comunidades de indios mayenses" en *Guatemala Indígena*, 1979, pp. 150-151.

Me daban todo tipo de comida. Por eso le gustó ese lugar a mi alma; la engañaron y le hicieron pensar que no había nada malo porque la comida era muy sabrosa. Deliciosas tortillas, buen café [...] Cuando terminaba de comer, cuidaba al hijo del Señor de la Tierra. Era una sirvienta, una simple sirvienta. Lavaba las ropas del padre y la madre. Lavaba las ropas de los niños. Era su sirvienta, su peón. Pero durante el tiempo que viví ahí, que fue aproximadamente un mes, me estaba muriendo. Habían engañado a mi alma porque en realidad me estaba muriendo.²⁷

Este hermoso pasaje nos brinda varios elementos esenciales para comprender la compleja y notoria relación entre los mayas y esas figuras infernales. En primer lugar confirma la identificación entre el Demonio y el mundo ladino de la economía de mercado, y su nexa esencial con la venta de mano de obra, y contrapone a ambos a la cultura y la identidad chamulas. En segundo lugar, al definir la participación de los chamulas en las relaciones capitalistas como una enfermedad, confirma que, por más forzosa e inevitable que ésta sea, no deja de ser un padecimiento externo y ajeno a su ser que no implica la renuncia voluntaria a sus propios valores culturales y económicos.

En suma, las múltiples funciones de Maximón y la ambigua actitud de repulsión y atracción, de culto y execración que adoptan ante él los mayas sólo pueden entenderse cabalmente si tomamos en cuenta que, en la cosmovisión mesoamericana, el Señor del Inframundo cumple tareas indispensables para el equilibrio cósmico y el desenvolvimiento de la vida humana. Para los mayas y otros pueblos indígenas, esta figura actúa no conforme a la lógica cristiana de contraposición absoluta entre el bien y el mal, sino de acuerdo con lo que Barbara Tedlock ha definido atinadamente como el “dualismo complementario” que concibe las fuerzas adversas del cosmos como complementarias y que subraya la importancia del equilibrio entre ellas y no de la imposición de alguna de las dos.²⁸

Es precisamente gracias a la calidad equívoca que la cosmovisión mesoamericana le adjudica que Maximón puede representar de modo tan elocuente la también confusa, violenta e inevitable relación entre las sociedades mayas y los grupos ladinos que las dominan, y es en ese espinoso terreno de las relaciones y conflictos interétnicos donde adquiere su poder y realiza sus operaciones mágicas.

Como señaló Castañeda-Medinilla, por medio de esta figura los mayas reproducen al otro para controlar su poder: “el ritual de Maximón —con sus implicaciones míticas, claro— representa, en el fondo, prácticas de magia imitativa. Magia cuyo propósito no es otro que el de controlar o dis-

²⁷ Brenda Rosenbaum, *With our Heads Bowed. The Dynamics of Gender in a Maya Community*, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, SU of New York, 1993, pp. 34-35.

²⁸ Barbara Tedlock, *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992, p. 43.

minuir, en lo posible, la opresión del ladino, el heredero de los violentos conquistadores y colonizadores”.²⁹

En su libro *Mimesis and Alterity*, Michael Taussig discute con detalle este tipo de operaciones mágicas y simbólicas en que un grupo étnico crea una imagen de otro con el que convive para poder manipular mágicamente los poderes y los atributos que lo caracterizan. Estas operaciones mágicas, que Taussig llama “miméticas”, adquieren particular urgencia y poder en las fronteras coloniales. Por un lado, las representaciones que los grupos occidentales hacen de los indígenas como temibles salvajes sirven para justificar el ejercicio de su poder y discriminación sobre ellos.³⁰ En contrapartida, la apropiación por parte de los indígenas de las características externas del poder blanco es una estrategia de autodefensa y una manera ambigua y compleja de garantizar la continuidad de su identidad por medio de la asimilación mágica y eficaz de las fuerzas que la asedian y amenazan.³¹

Desde esa perspectiva, podemos comprender más cabalmente la profunda historicidad y el carácter dramáticamente contemporáneo de la figura de Maximón. Mendelson asegura que los atitecos atribuyen la elaboración de la actual estatua de Maximón a un profeta local, de nombre Francisco Soujel, quien murió a principios del siglo xx.³² Ello significa que el origen del culto contemporáneo a esa deidad coincide con el periodo en que los pobladores de Santiago Atitlán y otros mayas fueron despojados de sus mejores tierras y obligados al trabajo forzoso en las fincas de la región, es decir el momento en que perdieron la autonomía económica que había sido sustento de su sobrevivencia política y cultural desde principios del régimen colonial. No es de extrañar, entonces, que Maximón haya tomado el aspecto de finquero y posteriormente de militar, pues a uno y otro corresponden los dos grupos que han representado, desde entonces, la amenaza más directa a la supervivencia social, cultural y física de los atitecos.

