



## ¿QUIÉN ES MAYA EN UN ENTORNO TURÍSTICO? PATRIMONIALIZACIÓN Y COSMOPOLITIZACIÓN DE LA IDENTIDAD MAYA EN TULUM, QUINTANA ROO, MÉXICO

---

*Who are the Maya in a tourist setting?  
Patrimonialization and cosmopolitanization of  
Mayan identity in Tulum, Quintana Roo, Mexico*

*Yo es un otro*

Arthur Rimbaud, 1871

Mélissa Elbez

---

A partir de una investigación etnográfica llevada a cabo en Tulum entre 2009 y 2015 sobre las modalidades diversas de referencia a lo maya, este artículo pretende esclarecer ciertas paradojas implícitas en el proceso de patrimonialización de identidades indígenas. Por una parte, muestra que la necesidad de hacer de lo indígena un escaparate de la nación, ha llevado a la valorización turística de lo maya y a la desacreditación conjunta de algunas formas contemporáneas de ser maya, lo que fomenta la discriminación de los ciudadanos mayas cuyos modos de vida no concuerden con el imaginario patrimonial sobre esta identidad. Sin embargo, a pesar de la presión normativa ejercida por las representaciones patrimoniales sobre los habitantes mayas de Tulum, estos últimos hacen uso de su capacidad de agencia para oponerles denominaciones alternativas e interpretaciones propias, que tienen que ver tanto con sus memorias históricas como con sus aspiraciones individuales. Por otra parte, mis observaciones han revelado que, al hacer de lo maya un concepto definido por ciertas prácticas y una estética específicas, el discurso patrimonial abre el acceso de esta identidad a personas ajenas a la Península de Yucatán. En efecto, mientras que las representaciones patrimoniales de lo maya siguen cumpliendo con su meta de proporcionar ascendientes indígenas a la nación, su difusión vía las

---

\* Doctorante en Antropología social en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) de París, bajo la dirección del Doctor Alban Bensa. En paralelo, estoy cumpliendo mi segundo año en el CIESAS Peninsular como Estudiante huésped, bajo la asesoría de mi co-director de tesis, el Doctor Gustavo Marín Guardado. Desde la Maestría, he desarrollado una reflexión sobre la polisemia de la categoría maya, sobre todo a partir de investigaciones etnográficas realizadas en la pequeña ciudad turística de Tulum (Quintana Roo), en donde he radicado varios años.

industrias culturales, turísticas, mediáticas y las teorías *New Age*, ha dado lugar a un proceso de cosmopolitización de la identidad maya, noción por la cual me refiero a su ingreso en el registro de las alteridades apropiables por personas de todo el mundo en el marco de bricolajes identitarios singulares. Combinando las perspectivas históricas y antropológicas, este artículo se interroga sobre la forma en que elementos históricos y recientes, de escala local, nacional y global se articulan para dar lugar a una configuración identitaria compleja y apasionante. *Palabras clave:* Maya, patrimonial, cosmopolita, turismo, nacionalismo, identidad, representaciones sociales, discriminación, globalización, *New Age*, plural, migrantes, agencia.

---

*Abstract: This paper is based on ethnographic observations carried out in Tulum between 2009 and 2015 on the diverse modalities used to refer to the Maya and seeks to enlighten paradoxes that are implicit in the process of patrimonialisation of indigenous identities. On the one hand, this paper shows how the need to make the indigenous a shop window of the nation has led to the tourist enhancement of anything Maya and to the joint discrediting of contemporary Mayan ways of being, which encourages discrimination against Mayan citizens whose lifestyle is not consistent with the imaginary identity attributed to them. However, despite the normative pressure exerted by heritage representations on the Mayan inhabitants of Tulum, they use their agency to counter their own alternative denominations and interpretations, that have much to do with their historical memories and their individual aspirations. On the other hand, my observations revealed that by making the Maya a concept defined by specific practices and aesthetics, heritage discourse opens access to this identity to people from outside the Yucatan Peninsula. Indeed, while heritage representations of the Maya continue to meet their goal of providing indigenous ancestors to the nation, its broadcast through cultural, tourist and media industries as well as some New Age theories has led to a process of cosmopolitanization of Mayan identity. I use this concept to refer to its entry in the register of alterities ("otherness") likely to be appropriated by people from all over the world in the framework of singular identity bricolages. By combining historical and anthropological perspectives, this paper questions how both historical and recent elements from local national and global scales, merge to lead to a complex and fascinating identity configuration. Keywords: Maya, heritage, cosmopolitan, tourism, nationalism, identity, social representations, discrimination, New Age, plural, agency.*

## Introducción: ¿Quién/qué es maya?

En la tarde del 13 de diciembre 2012, algunos danzantes afines al movimiento de la mexicanidad<sup>1</sup> se reunieron en el pueblo de Akumal para celebrar el aniversario de su grupo, compuesto en gran mayoría por migrantes originarios del centro de la República mexicana que se conocieron en Playa del Carmen. Después de un breve discurso del líder —formado como danzante en el parque de diver-

---

1 Movimiento ideológico de avivamiento prehispánico cuyos miembros abogan por el retorno a un imperio precolonial idealizado. En esta doctrina, la figura sincrética, unificadora y superior del *mestizo* en el nacionalismo mexicano se ve reemplazada por la del *mexica*, que representa la síntesis perfeccionada de todas las culturas que lo precedieron (Galinié, 2006).



sión Xcaret— éste declaró que “los mayas están aquí, en Akumal”, mientras apuntaba hacia los pobladores que se habían parado para mirar. Entonces los danzantes se pusieron a girar en ritmo, invocando a Tonantzin.<sup>2</sup> Cuando un turista mexicano preguntó en honor a qué se realizaba esta ceremonia, uno de los observadores locales antes señalados le contestó con un fuerte acento maya, apuntando hacia los danzantes:

Para ellos, los mayas, es el año nuevo. Lo hacen cada año, cada 13 de diciembre. Es su nuevo año de ellos. Es una tradición que los mayas hacían hace mil años y la siguen haciendo para que no se pierda.

El turista concluyó: “Qué bueno que haya gente que tome la responsabilidad de conservar la cultura.”

Esta corta anécdota producto de mi trabajo etnográfico es reveladora del carácter polisémico, no consensual, multidireccional y volátil de la denominación *maya*<sup>3</sup> en el entorno turístico de Quintana Roo. En efecto, al ofrecer “a sus actores, anfitriones pero también turistas, un escenario que les permite revestir varios papeles y emplearlos” (Le Ménestrel, 2002: 471), el turismo propicia situaciones de “juegos de roles identitarios” (Elbez, 2016) que enfatizan el carácter equívoco de *las identidades* comercializadas. Así que vale preguntarse: ¿quién es *maya* en un entorno turístico? Esta pregunta es el punto de partida de este artículo, que pretende arrojar luz sobre los procesos complejos y dinámicos de definición-apropiación-extensión de las *identidades culturales* turistificadas, a partir del caso particular de la *identidad maya* en Tulum (Quintana Roo).

Sin embargo, antes de entrar en el detalle etnográfico de la especificidad tulumense, es esencial recontextualizarla en el marco amplio en el cual se ubica. En efecto, la ausencia de consenso en

---

2 Una deidad azteca que hoy está asociada a la Virgen de Guadalupe por ciertos adep-tos de la mexicanidad.

3 Para subrayar que los términos que aluden a categorías identitarias son construcciones sociales relativas y cambiantes que no pueden constituir categorías analíticas (Cooper y Brubaker, 2000), aparecerán en *itálico*. Las que aparecen entre comillas son citas sacadas de mi trabajo de campo o de fuentes escritas.

torno a *quién/qué es maya* tiene una larga historia. Con respecto a la época colonial, el historiador Matthew Restall (2004) mostró que el término “maya” era usado por los españoles para referirse a la lengua maya, a objetos regionales y ocasionalmente a personas, pero en un sentido despectivo aludiendo a una situación de subordinación. Mientras tanto, los peones así llamados no compartían un sentido de pertenencia común, y se distinguían entre ellos según sus comunidades municipales, sus apellidos y su clase social. En cuanto al periodo post-independencia, el socioantropólogo Wolfgang Gabbert (2001) mostró que la Guerra de Castas no puede ser entendida como una lucha de liberación de carácter étnico *maya*, dado que si bien es cierto que...

... los campesinos mayahablantes formaron la base social de los insurgentes, una parte considerable de la población india del noroeste, el centro del dominio colonial, permaneció pasivo e incluso luchó junto con las fuerzas gubernamentales en contra de los rebeldes (2001: 471).

