



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**DIOGO DE LIMA SARAIVA**

**Cientificismo, religiosidade e racismo nas representações dos mayas  
na *Historia Antigua de Yucatán* (1883)**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**Brasília  
27 de Fevereiro de 2018**

**DIOGO DE LIMA SARAIVA**

**Cientificismo, religiosidade e racismo nas representações dos mayas  
na *Historia Antigua de Yucatán* (1883)**

Dissertação de mestrado apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em História,  
como parte dos requisitos necessários à  
obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Susane Rodrigues de  
Oliveira

Brasília  
27 de Fevereiro de 2018

## RESUMO

Trata-se de um estudo das representações dos mayas yucatecos veiculadas na obra *Historia Antigua de Yucatán* (1883) de autoria de Crescencio Carrillo y Ancona, um importante historiador e membro do clero da Igreja Católica que se tornou Bispo de Yucatán em 1887. A partir de uma abordagem discursiva das representações, baseada em Foucault e Stuart Hall, procuramos entender a “política” de tais representações, atentando para o modo como elas se constituíram em matrizes e efeitos de imaginários, crenças religiosas, discursos científicos, comportamentos, práticas, relações étnico-raciais e projetos políticos da elite yucateca em relação aos indígenas da península na segunda metade do século XIX. Com o aporte teórico de uma série de textos ligados ao giro decolonial buscamos explicitar a importância do eurocentrismo e do racismo epistêmico na produção de um discurso histórico sobre o indígena yucateco nesse momento. Para tanto, investigamos as condições de produção da obra; os modelos, epistemologias e regras que nortearam sua elaboração, bem como os sentidos, significados, discursos, identidades, valores, crenças, conceitos, tendências historiográficas, concepções políticas e raciais que informam as suas representações dos antigos mayas. A percepção da historicidade dessas representações possibilita, no presente, processos de questionamento, transformação e desnaturalização de imagens que endossaram a exclusão, inferiorização e marginalização dos mayas na construção da nação mexicana.

Palavras-chave: representações, mayas, história, Yucatán, racismo epistêmico, religião, século XIX

## ABSTRACT

A study of the representations of Yucatec Mayas in the *Historia Antigua de Yucatán* (1883), an important historian and member of the Catholic Church who became Bishop of Yucatán in 1887. Based on a discursive approach of representations, based on Michel Foucault and Stuart Hall, we have sought to understand the “politics” of these representations, focusing on the ways in which they affected and begot worldviews, religious beliefs, scientific discourse, behaviors, practices, ethno-racial relations and the political projects of the Yucatec elite in relation to the indigenous population of the peninsula in the second half of the 19<sup>th</sup> century. With the theoretical support of

a series of texts connected to the decolonial turn, we have highlighted the role eurocentrism and epistemic racism played in the production of historiographic discourse on indigenous peoples during this time. To do so, we have investigated the work's conditions of production; the models, epistemologies and rules which guided its elaboration, and well as the meanings, discourses, identities, values, beliefs, concepts, trends and political and racial conceptions which informed his representations of the ancient mayas. The perception of the historicity of these representations allows us, in the present, to undertake procedures of questioning, transformation and de-naturalization of the images which endorsed the exclusion, inferiorization and marginalization of the mayas and other indigenous people in the construction of Mexican nationhood.

Palavras-chave: representations, mayas, history, Yucatán, epistemic racism, religion, 19th century

## Agradecimentos

Aos meus pais e minha irmã, companheiros eternos nessa jornada da vida, exemplos a serem seguidos nessa vida de quem eu aprendo constantemente. Muito obrigado por segurarem a minha onda e me incentivarem em todos os passos do caminho!

Aos meus quatro avós, que me encorajaram desde pequeno a seguir minha paixão pela leitura e pesquisa. Fico orgulhoso de completar o mestrado na instituição onde os quatro eram professores.