Para comprender el calibre de la violencia y el peligro que intenta mediar Maximón, es preciso recordar que, en 1990, el ejército guatemalteco masacró a más de una docena de atitecos desarmados que protestaban contra los abusos de un oficial borracho, lo que provocó que todos los miembros del pueblo se movilizaran para lograr expulsar a los militares de su comunidad. A la fecha, el ejército no ha podido regresar a Atitlán gracias a que sus pobladores han creado una eficaz coalición con grupos europeos de defensa de los derechos humanos.³³

²⁹ Castañeda-Medinilla, *op. cit.*, pp. 138-139.

³⁰ Michael Taussig, *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*, Nueva York, Routledge, 1993, p. 65.

³¹ *Ibidem*, pp. 131-133.

³² Mendelson, *op. cit.*, p. 93.

³³ Robert S. Carlsen, “Social Organization and Disorganization in Santiago Atitlán” en *Ethnology*, núm. 2, vol. 35, 1996, pp. 141-161.

La vinculación entre los atitecos y esos grupos extranjeros es productiva, al menos en parte, del nuevo valor que ha adquirido la identidad étnica maya, y más generalmente indígena, en el contexto internacional.³⁴ Para obtener la indispensable protección de los defensores de derechos humanos, los indígenas americanos han aprendido a enfatizar esta particularidad étnica y seguramente Maximón, vestido con su indumentaria tradicional y convertido en representación de la continuidad cultural indígena desde tiempos prehispánicos, cumple un papel clave para confirmar la autenticidad maya de los atitecos. Al menos tal es el valor que le atribuyen los turistas que visitan Atitlán y buscan a la figura como una sucesora de cultos “paganos” y “mayas prehispánicos”. Cabe hacer notar que, ya en la década de los 50 del siglo XX, los protestantes atitecos defendieron el culto a esta figura por su valor turístico, aunque no lo practicaban.³⁵

Maximón es pues plenamente moderno, como son modernas las fincas, las metralletas y los turistas. Esta modernidad no debe sorprendernos, pues resulta cada vez más claro que la incorporación forzosa de muchas sociedades indígenas a los Estados-nación americanos y a la economía capitalista las ha llevado a fortalecer instituciones y símbolos culturales que les permiten reforzar su identidad y su deslinde ético y político respecto de esas fuerzas avasalladoras. Tampoco debe decepcionarnos pues, como veremos en seguida, la obsesión por la “autenticidad” de las manifestaciones culturales indígenas es una construcción occidental que tiene poco que ver con los valores y las necesidades de esas sociedades.

Me parece que, así como Maximón sirve para que los atitecos puedan distinguirse de la temible fuerza destructiva del otro occidental y manejarla, a nosotros los occidentales su figura puede servirnos para revelar las deficiencias de nuestras propias definiciones de la otredad indígena. Las complejas, urgentes y siempre cambiantes negociaciones de identidad implícitas en la figura de Maximón deben llevarnos a cuestionar la manera en que hemos entendido tradicionalmente los procesos de definición de la identidad étnica y de intercambio cultural en los contextos coloniales americanos.

En efecto, en vez de concebir la identidad étnica en términos de esencias, raciales o culturales, y el cambio cultural en términos de imposiciones o pérdidas de estas esencias, hay que comprender las definiciones de identidad como resultado de las relaciones políticas, económicas y culturales que establecen los diferentes grupos humanos, y por lo tanto como realidades históricas siempre cambiantes. Como señala Michael Taussig “la identidad debe concebirse no como una cosa-en-sí-misma, sino como una relación

³⁴ Como ejemplo de la valoración mundial de la autenticidad étnica de los mayas, puede verse un número reciente de la revista *Newsweek* que dedicó al tema la portada y un largo y elocuente reportaje, Martha Brant, “Reviving the Maya” en *Newsweek*, núm. 18, vol. 130, 1997, pp. 12-16.