El análisis histórico de los usos de la palabra *maya* en la península yucateca invita a considerar que el Estado ha desempeñado un papel fundamental en el surgimiento de *lo maya* como *categoría étnica*, lo que invita a abrir el campo de análisis más allá de la península para entender las implicaciones subyacentes de la categoría *maya*. Si bien la implicación del Estado en la etnogénesis de *lo maya* puede ubicarse al final del siglo XX con la destinación de recursos hacia las *comunidades indígenas*, la promoción de las lenguas indígenas, la implementación de legislaciones indígenas y el desarrollo de ofertas turísticas de carácter *étnico-cultural*, cabe señalar que *lo indígena* —categoría genérica que abarca un mosaico de *identidades culturales* reconocidas por el Estado federal, incluyendo la *maya*— ha constituido una categoría central del discurso nacionalista desde su origen. En efecto, durante la Guerra de Independencia, los criollos insurrectos reivindicaron una ascendencia autóctona para presentar su lucha como una guerra de liberación de un país ocupado desde la Conquista y legitimar su soberanía sobre un territorio del continente americano (López,



2012). Luego, con la ideología del mestizaje (Lomnitz, 2001), *lo indígena* llegó a representar una raíz unificadora, compartida por todos los mexicanos. Hoy cuando el ideal indigenista de la desaparición progresiva de *lo indígena* por asimilación en un cuerpo nacional homogéneo, ha sido abandonado a favor del reconocimiento del pluriculturalismo de la nación mexicana, la concepción del *indígena* como ancestro del mexicano sigue vigente en el imaginario nacional. Lo ilustra el segundo artículo de la Constitución —a través del cual México fue proclamado Estado pluricultural en 2001— ya que define a *los indígenas* con respecto a lo que representan para la nación:

La nación tiene una composición pluricultural *sustentada originalmente en sus pueblos indígenas* que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

Así que en la actualidad, la definición nacional de *la identidad indígena* reduce esta última a su papel de base fundamental de la nación mexicana, papel que se acompaña del requerimiento de conservación de instituciones precolombinas.

Hay que reconocer en esta apropiación nacional de *lo indígena* un proceso de patrimonialización, que pasa por la conservación de ciertas instituciones contemporáneas reconocidas como *indígenas*. En efecto, según el museólogo y sociólogo Jean Davallon, la patrimonialización es

el proceso por el cual un colectivo reconoce el estatuto de patrimonio a objetos materiales e inmateriales, de modo que *este colectivo se vuelve el heredero de los que los produjeron* y que como tal tiene la obligación de conservarlos a fin de transmitirlos (2014: 1).

Dicho esto, la patrimonialización de *lo indígena* en México deja ver un esquema mucho más complejo y ambivalente que en la definición de Davallon. En efecto, mientras que en esta última, los elementos patrimonializados proceden exclusivamente del pasado,

la retórica temporal del segundo artículo de la Constitución mexicana es equívoca: define a “los pueblos indígenas” a la vez como los que sustentan “originalmente” la nación (en referencia al pasado) y como “los que descienden de poblaciones” (en referencia a actores contemporáneos). Además, mientras que la referencia a “aquellos que descienden de poblaciones que habitaban” evoca la ascendencia biológica de ciertos ciudadanos, no especifica si ésta tiene que ser exclusiva o si puede ser parcial. Por consiguiente, en el imaginario nacional actual, coexisten por lo menos tres formas o/y grados de indígenas: aquellas poblaciones autóctonas pasadas que son consideradas como los ancestros de la nación; los actores contemporáneos que, por ser mexicanos, pueden identificarse con una raíz indígena compartida sin ser confinados a aquella; y los actores contemporáneos de los cuales se supone una ascendencia exclusivamente amerindia y de los que se espera desempeñen en la actualidad un papel de prueba viva del origen de la nación. La reflexión desarrollada en este artículo pretende tomar en consideración la complejidad temporal así como la polisemia y el equívoco intrínsecos a la definición patrimonial de lo indígena en México; cuya performatividad se nota en los usos ordinarios de la palabra maya así como en prácticas, interacciones y dinámicas sociales en Tulum. Para ello, invito a entender la patrimonialización como un proceso de apropiación por el cual objetos, monumentos, territorios, prácticas, símbolos pero también *identidades culturales*, *figuras étnicas* y personas consideradas como representativas de aquellas, se ven transformados en atributos identitarios por y para algunos colectivos contemporáneos, que se presentan como sus descendientes o depositarios.

En línea con la historia de los usos del término maya, en este artículo usaré una definición exógena de aquella categoría: por “mayas” me referiré a los habitantes de Tulum que, siendo nativos o migrantes, son percibidos como *mayas* por la población nacional, en virtud de diferentes factores como la lengua, la apariencia, la procedencia y que, además, son objeto de discriminaciones negativas y positivas. Esta definición reviste dos intereses principales. Primero, remite a la performatividad del imaginario nacional en el inconsciente colecti-



vo, el cual se manifiesta en las subjetividades individuales de ciudadanos plurales, lo que obliga al lector de este artículo a renunciar al anhelo de encontrar una *verdad maya* más allá de las representaciones sociales: esta definición no tan sólo alude a la historia de las relaciones de poder que contribuyeron a producir esta categoría, sino que se refiere a una representación socialmente construida, con lo que implica de subjetivo y de variable. Segundo, el partir de una definición exógena me permite exponer las modalidades propias y diversas de auto-identificación de una pluralidad de actores reunidos bajo esta apelación genérica, en un entorno caracterizado por la omnipresencia de las representaciones patrimoniales de lo *maya*.

En efecto, a partir de investigaciones etnográficas de largo plazo realizadas en Tulum (Quintana Roo) entre 2009 y 2015, este artículo constituye una aproximación a las modalidades de interacción, de enfrentamiento y de diálogo entre las formas de exo-identificación y de auto-identificación del ser *maya*, en la vida cotidiana y las subjetividades de ciertos habitantes de Tulum. Por otra parte, trata de las implicaciones de las representaciones patrimoniales de *lo maya* en Tulum, dadas su actividad turística, su numerosa población alóctona (externa, ajena), pero también la especificidad de la historia local y su memoria. En fin, a partir de la observación de que los habitantes percibidos como *mayas* por la población nacional no tienen el monopolio de la reivindicación de esta *identidad*, este artículo pretende arrojar luz sobre los mecanismos intrínsecos al proceso de patrimonialización, los cuales favorecen a la vez —y de forma complementaria— la segregación de *los mayas* y la cosmopolitización de *lo maya*. Noción ésta última inspirada en el sociólogo Ulrich Beck (2004) por el cual designo el ingreso de esta categoría identitaria en el registro de las alteridades apropiables a escala transnacional.<sup>4</sup>

4 En *¿Qué es el cosmopolitismo?* (2004), el sociólogo Ulrich Beck hace un repaso por la historia del concepto. Distingue la mundialización o globalización —naciones que hacen énfasis en la dimensión económica del mercado mundial— de la cosmopolitización: proceso multidimensional que incluye la aparición de lealtades múltiples, la multiplicación de modos de vida transnacionales, la importancia creciente de actores políticos no estatales, la formación de movimientos de protesta globales que definen otra mundialización que la neoliberal, etc. Entre otros aspectos de la cosmopolitización, Beck menciona lo que llama el “cosmopolitismo banal”, concepto por el cual designa tanto la mercantilización y el consumo de culturas (vía el turismo, la

## I. Ser *maya* en un entorno turístico: omnipresencia del objeto y anulación del sujeto

Tulum es una pequeña ciudad del Caribe mexicano. Marca el límite sur de la Riviera maya, que constituye con Cancún el primer destino turístico del país (Clancy 2001). Gracias a su sitio arqueológico *maya* encamorado sobre el mar, a sus largas playas de arena blanca, sus cenotes y su Reserva de la biósfera, Tulum se ha vuelto un destino internacionalmente famoso para el turismo ecológico y cultural. Su desarrollo turístico se ha acompañado de un crecimiento demográfico exponencial, que hizo pasar esta localidad de una población de 540 habitantes en 1980 a 3 603 en 1995 y a 18 233 en 2010 (INEGI). Así que, como es el caso de muchos destinos turísticos, se trata hoy de una ciudad mayoritariamente poblada por migrantes nacionales e internacionales, que siguen llegando en busca de divisas, de empleos y de un estilo de vida tranquilo.