À minha orientadora Susane pelas ótimas leituras e discussões das suas aulas, pela possibilidade de participar em um projeto de extensão realmente excelente, e pela paciência para ler e revisar todos os textos imensos e cheios de comentários, frases inacabadas e formatações malucas que eu mandava para ela.

Aos professores Melchor Campos Garcia (Universidad Autonoma de Yucatán-Mérida) e Izaskun Álvares Cuartero (Universidad de Salamanca) pela disponibilização de seus artigos e livros, bem como bons conselhos e palavras encorajadoras.

À tod@s @s Lhif@s de Lied, sem as risadas que eu tenho com vocês eu não tinha aguentado.

E, especialmente, à Flora pelo apoio e carinho durante todo esse processo. Além de namorada, foi revisora, debatedora, terapeuta e melhor amiga. Sem a sua ajuda ia ser muito difícil ter conseguido passar por essa fase. Te amo Floritcha!

# Sumário

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	1
<b>Capítulo 1 – Crescencio Carrillo y Ancona: seu lugar de fala e as referências intelectuais e historiográficas de seu tempo</b> .....	33
<b>1.1 Um ensaio biográfico</b> .....	34
<b>1.2 A Fonte: Historia Antigua de Yucatán</b> .....	42
<b>1.3 Historiografia Mexicana: Política e Indigenismo</b> .....	47
<b>1.4 Historiografia Yucateca: Projetos políticos e Indigenismos</b> .....	57
<b>1.5 Discursos raciais no mayismo internacional do século XIX</b> .....	66
<b>1.6 História e pensamento conservador católico no século XIX</b> .....	73
<b>Capítulo 2 – As Origens da Civilização Maya na Historia Antigua de Yucatán: entre a branquitude tolteca e o paganismo degenerado</b> .....	79
<b>2.1 Civilização <i>versus</i> barbárie nas representações dos mayas</b> .....	81
<b>2.2 As narrativas de origem indígena e o eurocentrismo epistêmico no século XIX</b> .....	90
<b>2.3 A origem tolteca dos mayas: o legado civilizado</b> .....	99
<b>2.4 A civilização yucateca entre religião, política e raça</b> .....	106
2.4.1 A Organização social e política dos mayas como prova de civilização.....	107
2.4.2 Determinismo religioso: entre a divina providência e o demônio pagão.....	111
2.4.3 Raça e civilização.....	119
<b>Capítulo 3 – “El triste carácter de esta época, tán distinta de las anteriores...”: Degeneração maya como justificativa da conquista e paralelo ao presente na <i>História Antigua de Yucatán</i></b> .....	126
<b>3.1 Bárbaros e Barbárie</b> .....	127
<b>3.2 Degeneração: significados e história</b> .....	132
<b>3.3 Do império à fragmentação: modos de governo</b> .....	137
<b>3.4 Sacrifícios humanos, sexualidade e religião</b> .....	142

<b>3.5 Degeneração racial e barbárie .....</b>	<b>152</b>
<b>3.6 Conquista, conversão e miscigenação como soluções à barbárie no século XIX.....</b>	<b>159</b>
<b>Considerações finais.....</b>	<b>166</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>175</b>

## INTRODUÇÃO

Essa dissertação tem por objeto de estudo as representações dos antigos mayas veiculadas na obra *Historia Antigua de Yucatán* (1883) de Crescencio Carrillo y Ancona (1837-1897). Trata-se da obra de um padre historiador e intelectual yucateco que se formou no Seminário Conciliar de San Idelfonso, em Mérida (ALOMIA, 1996: p. 232; p. 238), cujas convicções científicas, políticas e religiosas levaram-no ao estudo da história dos antigos habitantes de sua terra natal (Yucatán). Crescencio Carrillo y Ancona dedicou ainda sua vida à Igreja Católica, tornando-se Bispo de Yucatán em 1887. A obra, que aqui analisamos, trata da história desta península nos tempos anteriores à conquista hispânica, período denominado pelo próprio autor de "História Antigua", seguindo a tradição de obras clássicas como a *Historia Antigua de Mexico* do frade franciscano Francisco Javier Clavijero (CLAVIJERO, 1917).