³⁵ Mendelson, *op. cit.*, pp. 65-70.

tejida por medio de la mimesis y la alteridad dentro de los campos coloniales de representación. Todo depende de la apariencia”.³⁶

Una concepción dinámica y relacional de la identidad requiere, a su vez, una crítica profunda a los modelos teóricos que se han empleado desde hace cien años para explicar el cambio cultural de los pueblos indígenas tras la conquista. La teoría clásica de la aculturación, tal como fue planteada por Alberto Aguirre Beltrán en México³⁷ y por Robert Redfield y otros en Estados Unidos, determinaba que la asimilación de elementos culturales occidentales por las sociedades indígenas implicaba la “pérdida” de su propia cultura y que éste era un proceso lineal e irreversible que debía culminar necesariamente con la disolución de su identidad y su integración a la sociedad occidental moderna.³⁸

De acuerdo con los ideales de la Ilustración europea, tanto en su vertiente liberal como socialista, los defensores de esta teoría consideraban que las diferencias étnicas, resultantes del peso de la tradición, debían ser superadas por una cultura universal apoyada en la razón y la ciencia. Por ello, el proceso de aculturación y disolución de las identidades indígenas no se consideraba solamente como una necesidad histórica, sino también como un objetivo deseable en sí mismo, pues se pensaba que la occidentalización de los indígenas les permitiría elevar su producción y su nivel de vida, además de integrarse a una sociedad nacional progresista, y participar del desarrollo histórico de la humanidad, en vez de permanecer aislados en una sociedad parroquial y tradicionalista sin futuro.³⁹

En las dos últimas décadas del siglo XX, sin embargo, ha quedado claro que las identidades étnicas particulares no siempre tienden a disolverse en el crisol de la identidad nacional, o universal, e incluso ha habido una intensa revitalización de las diferencias étnicas y de su reivindicación política, notablemente en lugares como Chiapas y Guatemala.⁴⁰

³⁶ Taussig, *op. cit.*, p. 133. (Traducción de Federico Navarrete.)

³⁷ Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, México, FCE (Obra Antropológica, 6), 1992.

³⁸ Un ejemplo, entre muchos, de esta concepción del cambio cultural indígena se encuentra en los debates entre diversos especialistas estadounidenses y mexicanos reunidos en Sol Tax et al., *Heritage of Conquest*, Nueva York, Cooper Square Publishers, 1968. Los participantes de este debate profetizaron que las culturas indígenas habrían de desaparecer completamente en un plazo de un siglo y medio.

³⁹ Es en estos términos como Alberto Villa Rojas celebraba la incorporación de los antiguos rebeldes mayas de Quintana Roo al progreso y la sociedad nacional mexicana en su postscriptum al estudio etnográfico que hizo de ellos antes de su rendición; véase “Apéndice E. La gran transformación, 1935-1977” en *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, Instituto Nacional Indigenista (56), 1978, pp. 533-558. Véase una formulación particularmente clara de este credo nacionalista en Aguirre Beltrán, “Encuentro sobre indigenismo en México” en *América Indígena*, vol. 30, 1970.

⁴⁰ En este sentido llama la atención que los mismos tarascos, o purépechas, que eran el pueblo indígena que Sol Tax y sus colegas consideraron el más aculturado de todos en 1968,

Esto se debe a que —más allá de las ideologías nacionalistas que le daban sustento y de las políticas estatales que ayudó a definir— la aculturación no es necesariamente la función ni el resultado de las relaciones interétnicas establecidas en nuestras sociedades americanas. En efecto, ni la Corona española ni el estado guatemalteco ni las élites chiapanecas han querido nunca disolver las diferencias étnicas con los pueblos mayas, pues ellas les han permitido discriminar y explotar a los indígenas como no hubieran podido hacerlo con miembros de su propio grupo étnico. Por eso, una definición relacional de las identidades étnicas las concibe como resultado, al menos en parte, de las situaciones coloniales, y no como algo que tiende a disolverse por efecto de ellas. Sólo así podemos entender la manera en que los profundos cambios producidos a partir del siglo XIX, debido a la independencia de los Estados-nación americanos y la imposición del capitalismo liberal, han redefinido y refuncionalizado las fronteras étnicas, pero no han terminado con ellas.