### 1. Guardianes de la selva y de las tradiciones: ¿guardianes de la nación?

La importante diversidad de la población de Tulum contrasta fuertemente con el discurso turístico local, que insiste sobre la *identidad maya* de la ciudad con vistas a dotarla de una marca claramente identificable en el mercado de los destinos turísticos. Así, la palabra “maya” y términos en lengua maya aparecen de forma recurrente en los nombres de los hoteles, restaurantes, agencias de tours, escuelas de buceo y de una gran diversidad de actividades turísticas. Además, con el fin de inscribir Tulum en la ruta turística de la *Organización Mundo Maya* y de obtener el estatuto patrimonial de *Pueblo Mágico de*

---

gastronomía, etc.), como el surgimiento de una globalización de las emociones y de la empatía —fomentada a la vez por los medios de comunicación globales y una conciencia reflexiva de la interdependencia planetaria—, así como la cosmopolitización de las biografías, que remite a la “poligamia geográfica” interna a las subjetividades individuales. La idea de “cosmopolitización de lo maya” que desarrollo en este artículo, constituye un aporte etnográfico a la vertiente identitaria de la reflexión iniciada por este gran teórico de lo contemporáneo.





México,<sup>5</sup> las autoridades municipales se han esforzado por *mayanizar* la apariencia del centro, con un estilo arquitectónico, esculturas y grabados que evocan el mundo *maya* prehispánico, e incluso con el levantamiento de un calendario *maya* gigante en el parque del palacio municipal, rebautizado como “Parque Museo de la cultura maya”. En paralelo, en un esfuerzo concertado con el gobierno estatal y algunos aliados privados, las autoridades han implementado programas de propaganda cultural dedicados a transmitir a la población la imagen de un Tulum *maya*: celebraciones públicas del Hanal Pixan y de otras “ceremonias mayas”, concursos de jarana, espectáculos de danza prehispánica, programas del canal de televisión local que presentan a Tulum como un “pueblo maya”, giro de un planetario móvil que pretende alentar la identificación de los niños y adolescentes con “sus ancestros” *mayas*, la gaceta de un grupo de inversionistas que se presentan como promotores de la “cultura maya” de Tulum, etc.

Al cruzar el examen de numerosas publicidades turísticas de diferentes formatos con registros que realicé en el marco de observaciones participantes realizadas en Tulum durante visitas guiadas, actividades de venta de *tours* y de información a turistas, destacó que el imaginario turístico sobre *lo maya* se expresa a través de dos figuras patrimoniales: por un lado, la del *maya* prehispánico civilizado, sabio y espiritual; y por el otro, la del *maya* comunitario, humilde, en estrecho contacto con la naturaleza. Estas figuras están en consonancia con la oferta turística de Tulum, con su sitio arqueológico por un lado y sus atractivos naturales por el otro. Cabe destacar que las dos figuras turísticas del *maya* también corresponden a las figuras del *indígena* desarrolladas por el imaginario nacionalista: la del *indígena* prehispánico que ha sido esgrimido como ancestro autóctono y glorioso de la nación, y la del *indígena* campesino arraigado a la tierra natal que cultiva, que también sirve de metáfora para legitimar la soberanía del Estado sobre el territorio nacional.

5 Tulum accedió al estatuto de “Pueblo mágico” de México en septiembre 2015 después de varios años de intento.

El papel de insignia territorial desempeñado por esta figura es visible en el discurso turístico de Tulum, que tiende a combinar los dos argumentos de venta que son el ecoturismo y *la cultura maya*, dando lugar a un proceso paralelo de ecologización de la imagen de *los mayas* y de *mayanización* de los paisajes naturales de la región: la expresión “selva maya” es recurrente en los eslóganes turísticos, las meliponas son presentadas como “abejas mayas” y sus panales son comparados con pirámides “mayas”, y existe una placa del sitio arqueológico de Tulum que representa a *un maya* prehispánico cultivando la tierra: “Un caso excepcional de integración de la cultura con la naturaleza digno de conservarse”. Además, el logo del municipio titula “Tulum, naturalmente” un dibujo del sitio arqueológico, etc. La asociación entre la *cultura maya* y los paisajes de la región es tan redundante que se ha vuelto común designar con las denominaciones “país maya” o “tierra maya” ciertos territorios despoblados o cuyos habitantes no se reconocen como *mayas*.

En efecto, la identificación de los nativos como *mayas* no es nada evidente con vista a la historia local. Durante la Guerra de Castas, Tulum constituyó un bastión de suma importancia para los rebeldes, auto-denominados *macehualob*: desempeñó el papel de puerto de abastecimiento en armas, de centro de mando y de pueblo sagrado con su cruz parlante (Goñi, 1999). Desde la intervención del ejército de Porfirio Díaz y la creación del territorio federal de Quintana Roo en 1902, con el fin de sacar la región de su aislamiento y de acabar con los levantamientos puntuales que seguían sacudiendo la región (Lapointe 2006), las autoridades se empeñaron en nacionalizar el territorio rebelde a través de amplios proyectos de construcción de vías de comunicación y de explotación de bosques, que atraían trabajadores migrantes. Sin embargo, es hasta el desarrollo turístico de la zona unas décadas más tarde que estas metas fueron alcanzadas e incluso superadas. En efecto, junto con la atracción de migrantes nacionales, las medidas de patrimonialización territorial que van de la mano con la turistificación de una zona, contribuyeron a nacionalizar Tulum: el sitio arqueológico de Tulum se volvió propiedad federal, el Parque nacional Tulum abrió sus puertas en 1981 y el



reconocimiento de la Reserva de Sian Ka'an como patrimonio mundial de la Unesco en 1987 se acompañó de controles recurrentes por parte de representantes de autoridades ministeriales.

El imaginario turístico también ha contribuido a nacionalizar la región. Por una parte, al hacer de Tulum una vitrina de México hacia el extranjero —con la exhibición de prácticas, productos y símbolos representativos de la *identidad nacional* o de otras regiones del país (como la danza conchera, los voladores de Papantla, productos con la efigie de Frida, artesanías de varios estados, etc.)—, su turistificación fomenta la adhesión al nacionalismo. Además, el éxito turístico de las performances prehispánicas favorece la difusión de la ideología patriota de la mexicanidad.<sup>6</sup> En efecto, la capacitación en danza prehispánica para los empleados en el sector del turismo (generalmente por Xcaret) se acompañan de la transmisión de la ideología mexicanista, así que estos últimos terminan uniéndose al movimiento. Por otra parte, la omnipresencia visual y discursiva de la *identidad maya* —una categoría *indígena* reconocida por el Estado— oculta el recuerdo de los rebeldes *macebualo'ob*. Más aún, la descripción ecológica y pacífica del *maya* difundida por el discurso turístico disimula la historia separatista de la costa oriental de Yucatán. De esta forma, la Iglesia Maya de Tulum —institución heredera de la Guerra de castas en la cual el culto rebelde de la Cruz parlante se sigue practicando en la actualidad (Balam, 2010)— ha sido convertida en un objeto de patrimonialización por parte de las autoridades municipales y estatales, que mandan apoyo económico e inauguran sistemáticamente la feria semestral de la Iglesia a través de un ritual político mediatizado. Así que la perspectiva histórica sugiere que, a la escala local de Tulum, la importación del imaginario patrimonial sobre *lo maya* cumple una doble meta: de desarrollo turístico y de política interna.

---

6 Ver nota 1.

## 2. De los mayas inauténticos: invisibilización, auto-anulación, depreciación

Si identificar a los nativos de Tulum como *mayas* no es evidente por razones históricas, ello se debe al desfase que existe entre las representaciones normativas de *lo maya* difundidas por las autoridades y los promotores turísticos por un lado, y el modo de vida de los habitantes *mayas*<sup>7</sup> de la ciudad por el otro. En efecto, estos últimos están afiliados a diferentes iglesias católicas y cristianas, y no se reconocen en las creencias prehispánicas de interés turístico. Además, no trabajan la tierra: son comerciantes, funcionarios o asalariados del sector terciario, mayoritariamente empleados en la hotelería y los restaurantes, dada la economía local. En fin, la mayoría de ellos son migrantes —originarios de Chiapas, Campeche, Tabasco, Yucatán o de otros pueblos quintanarroenses— que no viven en su comunidad de nacimiento. Con su ropa ordinaria, su trabajo asalariado y su modo de vida urbano, no corresponden en absoluto a la descripción que el discurso turístico hace de *los mayas*. Por tanto, la mayoría de los turistas internacionales no conciben que los empleados de sus hoteles puedan ser *mayas*. Así, mientras que la difusión del imaginario patrimonial sobre *los mayas* es una estrategia destinada a dotar a Tulum de una *identidad maya*, contribuye paradójicamente a darle la imagen de un pueblo sin autóctonos. En una entrevista de octubre 2015, Miguel —un danzante prehispánico de aproximadamente treinta años, originario de Oaxaca y formado en Xcaret— explicaba la invisibilidad de *la mayanidad* de *los mayas* de Tulum de la forma siguiente:

Yo: ¿Qué tipo de personas representa más a Tulum?

Miguel: Lo que más se ve son los *hippies*.

Yo: ¿Ah?

Miguel: ¡Sí!

Yo: ¿Más que los mayas ?

Miguel: Claro que sí, porque la gente maya tulumense que ya vive aquí, que es de la comunidad maya de los pueblos alrededores,

<sup>7</sup> Ver definición en la Introducción.



ellos son como en cualquier parte, como en Playa del Carmen. Se dedican a trabajar en hotelería, en albañilería, en diferentes tipos de trabajos, lo que hace que ellos no resalten tanto.

Es interesante notar en la retórica de Miguel su asociación entre la *identidad maya* de algunos habitantes y su procedencia de un pueblo cercano. En efecto, la idea de que “los mayas” no se encuentran en Tulum sino rumbo a Cobá, en un área rural y selvática bautizada como “zona maya” por las autoridades, es ampliamente compartida en la opinión común de los tulumenses, e incluso por algunos tulumenses *mayas*. Por ejemplo, Tomás —hijo de ejidatario en de aproximadamente veinte años, mayahablante y originario de Tulum— ofrecía llevarme a un parque de atracción de la Riviera maya en donde se exhiben “mayas” en taparrabos, o a un pueblito cerca, para que viera a “verdaderos mayas”. Un hecho que me llamó la atención es que, en sentido inverso a la idea compartida entre los tulumenses de que *los verdaderos mayas* se encuentran fuera de la ciudad, los habitantes del pueblo vecino de Punta Allen consideran a Tulum como “el pueblo maya”. El etnógrafo Quetzil Castañeda (2004) notaba una situación similar:

Los etnógrafos de Yucatán aprenden rápido a superar y luego a olvidar su choque cuando escucharon por primera vez un mayahablante monolingüe decirles que él o ella no es maya, que hace mucho tiempo que todos los mayas desaparecieron (ellos son los que construyeron las pirámides) y, en el mismo aliento, que los verdaderos mayas viven en un pueblo “justo allí” donde “ellos” hablan el *bil hach* —o el auténticamente verdadero “verdaderamente verdadero”— maya. Sin embargo, si uno va “allí”, “ellos” le contarán la misma historia sobre otros que viven en otro lado, y quienes son efectivamente los verdaderos mayas (41).

Estas observaciones sugieren que la invención patrimonial de *lo maya* como categoría ideal es capaz de generar la impresión difusa de que *el verdadero maya* está en otra parte, que *el maya* siempre es el otro. De hecho, si uno se fija en el lenguaje ordinario, hoy la península de

Yucatán ya no está poblada por “mayas” sino por “mayitas”, categoría de exo-identificación que insinúa la inferioridad de los *mayas* contemporáneos con respecto a sus ancestros idealizados.

En efecto, la patrimonialización es un proceso de fabricación de ancestros que hace del objeto patrimonializado un representante del pasado en el presente (Davallon, 2014). Así, cuando los objetos patrimonializados son *identidades culturales*, *figuras étnicas* y personas consideradas como representativas de aquellas,<sup>8</sup> se genera forzosamente una situación de polisemia y de desfase entre las expectativas generadas por el saber patrimonial producido sobre aquellos objetos patrimonializados y el modo de vida de los actores contemporáneos del mismo nombre. Así, en el transcurso de la historia mexicana, la asignación patrimonial del *indígena* al pasado ha llevado a los teóricos del nacionalismo a percibir a sus contemporáneos *indígenas* como unos descendientes decadentes incapaces de alcanzar el nivel de civilización de los ancestros de la nación.<sup>9</sup> Hoy, las representaciones patrimoniales del *maya* en el entorno visual y discursivo de Tulum reproducen la misma configuración simbólica a escala local. En efecto, las dos figuras patrimoniales del *maya* difundidas por el turismo aluden al pasado: el pasado lejano y original del *maya* prehispánico y el ideal de vida tradicional percibido como estando en vía de desaparición del *maya* campesino en armonía con la naturaleza. En comparación con estas figuras normativas, la *mayanidad* de los *mayas* de Tulum se ve desacreditada como inauténtica, de modo que muchos habitantes consideran que el dinero y el desarrollo de la vida urbana han acabado con *la cultura maya* de Tulum. Este extracto de la entrevista que me dio Clara —con aproximadamente treinta años, originaria de Estados Unidos y dueña de hotel— en febrero

<sup>8</sup> Ver la definición de patrimonialización que doy en la Introducción.

<sup>9</sup> A modo de ejemplo, en su obra *Forjando patria. Pro-nacionalismo* (1916), Manuel Gamio consideraba “la tradición indígena” como una ventana hacia las organizaciones complejas y los saberes sofisticados de los pueblos nativos, pero estimaba que la personalidad tímida y miedosa de *los indígenas* de su tiempo —resultante de siglos de dominación y de violencia— constituía un obstáculo a su instrucción y desarrollo. Por su parte, José Vasconcelos escribía en *La Raza cósmica* (1925): “Los mismos indios puros están españolizados, están latinizados, como está latinizado el ambiente. Dígame lo que se quiera, los rojos, los ilustres atlantes de quienes viene el indio, se durmieron hace millares de años para no despertar” (1925: 12).



2016, es revelador de la creencia común de que la *identidad maya* es incompatible con un modo de vida *moderno*:

... los mayas, en los pueblos y en los campos, llevan todavía una vida mucho más campesina, que es maya tradicional, porque los mayas tradicionales eran todos campesinos. La cultura maya de Tulum es una cultura más globalizada, moderna, de gente que usan iPhones, trabajan con gente internacional, que salen a lo mejor con extranjeros y viven una vida más urbana, mientras que la cultura maya es rural.

Cabe destacar que la idea de inautenticidad de *los mayas* de Tulum también es invocada por habitantes *mayas* originarios de otras comunidades para lucirse en su rivalidad con ellos. Por ejemplo, Osvaldo —guardia de un cenote originario de un pueblo yucateco— tachaba a los “mayas de Tulum” de ser “vendidos al turismo”, mientras se enorgullecía de que “la cultura maya” se conserve más en su pueblo por el hecho de no estar “tan mezclada”.

En varios años de vida en Tulum, pude observar que la performatividad normativa del imaginario patrimonial y la alta valoración de *lo tradicional* como punto de referencia para apreciar el grado de *autenticidad maya*, ha permeado las conversaciones ordinarias de los tulumenses, al punto que la palabra *maya* reviste un valor sistemáticamente positivo cuando está asociado a productos, prácticas y saberes percibidos como ancestrales o ecológicos: productos de herbolaría, apicultura y miel, cremas, artesanía, milpa, hacer limpias y adivinación, usar el temazcal, etc. En cambio, fuera de la referencia a la tradición y a la vida rural, *ser maya* es frecuentemente despreciado en Tulum, al punto que el mismo término puede servir de insulto: “¡Qué mayas!”. Por ejemplo, es común escuchar a unos tulumenses referirse a “los mayas” con un tono despectivo, tachándolos de ignorantes (en numerosas bocas: “es que ellos no saben” o “es ignorancia”), de ser feos (una tlaxqueña sobre un hombre dice: “es tan feo como un maya”), de ser malos trabajadores y mentirosos (en una broma contada por un músico que compara a un argentino, un mexicano y un *maya*, para explicar humorísticamente porqué los ge-

rentes prefieren emplear argentinos), de ser torpes (mi jefe poblano al enseñarme a dar probadas de helado, frente a mi colega *maya* me dijo: “¡No les avientes la cuchara a la boca como una maya!”), de ser homosexuales (otro jefe, poblano también dijo: “Los mayas son gays”), de ser violentos (un comerciante defeño sobre la violencia doméstica expresa: “son todavía más machos que los mexicanos”), pretenciosos (un pescador originario de un pueblo cerca de Guadalajara sobre los “mayas” de la cooperativa: “son unos mamones que se creen más que los demás”), de ser cerrados (numerosos interlocutores, entre los cuales una vendedora de *tours* veracruzana señala: “no te hablan, no saludan. A veces te hablan y tú no les quieres hablar...”), etc. La sociabilidad nocturna es reveladora del desprecio que existe hacia *los mayas* en Tulum ya que muchos habitantes afirman explícitamente evitar los bares frecuentados por “mayas”: “No voy allí; allí va puro mayita” (un recepcionista sonoroense frente a un karaoke), “No entro en este bar maya” (un desempleado de Guadalajara), “¿El baile? No voy. ¡Qué asco, está lleno de mayas!” (una camarista chiapaneca).