Eso no significa, sin embargo —como han repetido demasiados antropólogos destacados—, que las identidades indígenas modernas no deban considerarse “auténticas” por ser resultado de las relaciones coloniales y por haber integrado en su esencia elementos de origen occidental.⁴¹

La búsqueda de la autenticidad en las culturas indígenas es la contraparte teórica y política de la idea de aculturación y se fundamenta en la otra gran definición occidental de la cultura. En contraste con los pensadores ilustrados que insistían en la universalidad de la civilización basada en la razón, los pensadores alemanes del romanticismo defendieron la idea de la existencia de una pluralidad de culturas autónomas, vinculadas ontológicamente con sus respectivos pueblos en una indisoluble unidad lingüística y racial. Esta idea de cultura es la base de la antropología cultural moderna, así como de muchas ideologías nacionalistas y de la búsqueda de la autenticidad cultural.⁴² Me parece, en efecto, que sólo a partir de una identificación, aunque sea implícita, entre origen racial y cultural podemos considerar la adopción de elementos culturales “extranjeros” como una “pérdida” de autenticidad.

debido a que había perdido casi 90 por ciento de los rasgos indígenas en su cultura, sea uno de los que han experimentado un renacimiento étnico más radical y afortunado. La evaluación de hace 30 años se encuentra en Sol Tax *et al.*, “The Sixteenth Century and the Twentieth: A Comparison of Culture Types and of Culture Areas” en *op. cit.*, pp. 262-281. Sobre el renacimiento étnico de los tarascos en las últimas décadas, véase Luis Vázquez León, *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, Mexico, Conaculta (Regiones), 1992.

⁴¹ Véase una exposición de este argumento en Henri Favre, *Cambio y continuidad entre los mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina*, México, Instituto Nacional Indigenista (Serie de Antropología Social, 69), 1984.

⁴² Véase una interesante discusión sobre el vínculo entre estas dos definiciones de cultura en Occidente en Marshall Sahlins, *How “Natives” Think. About Captain Cook, for Example*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995.

A partir de estas dos definiciones occidentales de la cultura, nosotros los mestizos o ladinos de Guatemala y México hemos definido nuestra identidad étnica como los portadores de la cultura “universal” de la modernidad, el cambio y la razón, y hemos considerado a los grupos “étnicos” o indígenas, dueños de una cultura local “auténtica”, marcada por la tradición, la continuidad y la costumbre. De esta manera, reificamos la cultura indígena y la marginamos de la historia, a la vez que la idealizamos, convirtiéndola en objeto de exhibición museística, promoción del turismo y espejo de nuestra verdadera o profunda identidad nacional.⁴³

Desde el punto de vista de sus funciones culturales y políticas, nuestra construcción de la otredad indígena tiene mucho en común con la que hacen los mayas de nuestra otredad por medio de Maximón, pues sirve también para apropiarse mágicamente de la identidad ajena y así intentar mediar sus peligros para la nuestra. En este caso, su poder mágico reside en su extraordinaria capacidad para impedirnos reconocer y apreciar el valor político y ético de las definiciones étnicas indígenas en nuestra realidad social actual.

Para entender las dimensiones intrínsecamente políticas de las definiciones de identidad hay que ir más allá de la visión tradicionalista y examinar la manera en que los grupos indígenas modifican y redefinen su identidad en el presente. Ivon Le Bot ha señalado, en su libro *La guerra en tierras mayas*, que las recientes conversiones de un gran número de mayas guatemaltecos al protestantismo o al catolicismo reformado han implicado un rompimiento con las raíces tradicionales de la etnicidad maya, centradas en la religión costumbrista y el sistema de cargos, aunque no una renuncia a mantener una identidad particular, diferenciada de la ladina: “El movimiento indio guatemalteco nació de una ruptura con la costumbre. Se caracterizó por su apertura a la sociedad global y constituyó un ‘poderoso motor de aculturación, pero de una aculturación sin ladinización’. Fue acompañado por la reafirmación de la identidad india, de la cual transformó y a veces reforzó algunas manifestaciones simbólicas.”⁴⁴

Las bases de la nueva definición de la identidad de estos grupos son fundamentalmente éticas: “la afirmación de identidad y las reivindicaciones concretas son inseparables [...] de un objetivo ético: fin de la discriminación, igualdad y universalidad. La protesta moral acompaña todas sus manifestaciones”.⁴⁵

⁴³ La obra de Guillermo Bonfil es un ejemplo de cómo una posición abiertamente crítica de la idea de aculturación puede terminar confirmando sus premisas teóricas y culturales si no crítica también la idea de autenticidad. Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo/Conaculta (Los Noventa), 1990.