Estas observaciones contradicen el argumento de los promotores públicos y privados del turismo cultural y étnico, según el cual la puesta en escena para el turismo de *una cultura* se acompaña supuestamente de la revalorización social de los actores del mismo nombre. El caso de Tulum sugiere al contrario que, al propiciar la comparación entre *los mayas* contemporáneos y las representaciones estereotípicas e inalcanzables de una alteridad *maya* ideal, la comercialización turística de *lo maya* fomenta la desacreditación y el desprecio de las formas variadas y complejas de *ser maya* en la actualidad. Al expandir este comentario fuera del ámbito turístico, uno puede considerar que la desvalorización de *los indígenas* en la historia mexicana se debe tanto a la persistencia de prejuicios heredados de la Colonia, como a un reproche nacionalista que se les ha hecho y que se les sigue haciendo por no desempeñar el papel de escaparate nacional que se espera de ellos, en su cualidad de sujetos reificados por el proceso de patrimonialización (ver introducción). En breve,





la patrimonialización de *lo maya* fomentaría la depreciación de *los mayas*.

## II. Ser o no ser *mayas*: agencia, pluralidad e innovaciones identitarias

A través de la noción de situación, el filósofo Jean-Paul Sartre (1943) invitaba a leer la relación entre los individuos y los marcos socio-históricos en los cuales se desarrollan como una relación de reciprocidad dialéctica. En esta perspectiva, a pesar de que algunos elementos contextuales se presenten a los sujetos en forma de limitaciones, no existen independientemente de ellos: son los actores sociales que los hacen existir al darles sentido y, por consiguiente, los hacen capaces de tener un impacto —aunque sea mínimo— sobre ellos. En la misma época, Max Gluckman (1940) —el fundador de la Escuela de Manchester en Antropología social— y su seguidor francés Georges Balandier (1951), señalaban el interés de la noción de situación para las ciencias sociales. Inspirándome en estos autores, en lo que sigue invito a los lectores a concebir la mercantilización turística de *lo maya* como una situación que se presenta a los habitantes de Tulum en forma de limitaciones, pero a la cual pueden contribuir y sobre la cual pueden influir a su vez.

### 1. La situación turística: agencias mayas ante sus reflejos patrimoniales

Los habitantes de Tulum que son percibidos como *mayas* por la población nacional, adoptan diversas posturas ante las representaciones patrimoniales que impregnan su cotidiano. Como lo hemos visto con el caso de Tomás (un mayahablante nativo de Tulum que ofrecía llevarme a un pueblo vecino para que viera a “verdaderos mayas”), la comparación con las figuras patrimoniales del *maya* conduce a algunos *mayas*<sup>10</sup> a revisar, con un valor a la baja, su grado de *mayanidad*.

<sup>10</sup> Ver definición en la Introducción.

Al contrario, otros aprovechan el desfase entre estas representaciones y su modo de vida para negociar su *identidad* de forma activa, al dotar al término *maya* de un significado propio o al oponerle modos alternativos de auto-identificación. Esta última tendencia es tan común y remota que llevó Matthew Restall (2004) a considerar que *los mayas* han luchado en contra de su propia etnogénesis. Como lo ha mostrado Maya Lorena Pérez Ruiz (2015) en el caso de Yáxcaba, los recursos de identificación antiguos y recientes de los cuales disponen los habitantes heteroadscritos como *mayas* son múltiples (profesión, edad, vestimenta, linaje, adscripción a un partido político, a tal comunidad imaginaria, etc.) Además, su aptitud para articularse de forma original en el marco de bricolajes<sup>11</sup> identitarios originales abre una gama de posibilidades infinita y sujeta a variaciones individuales. Por tanto, desarrollaré unas pistas de interpretación a partir de tres modalidades de posicionamiento identitario que he identificado, sin pretensiones de exhaustividad.

Como lo hemos visto, la fijación patrimonial de lo *maya* limita el campo de posibilidades asociadas a esta categoría. Además, como consecuencia de siglos de discriminación, *ser maya* ha llegado a representar un obstáculo simbólico al ascenso social, que ha lleva-

11 El concepto de “bricolage” vio la luz en 1962 en la pluma de Claude Levi-Strauss, quien oponía la figura del ingeniero a la del “bricolero”, cuya: “regla de su juego siempre es arreglarse con los medios que tiene a su alcance, es decir un conjunto en cada instante limitado de herramientas y materiales, heteróclitos encima de todo, porque la composición del conjunto no tiene que ver con el proyecto del momento, ni tampoco con ningún proyecto específico, sino es el resultado contingente de todas las ocasiones que se han presentado para renovar o enriquecer el *stock*, o para mantenerlo con residuos de construcciones y de des-construcciones anteriores.” (1962: 31). En este artículo, retomar el concepto de “bricolaje” tiene el interés de dar cuenta de la dimensión heteróclita, impredecible, no intencional y creativa de las elaboraciones y posturas identitarias que expongo. Sin embargo, la lógica del bricolaje en su versión levi-straussiana no deja mucho espacio para la innovación cultural, la imaginación creativa ni a la agencia del bricolero, cuyas “creaciones siempre obedecen a un arreglo nuevo de elementos cuya naturaleza no se encuentra modificada, que aparezcan en el conjunto instrumental o en el arreglo final” (1962:35). Así, cabe destacar que mi acepción de esta noción ha sido influenciada por la idea de “creación por bricolaje” de Roger Bastide —teórico del sincretismo y precursor de la antropología dinámica— así como por el trabajo de deconstrucción de la idea de “origen puro” efectuado por Jacques Derrida, y de su continuación en la crítica que Jean-Loup Amselle hizo a la noción de mestizaje, que proponía reemplazarla por la de conexiones, dado que la compenetración en sí es original. En mi opinión, estas fuentes no invitan a abandonar la noción de bricolaje, sino a verlo como un proceso a la vez interminable y fundamental, como lo notaba Anne Mélice en su apasionante artículo del 2009 (ver bibliografía).



do muchas personas a hispanizar sus apellidos (Amstrong-Fumero, 2009). Por lo tanto, algunos habitantes de Tulum sacan provecho de la invisibilización de su *mayanidad* provocada por el discurso turístico para emanciparse de las connotaciones negativas y de las limitaciones simbólicas asociadas a esta categoría. Es el caso de Felipe, un habitante de treinta años originario de un pueblo yucateco. Siendo casi monolingüe maya cuando llegó a Tulum hace diez años, ahora habla español, un poco de inglés y aun de italiano. Le gusta conocer a personas del mundo entero y, después de haber huido de un matrimonio arreglado en su pueblo de origen, aprecia la posibilidad de relacionarse con mujeres sin sentir el peso de ningún control social. Mientras que al llegar, no sabía nadar y le tenía miedo al mar, hoy da *tours* de *paddle board* y se volvió profesor de *kitesurf*. Incluso tuvo la oportunidad de ir a dar clases en Perú. Esta trayectoria lo ha llevado a considerarse como un “hombre del mar” mientras que siempre se había visto como un “hombre de la tierra”. Satisfecho de haber superado la asociación limitante entre *identidad indígena*, arraigo y trabajo de la tierra, exclamaba: “¡El indio se superó!”

Felipe se siente orgulloso de ser el depositario de los conocimientos en herbolaria y en masajes terapéuticos que le transmitió su padre. Reconoce estos saberes como “mayas” y encuentra en ellos una fuente de valorización ante sus conocidos procedentes del extranjero o de otras regiones del país con quienes trabaja. Sin embargo, se ha convertido al culto de los testigos de Jehová y considera que el catolicismo sincrético practicado por su familia es idolatría. Así que su actitud ante la *identidad maya* oscila entre orgullo y rechazo. Esta ambivalencia puede interpretarse como un efecto de sus ambiciones individuales, ya que sólo rechaza los elementos asociados a la *identidad maya* que le parecen representar obstáculos a su elevación socioeconómica y a su integración en la masa cosmopolita de la sociedad caribeña.

Por otra parte, algunos habitantes se dicen *mayas* sin reserva alguna, pero según una acepción del término que va en contra de su versión patrimonial. Es el caso de Aron, un nativo de Tulum aproximadamente de cuarenta años, fiel de la Iglesia maya, que se

dedica a vender artesanías y a rentar cuartos amueblados. Poniendo la autenticidad del lado de las prácticas *mayas* contemporáneas, Aron llama “apaches” a los danzantes prehispánicos cuyas vestimentas y pinturas corporales pretenden aludir a los antiguos *mayas*, y considera que el uso comercial de la referencia a lo *maya* impide que los extranjeros perciban “la verdadera cultura maya”. En vez de dudar de su *mayanidad*, Aron pone de relieve lo absurdo de los anacronismos patrimoniales. Así, se indignaba de la ignorancia de un turista quien, al visitar la iglesia maya, le preguntó dónde estaban los ídolos y a quien debió explicar que “desde la Conquista, hemos conservado rasgos de la evangelización”. En cuanto a la figura del *maya ecológico* —muy presente en el imaginario turístico de Tulum—, Aron considera que se debe al hecho de que *los mayas* no son bastante ricos para contaminar, pero que si tuvieran el dinero contaminarían tanto como los demás.

Comerciante, Aron se alegra de poder financiar las carreras universitarias de sus hijos, incluso en Inglaterra para una de ellos, lo que no percibe como contradictorio con una *identidad maya* arraigada. En efecto, el comercio y el contacto con pueblos ajenos —ingleses en particular— son algunos rasgos característicos de la historia de los nativos de la costa oriental de la península. Tulum, por ejemplo, ha sido un cruce de intercambio económico y cultural entre sociedades de toda la península, del actual centro del país y de Centroamérica durante el Postclásico Tardío y se convirtió, a partir del siglo XVII y hasta el fin de la Guerra de Castas, en un puerto de contrabando donde nativos comerciaban y negociaban concesiones de bosque con ingleses del Honduras británico (Lapointe, 2006). Así, unos tulumenses son portadores de memorias históricas que el Estado no tiene ningún interés en difundir y mucho menos en patrimonializar, lo que los lleva a reaccionar frente a las concepciones patrimoniales de *la mayanidad*. De hecho, como fiel de la Iglesia maya,<sup>12</sup> Aron se ubica en la ascendencia de los rebeldes de la Guerra de Castas, los cuales, hace menos de un siglo, seguían sin reconocer la soberanía

12 Institución heredera de la Guerra de castas en la cual el culto rebelde de la Cruz parlante sigue practicado.



mexicana y esgrimían la *identidad macehual* contra la de *indígena* (Sullivan, 1989).

De hecho, como lo hemos visto en la introducción, el sentimiento de pertenencia a un *pueblo maya* no es en absoluto históricamente obvio. Así, en Tulum como en toda la península, muchos prefieren presentarse como “mayeros”, es decir como hablantes de la lengua maya. Este modo de auto-identificación por la lengua tiene varias ventajas. En primer lugar, la lengua es el criterio más usado en los censos oficiales y las políticas multiculturalistas enfatizan la revaloración de las lenguas indígenas. Por tanto, “mayero” tiene el valor de ser una categoría endógena, pero que no obstante es acorde con con las formas de reconocimiento nacional. En segundo lugar, “mayero” es la única categoría de pertenencia en Yucatán que no remite a ningún fenotipo (Amstrong-Fumero, 2009), filiación o clase social en especial (Gabbert, 2001). Así que no conlleva ninguna connotación racial y no es excluyente.

Las observaciones que he realizado en Tulum invitan a ver la auto-identificación de “mayero” como una opción de no-exclusividad identitaria, y no sólo por las razones arriba señaladas. En efecto, en el transcurso de varios años de vida en Tulum, noté que los habitantes que se presentaban ante mí como “mayeros” solían acompañar esta declaración con comentarios enorgullecidos sobre su bilingüismo. Al verme como extranjera, empezaban a preguntarme cuántos idiomas hablaba, pero su pregunta iba acompañada con comentarios sobre su bilingüismo maya-español y, en ocasiones procedían a mencionar el trilingüismo de unos conocidos suyos que también hablaban inglés. Así, me señalaban sistemáticamente que debería aprender la lengua maya, enfatizando su posesión de un saber que yo no tengo. En paralelo, compartían una teoría según la cual las lenguas mayas e inglesas son muy similares, instaurando un clima de mayor proximidad con mi condición de extranjera. En efecto, subrayaban que el conocimiento de la lengua maya favorece el aprendizaje del inglés, y eso a pesar de que no hablaban inglés. A manera de ilustración, siempre mencionaban el mismo ejemplo:

“—¿Cómo se dice señorita en inglés? —Miss —¡Pues en maya, también se dice ‘Míis’: ¡significa escoba!”

A pesar de que sea imposible determinar el ámbito de validez geográfico y social de esta observación etnográfica (dado que hasta la fecha no existen comentarios académicos sobre el tema), me interrogué sobre las razones de la adhesión en apariencia ampliamente compartida entre los “mayeros” de Tulum a la idea de la semejanza entre el maya y el inglés, y sobre el interés que encuentran en creela. Formulé dos hipótesis al respecto. Por un lado, en una perspectiva interaccionista, deduje de las observaciones expuestas arriba que decirse “mayero” les permitía a ciertos mayahablantes de Tulum resaltar el capital sociocultural del cual les dota su bilingüismo en el contexto turístico local, y reivindicar *una identidad* no-exclusiva, a la vez local, nacional<sup>13</sup> y abierta al mundo, gracias a la cual se ubicaban cómodamente en el espacio cosmopolita de la ciudad. Por otro lado, en una perspectiva histórica, es posible ver en esa tendencia a relacionar las lenguas mayas e inglesas, una herencia de la época reciente en que los rebeldes *macehualo’ob* querían ser ingleses<sup>14</sup> y una reafirmación del lazo que los une a sus compatriotas que se mudaron a Belice.<sup>15</sup>

Los casos presentados en esta parte dan una idea de la gran capacidad de agencia y de independencia que demuestran los habitantes de Tulum percibidos como *mayas* por la población nacional, ante la presión normativa que el imaginario patrimonial ejerce sobre ellos. En efecto, sus modalidades de auto-identificación reflejan aspiraciones identitarias y memorias históricas que contrastan con el imaginario patrimonial homogeneizador que ha sido importado en la zona como parte de un proceso de nacionalización. Sin embargo, hacer

13 Como lo vimos, el uso de una lengua indígena es un criterio reconocido y valorizado por el Estado.

14 Durante la Guerra de castas, el comandante Dzul escribió una carta a la Reina Victoria para pedirle que anexara la zona (Goni, 1999: 62). En 1936, unos oficiales *macehualo’ob* transmitieron una carta al arqueólogo Morley en la cual pedían a Inglaterra y Estados Unidos que les concediera sus banderas y los aceptara como una nación entre ellos (Sullivan 1989:53). En 1957, unos *macehualo’ob* viajaron hasta Belice para reiterar a la Princesa Margaret su lealtad irrompible (Villa, 1962:227).

15 Cuando el Ejército mexicano derrotó la rebelión, muchos *macehualo’ob* se mudaron hacia el Honduras británico.



uso de su agencia no significa forzosamente oponerse a los discursos dominantes. Las estrategias implementadas para sacar provecho de aquellos —por ejemplo para beneficiarse de la mercantilización turística de *lo maya*— también reflejan capacidades de agencia.