⁴⁴ Le Bot, *op. cit.*, pp. 99-102.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 103-105.

Los ladinos son criticados por ser “ladrones, mentirosos, dominadores y explotadores” y el mismo reproche merecen los mayas que reniegan de las obligaciones de reciprocidad comunitarias.

En suma, la diferenciación étnica de estos sectores de la sociedad maya no desapareció a consecuencia del cambio religioso y cultural que protagonizaron; sólo se redefinió a partir de una crítica cultural y política a las relaciones sociales imperantes en la sociedad ladina.

Una crítica similar se encuentra en el discurso del movimiento zapatista chiapaneco, también nacido de comunidades indígenas no tradicionales que han redefinido su identidad étnica, aunque siguen manteniendo una distancia política y moral respecto a nuestra sociedad.

El propósito de este experimento de análisis cultural era demostrar, precisamente, que una crítica política y cultural de esta índole anima y confiere su poder cultural y religioso a la figura de Maximón. Sin embargo, desde la etnografía de Mendelson hasta las narraciones de los turistas europeos y estadounidenses que visitan hoy día Atitlán y pagan unos quetzales para conocer la guarida “secreta” de Maximón y encontrarse con esta imagen “maya prehispánica”, preferimos no reconocernos en ese espejo, ese retrato terriblemente certero de nuestra hegemonía, con su brutal violencia y su seductora riqueza. Es mucho más cómodo ver a Maximón únicamente con la cara maya que nos muestra su supuesta autenticidad, un disfraz que los atitecos también se han hecho expertos en presentarnos y vendernos como otra estrategia de supervivencia étnica.

Pero al menos deberíamos ser conscientes de lo que implica nuestra negativa a la autocrítica y nuestra reificación de la identidad del otro: una negativa a reconocer a los mayas, y a otros pueblos indígenas, como nuestros contemporáneos y como posibles sujetos de un diálogo político y ético.

Sólo podremos entablar un diálogo verdadero con ellos cuando comprendamos la dimensión auténticamente moderna de su cultura y la actualidad de figuras como Maximón. Sólo así podremos atender realmente la interpelación política y ética que subyace en este terrible símbolo, y podremos apreciar las definiciones étnicas indígenas como lo que son: alternativas reales y vivas de nuestro presente y nuestro futuro.

SEEING DOUBLE: ITERABLE MONUMENTS AND IMPERIAL POWER

CRISTINA CRUZ GONZÁLEZ
University of Chicago

Introduction

Writing on the famous Stone of Tizoc in 1979, the art historian Richard Townsend imagined “other [Aztec] emperors creating similar monuments to perpetuate the memory of their reign.”¹ Believing the Aztec sculpture to be “one of a related series,” Townsend was understandably reminded of the Roman columns of Trajan and Marcus Aurelius —themselves imperial monuments narrating military victory and territorial expansion on a helical frieze. Townsend’s brief comparison is a bit prophetic, for what was not known with certainty until 1988 was that Tizoc’s monument was not only one of a series of similar monuments, but nearly identical to a stone commissioned by the first Motecuhzoma.

Pure chance led to the unearthing of the Stone of Tizoc in 1791 (fig. 1) and that of Motecuhzoma’s monument (commonly known as the Archbishop’s Stone) in 1988 (fig. 2). As a result of this course of rediscovery, Tizoc’s monument is part of the great triad of Aztec masterpieces (joined by the Calendar Stone and Coatlicue), commanding landmark-status in modern Aztec studies.² Its sculptural prototype, the Archbishop’s Stone, on the other hand, has prompted neither popular attention nor an abundance of scholarship. Rarely published, its reemergence has not revised the traditional approaches to Aztec art, nor has it led many to rethink the visual strategies at work in imperial, sculptural narratives. The most helpful publications to date are Guillermo Pérez Castro’s 1989 article announcing the discovery of the monument and Felipe Solís’s 1992 essay which offers ten-

¹ Richard Townsend, 1979, pp. 43-44.

² All three monuments were discovered within months of each other and all generated great interest in the ancient Aztec capital. See Antonio León y Gama’s 1792 analysis of the monuments as well as the 1832 reissued edition (with additional notes on the Stone of Tizoc by Carlos María Bustamante).