## 2. Volverse *maya*: apropiación y cosmopolitización de una *identidad* patrimonial

Con el fin de encarnar las figuras patrimoniales del *maya*, algunos habitantes *mayas*<sup>16</sup> de Tulum se involucran en procesos de aprendizaje: toman clases de danza prehispánica, asisten a talleres de fabricación de “artesanías mayas”, se vuelven discípulos de algún guía de temazcal, colectan sugerencias para armar altares al “estilo prehispánico”, etc. La intención original es generalmente económica, lo que no impide que vayan desarrollando gustos e intereses personales por aquellas actividades. Cuando son solicitados para realizar ceremonias en el marco de “*chaman tours*”, “bodas mayas”, temazcales, eventos municipales o estatales, festivales ecológicos o electrónicos, usan accesorios asociados a la representación patrimonial del *maya*, como ropa de manta blanca, conchas, copal y plantas, entre otros, pero nunca usan pollos, como sucede en las prácticas terapéuticas que se desarrollan en el ámbito privado. Además, responden a la demanda turística de exotismo con ritos exentos de todo simbolismo cristiano, en los cuales se refieren únicamente a divinidades prehispánicas —aztecas incluso— que tienden a amalgamar elementos naturales y cósmicos, dando un toque animista y ecológico al politeísmo prehispánico. En fin, cabe destacar que para ponerse en escena, es común que se inspiren de los *performance* prehispánicos que obtienen sus modalidades rituales del repertorio del movimiento patriótico de la mexicanidad.<sup>17</sup>

En efecto, cabe destacar que para volverse *mayas patrimoniales* dignos de interés, suelen recurrir a los consejos de actores

16 Ver definición en la Introducción.

17 Ver nota 1.

institucionales, asociativos, turísticos, así como a los de danzantes capacitados en Xcaret simpatizantes del movimiento de la mexicanidad y a habitantes aficionados a la espiritualidad *New Age*<sup>18</sup> originarios del centro del país o del extranjero. En efecto, por no tener experiencia de vida como *mayas*,<sup>19</sup> estos últimos no se debaten entre diferentes maneras de sentirse o no *mayas*: su concepción de la *mayanidad* corresponde simplemente al imaginario patrimonial, lo que les dota paradójicamente de credibilidad como enseñantes de *la cultura maya* auténtica en el contexto turístico de Tulum.

Esta configuración socio-identitaria en la cual los empleados del turismo y los aficionados al *New Age* de procedencias variadas se encuentran enseñando a unos *mayas* de la Península cómo ser *verdaderos mayas*, es reveladora del mecanismo de apropiación identitaria en que consiste la patrimonialización. En efecto, deja claro que, como lo vimos anteriormente, es la versión patrimonial de *lo indígena* —es decir la que ha sido producida con vistas a su apropiación nacional— la que se visibiliza y se valora, y no a *los indígenas* en su calidad de personas. En efecto, valorarlos como productores de *cultura* con sus modos variados, complejos y cambiantes de auto-identificación, implicaría aceptar la idea de una *cultura indígena* en transformación permanente cuyos contornos no pueden ser claramente definidos, lo que imposibilitaría su empleo como patrimonio nacional, es decir como punto de referencia intocado (y tácitamente intocable) al servicio de *la identidad nacional*. Así, a contracorriente de lo que sugieren las promesas de visibilización y de revaloración de *las culturas indígenas* que acompañan el desarrollo del turismo cultural —en su calidad de vertiente económica de las políticas multiculturalistas—, sus modalidades de implementación no permiten que los ciudadanos *indígenas* eleven sus variados modos de auto-identificación al nivel de las normas de la *indigeneidad*. Por consiguiente, *los mayas* contemporáneos deseados de beneficiarse de la puesta en escena para el turismo

18 A pesar de la pluralidad de sus orígenes geográficos y de sus bricolajes espirituales individuales, designaré como «*New Ager*» a los habitantes cuyas creencias coinciden con los cinco puntos resaltados por Hanegraaf (1998) para definir el *New Age*: intramundanalidad, holismo, evolucionismo, psicologización de lo sagrado/sacralización de la psicología, espera de una nueva era.

19 Ver definición en la Introducción.





de *lo maya* tienen interés en buscar formas de coincidir con el imaginario patrimonial, dado que los que están en desfase con aquello se encuentran excluidos de esta categoría identitaria.<sup>20</sup>

En paralelo, al cristalizar *la mayanidad* en una categoría condicionada por unas prácticas y una estética específicas con el fin de hacer de aquella un indicio de *indogeneidad* apropiable “por y para” la nación mexicana en su conjunto, su conceptualización patrimonial ha allanado el camino para su cosmopolitización, concepto por el cual me refiero —inspirándome de la noción de cosmopolitismo banal de Beck (2004)—<sup>21</sup> a su ingreso en el registro de las alteridades susceptibles de ser movilizadas y reivindicadas por personas de todo el mundo, en el marco de bricolajes identitarios singulares. Así en Tulum, al lado de los danzantes prehispánicos que representan *la cultura maya* ante el público turístico, unos *New Agers* originarios del centro del país, de Europa y de América del sur gozan de reconocimiento, por parte de turistas pero también de habitantes locales, al considerarse como poseedores de un *saber maya* auténtico, ancestral, precolonial, desprovisto de huellas del cristianismo. Sus prácticas indumentarias y rituales corresponden al imaginario patrimonial de *lo maya*, de modo que responden a las expectativas de exotismo de los turistas, a los cuales son capaces de transmitir un *saber maya* traducido a un lenguaje accesible al desarrollo personal. Su éxito turístico se acompaña de ingresos económicos y de reconocimiento social entre numerosos habitantes, los cuales —a pesar de no percibirlos como *mayas* en la vida ordinaria—<sup>22</sup> recurren a ellos para recibir limpias y terapias, participar en ceremonias, bautizar a sus hijos, marcar ritualmente espacios (al “pedir permiso” para construir una casa por ejemplo) o para iniciarse en la *mayanidad auténtica*, como es el caso de los habitantes *mayas*<sup>23</sup> deseosos de encarnar las figuras patrimoniales de la *mayanidad*.

Los miembros de la comunidad *New Age* de Tulum van todavía más lejos en la apropiación de *la identidad maya* ya que, a pesar de ser

20 Aunque sea parcialmente, al considerarlos como inauténticos.

21 Ver nota de pie 4.

22 En el sentido de la definición dada en la Introducción.

23 Ver definición en la Introducción.

originarios de varias partes del mundo, se auto-denominan “mayas”. En efecto, conforme a una teoría según la cual los *mayas* prehispánicos eran de origen galáctico (Arguelles, 1987), excluyen a los *mayas* contemporáneos de su ascendencia al considerar que sus herederos legítimos son los depositarios (de todas las procedencias) del saber cósmico que legaron aquellos a la humanidad y que el líder *New Age*, José Arguelles,<sup>24</sup> ha sido capaz de descifrar y de traducir para sus seguidores. Es interesante notar que la teoría de los *mayas* galácticos —que recuerda la teoría de José Vasconcelos (1925) según la cual los antiguos *mayas* provenían de la Atlántida— extiende a escala global el mecanismo simbólico de despojo-apropiación de la *identidad maya* que caracteriza su patrimonialización nacional. De hecho, al igual que las teorías de Vasconcelos (1925) y de Gamio (1916),<sup>25</sup> enfatiza el abismo que separa los *mayas* contemporáneos de sus ancestros lejanos, lo que propicia su segregación. Por ejemplo, algunos miembros de la comunidad antes mencionada bromeaban sobre la inferioridad de los *mayas* actuales con la idea que son los que los *mayas* galácticos no quisieron llevarse de regreso a su planeta. Además, la teoría de los *mayas* galácticos reproduce las relaciones de poder disfrazadas de relaciones de saber que están vigentes a escala nacional entre, por un lado, unos *indígenas* prejuizados como ignorantes y deculturados y por el otro, sus reeducadores *no-mayas*<sup>26</sup> que intentan regresarles a un supuesto estado precolonial. En efecto, Arguelles (1987) consideraba que el “calendario trece lunas” es la única versión del calendario maya cuyo sentido no ha sido deformado por los misioneros católicos que lo tradujeron y que se debía difundir para

24 Fundador del Movimiento de la Convergencia Armónica y de la Fundación para la Ley del Tiempo. Creía ser la reencarnación de Pakal y elaboró una versión sumamente sincrética del *calendario maya*, también llamada “calendario trece lunas”. Sus teorías fueron el origen del rumor transnacional del 21 de diciembre de 2012.

25 Ver nota de pie 10. No hay espacio en este artículo —más enfocado en los datos etnográficos— para exponer una retrospectiva completa sobre la evolución de la concepción del *indígena* en el transcurso de la historia mexicana. Al mencionar puntualmente ciertas teorías nacionalistas de épocas distintas, intento mostrar que, a pesar de sus diferencias, los regímenes de alteridad que se han sucedido convergen en la tendencia recurrente y permanente del nacionalismo mexicano para definir y apreciar a los *indígenas* con respecto a su grado de concordancia con las figuras del mito de origen nacional y su habilidad, o no, para servirlo.

26 Ver definición en la introducción.



rearmonizar las relaciones entre los humanos y la naturaleza (Elbez, 2015). Por tanto, sus seguidores en Tulum consideran que tienen la misión de transmitir *el saber maya*, lo que intentan hacer en el marco de actividades y talleres impartidos en Tulum y en pueblos vecinos.

Así, la investigación etnográfica que he llevado a cabo en Tulum revela que sorprendentemente, los seguidores mexicanos y extranjeros de las teorías *New Age* que se propagan a escala transnacional, participan —de forma paralela y complementaria con la actividad turística— en mantener vivo el imaginario nacionalista y las configuraciones sociales que traen consigo, sobre territorios cuyas poblaciones nativas han sido históricamente renuentes a adoptar *la identidad mexicana*. Esta contribución de agentes exteriores y de escala global al fomento de la *identidad nacional* no es cosa nueva. Como lo señalaba Lomnitz (2016: 114):

Si bien a los nacionalistas les obsesionan las “raíces” —y por ende lo que es autóctono, lo que es indígena, y la tradición local—, la obsesión con lo nacional siempre se construye en contraste con lo extranjero. El nacionalismo se alimenta de ejemplos de otros países, tanto como de los contrastes entre ellos [...] Así, la idea de que el nacionalismo está peleado con el universalismo o con el cosmopolitismo es espinosa. En general, los nacionalistas intentan presentar sus ideas como producto de costumbres y raíces locales, cuando en realidad siempre tienen una deuda intelectual con extranjeros que van dando pasos análogos.

El argumento de que “el nacionalismo es un producto internacional” (Lomnitz, 2016: 113) encuentra una metáfora perfecta en la teoría de *la Raza Cósmica* de Vasconcelos (1925) según la cual el pueblo mexicano debe su superioridad al hecho de que condensa todas las razas del mundo. Por otra parte, la evolución histórica del movimiento de la mexicanidad también demuestra la necesidad para el nacionalismo de abrirse al exterior para alimentarse, mantener su dinamismo y seguir vivo. En efecto, como lo planteaba el antropólogo Jacques Galinier (2006), mientras que la vertiente racista y sectaria del movimiento de la mexicanidad lo llevó a un “anahuacentrismo”

dogmático que le negaba cualquier posibilidad de atraer hacia él las ‘minorías indias’” (98) de un territorio más amplio, su vertiente panamericana, ecuménica y prosélita aseguró su posteridad, al extenderlo más allá de las fronteras nacionales: primero en las comunidades chicanas de los EUA (De La Torre, 2008) y luego en diferentes países de América del sur y de Europa con sus corrientes *New Age*. Así que hoy, el futuro de este movimiento nacionalista se encuentra “del lado de una internacional cosmopolita” (Galinier, 2006: 100). En esta perspectiva, las ciudades turísticas pobladas por migrantes nacionales e internacionales constituyen espacios privilegiados para que se realice el proceso dialéctico de exhibición-reactualización del patrimonio nacional ante el extranjero y en diálogo con él, como ha sido el caso de las Exposiciones Universales en el pasado (Tenorio, 1998).

## A manera de conclusión

Reflexionar sobre la *identidad maya* en la Península de Yucatán invita inevitablemente a recurrir a diferentes escalas de análisis: fenómenos como la colonización o el turismo incitan a tomar en cuenta la escala global, mientras que las repercusiones sociales de la patrimonialización de *lo indígena* muestran la relevancia de la escala nacional, en tanto que las variaciones en los modos de auto-adscripción resaltan la importancia de la escala local. Además que estas escalas están entrelazadas entre sí. Por ejemplo, el turismo cultural de *lo maya* se apoya en el imaginario nacionalista, el cual se alimenta a su vez del turismo. Por su parte, los modos de identificación contemporáneos observados en Tulum no sólo llevan huellas de los usos del término por colonos españoles y por teóricos nacionalistas: también portan la memoria de posturas localistas e internacionales de los rebeldes *macehualo'ob*, y eso mientras se desarrollan en el contexto pluricultural y turístico del México actual. Si bien la imbricación de diferentes escalas y épocas vuelve difícil la elaboración de un balance claro de *la cuestión maya*, permite un mejor entendimiento de la polisemia contemporánea del término y los equívocos de su uso, lo que constituye



probablemente un aporte más valioso para la comprensión de las situaciones experimentadas por los habitantes de la Península que cualquier modelo teórico.

## Bibliografía

- Amstrong-Fumero, F., 2009, "A heritage of ambiguity: the historical substrate of vernacular multiculturalism in Yucatan, Mexico". *American ethnologist*, 36 (2), 300-316.
- Arguelles, J., 1987, *El Factor maya. Un camino más allá de la tecnología*. México. Ediluz.
- Balam, Y., 2010, *Tulum: mayas y turismo*. México, Universidad de Quintana Roo.
- Balandier, G., 1951, "La situation coloniale: approche théorique". *Cahiers internationaux de sociologie*, 11, 44-79.
- Beck, U., 2004, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?* Edición 2006, Paris, Alto Aubier.
- Castañeda, Q., 2004, "We Are Not Indigenous! An Introduction to the Maya Identity of Yucatan". *The Journal of Latin American Anthropology*, 9 (1), 36-63.
- Clancy, M., 2001, "Mexican tourism: Export growth and structural change since 1970". *Latin American Research Review*, 36 (1), 128-150.
- Cooper, F. & Brubaker, R., 2000, "Beyond 'Identity' ". *Theory and Society*, 27, 1-47.
- Davallon, J., 2014, "A propos des régimes de patrimonialisation: enjeux et questions" [PDF]. Archives ouvertes. Disponible en: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01123906/document>
- Argyriadis, K., De la Torre, R., Gutiérrez Zuniga, C. & Aguilar Ros, A., 2008, *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. México, IRD.
- Elbez, M., 2015. «Reescribir la historia del mundo global : el rumor de fin del calendario maya en 2012 como instrumento de expresión sociopolítica». *Graphen Revista de historiografía*,

- 7, 5-33. Disponible en: [https://issuu.com/guyrozat/docs/graphen\\_revista\\_de\\_historiograf\\_\\_a?e=9184915/35961673](https://issuu.com/guyrozat/docs/graphen_revista_de_historiograf__a?e=9184915/35961673)
- Elbez, M., 2016, «Qui sont les *mayas* de Tulum ? Identité locale plurielle et jeux de rôles identitaires en situation touristique (Quintana Roo, Mexique)». *L'Espace Politique*, 28 (1). doi: 10.4000/espacepolitique.3731
- Gabbert, W., 2001, "Social categories, Ethnicity and the State in Yucatan, Mexico". *Journal of latin American studies*, 33 (3), 459-484.
- Galinier, J. & Molinié, A., 2006, *Les Néo-indiens. Une religion du IIIe millénaire*, Paris, Odile Jacob.
- Gamio, M., 1916, *Forjando patria. Pro-nacionalismo*. México, Porrúa.
- Gluckman, M., 1940, «Analysis of a Social Situation in Modern Zululand». *Bantu Studies*, 14, 1-30.
- Goñi Mortilla, G., 1999, *De cómo los mayas perdieron Tulum*, México, INAH.
- Hanegraaf, W., 1998, *New Age religion and Western culture. Esotericism in the mirror of secular thought*. New York, State University of New York Press.
- Lapointe, M., 2006, *Histoire du Yucatan XIXè-XXIè siècles*, Paris, L'Harmattan.
- Le Ménestrel, S., 2002/3, «L'expérience louisianaise. Figure touristique et fauxsemblants». *Ethnologie française*, 32, 461-473.
- Levi-Strauss, C., 1962, *La Pensée sauvage*. Paris, Plon, 1990, Paris, Pocket.
- Lomnitz, C., 2001, *Deep Mexico, Silent Mexico: an anthropology of nationalism*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Lomnitz, C., 2016, *La nación desdibujada. México en trece ensayos*. Barcelona, Malpaso.
- López-Caballero, P., 2012, *Les Indiens et la nation au Mexique. Une dimension historique de l'altérité*. Paris, Karthala.
- Mélice, A., 2009, Un concept lévi-straussien déconstruit : le « bricolage ». *Les Temps modernes*, 5 (656), 83-98.
- Pérez Ruiz, M.L., 2015, *Ser Jóven y ser maya en un mundo globalizado*. México, INAH.



- Restall, M., 2004, Maya Ethnogenesis. *Journal of Latin American Anthropology*, 9 (1), 64-89.
- Rimbaud, Arthur « Je est un autre », carta a Georges Izambard, mayo 1871.
- Sartre, J-P., 1943, *L'être et le néant*. Paris, Gallimard.
- Sullivan, P., 1989, *Unfinished Conversations: Mayas and Foreigners between two wars*. New York, Knopf.
- Tenorio Trillo, M. ,1998, *Artifugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*. México, Fondo de cultura económica.
- Vasconcelos, J., 1925, *La Raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Edición 1948, Buenos Aires, Espasa-Calpe.