A península de Yucatán é parte da macro-região cultural denominada de Mesoamerica, que se estende desde o atual estado mexicano de Sinaloa até o noroeste Costa-Riquenho, na Costa Pacífica e de Veracruz, até o oeste do Golfo de Honduras na costa leste (Golfo do México/Caribe)<sup>1</sup>. Dentro dessa macro-região, pertence mais especificamente à Região Maya, incluindo toda a Guatemala e o Belize, o oeste de Honduras e os estados mexicanos de Chiapas, Tabasco, Campeche, Quintana Roo e Yucatán, sendo que os últimos três formam a Península de Yucatán, como ela é delimitada hoje. Apesar dos intensos contatos culturais, políticos e comerciais com outras partes da região maya e da mesoamerica, a península é marcada por uma grande homogeneidade linguística, ao contrário do restante da região maya e da mesoamerica (PECKHAM, 2012, p. 73)<sup>2</sup>. Do lago Petén Itzá até a costa norte da península, a língua falada é a Maya, também conhecida como Maya Yucateco<sup>3</sup>, e essa terra era, possivelmente, considerada como Maya, em tempos pré-coloniais (CLENDINNEN, 1987). A língua maya yucateca deu o nome à família linguística e ao complexo cultural que hoje identificamos como Maya, que conta

---

<sup>1</sup> Ver anexo 1 – Mapa da antiga Mesoamérica.

<sup>2</sup> Ambos os autores notam essa homogeneidade linguística, mas dão interpretações diferentes a esse fenômeno – Carrillo y Ancona defende que uma única raça habitaria Yucatán antes da chegada dos espanhóis, enquanto Eligio Ancona argumenta por uma sociedade multi-racial em que todos os grupos acabaram por adotar a língua do grupo predominante.

<sup>3</sup> Há também as línguas Itzá e Lacandon, parentes próximas do maya yucateco, faladas por populações muito menores.

com mais 30 línguas espalhadas por toda a região. A identificação dos outros povos "mayas" com esse nome, por parte de membros dos próprios grupos ou de outros, é relativamente recente, começando a partir de meados do século XIX – até esse momento, o termo maya era usado principalmente para designar a linguagem indígena de Yucatán (PFEILER, 2014; RESTALL e GABBERT, 2017).

A península foi o primeiro ponto de contato dos espanhóis com os povos mesoamericanos. Em 1517 uma expedição exploratória (e escravizadora) sob a liderança de Francisco Hernández de Córdoba avistou uma grande cidade, chamada Ekab, e a apelidaram de "El Gran Cairo" pela quantidade e grandeza das estruturas piramidais ali presentes (CLENDINNEN, 1987, p. 6). A região encontrava-se dividida em pelo menos 17 estados que mantinham complexas relações de comércio, guerra e intercâmbio cultural entre si. Esta era a situação vigente na península desde o desmantelamento, em meados do século XIV, da última grande confederação yucateca, centrada em Mayapan (CLENDINNEN, 1987, p. 149)<sup>4</sup>.

Muitas vezes, essa fragmentação política é tida como sinal de um processo de decadência generalizada que assolaria os mayas após um apogeu cultural longínquo. Concordamos, no entanto, com León Portilla que vê no período imediatamente anterior à invasão espanhola, conhecido como pós-clássico tardio, “outras formas de florescimento e novos processos de expansão cultural” (PORTILLA, 2003, p.155, tradução nossa). Segundo o autor:

Si puede hablarse, en la gran mayoría de los casos, de una situación de decadencia política, ello no implica necesariamente que hubiera procesos de desintegración cultural. Es verdad, por ejemplo, que prevalecía una gran fragmentación política entre los señoríos mayenses de la península yucateca. Mas, no por esto debe pensarse que centros como Chichén-Itzá, Uxmal, Mayapán, Izamal, Tulum y otros muchos hubieran sido abandonados, como había ocurrido al fin del clásico con los de la región central de la misma zona maya. Los habitantes de la península, aunque en decadencia política, preservaban mucho de sus antiguas formas de vida, pensamiento religioso y visión del mundo, cómputos calendáricos según la rueda de los katunes y escritura con múltiples textos en sus códices, de los cuales los tres únicos que se conservan provienen precisamente de es últimos tiempos prehispánicos (LEÓN PORTILLA, 2003, p. 155).

---

<sup>4</sup> Após o fracasso das primeiras incursões espanholas na península, as atenções dos conquistadores se voltaram para o Vale do México e o estado Mexica, conquistado pelas forças de Hernan Cortes e seus aliados indígenas. Durante esse período, uma dura guerra civil entre duas casas nobres rivais – os Cocom e os Xiu – assolou a península, enfraquecendo a resistência dos estados Yucatecos à conquista. Mesmo assim, o processo de conquista, liderado pela família Montejo, foi lento, e entre 1527-1547 os espanhóis enfrentaram imensas dificuldades para se estabelecer na península.

A população indígena continuou sendo majoritária em Yucatán até meados do século XX e o censo de 2010 indica 824 mil falantes de maya yucateco entre os três estados que compõem a península (INEGI, 2010). Em 1895, poucos anos após a escrita das obras historiográficas que pretendemos analisar, o primeiro censo feito pelo INEGI registra uma maioria expressiva de 209 mil falantes de maya, em contraste com 87 mil falantes de espanhol na península (DGE, 1895)<sup>5</sup>.

Crescencio Carrillo y Ancona viveu entre as décadas de 1830 a 1890, em um período de profundas e conturbadas transformações nas sociedades Yucateca e mexicana<sup>6</sup>. A infância desse autor, durante os anos 30 e 40, foi marcada por conflitos violentos entre as elites de Mérida e Campeche e os movimentos que buscavam a separação da Península do recém-independente México, levando até mesmo a confrontos bélicos com forças federais (REED, 2001; RUGELEY, 1996, 2009a). Em 1847 explodiu a Guerra de Castas de Yucatán, um movimento encabeçado por comunidades indígenas do sul e leste do estado contra os *criollos* e seu governo. Após conquistar a maioria da península, nos primeiros momentos da Guerra, os rebeldes começam a perder território em 1849 e se instalaram na porção sudeste do estado, onde se converteram para uma nova religião em torno do culto de cruzeiros falantes<sup>7</sup> e mantiveram estados independentes até o século XX (REED, 2001).

A Guerra de Castas e suas causas foram, talvez, o assunto mais debatido pelos historiadores yucatecos do século XIX (GARCIA, 1990, 1999, 2011; LUDY, 1992; WELLS, 1996). De fato, até os dias de hoje, as razões da Guerra de Castas causam controvérsias entre autores com diferentes interpretações, focando, por exemplo, em alienação fundiária, abusos clericais e a insatisfação com os pesados impostos cobrados da população camponesa (REED, 2001; RUGELEY, 1996; WELLS, 1996). Porções da população maya se encontravam em situações análogas à escravidão, por conta de dívidas, podendo mesmo ser vendidas a fazendeiros cubanos, apesar do fim oficial da escravidão no México, em 1812 (CUARTERO, 2012). Rugeley (1996) também ressalta a experiência militar e acesso a armamentos da população maya no período

---

<sup>5</sup> Essa maioria se torna ainda mais expressiva se considerarmos que, nesta época, muitas regiões majoritariamente indígenas da península, especialmente no sudoeste, ainda eram inacessíveis ao estado mexicano devido à Guerra de Castas (REED, 2001a, p. 279–307).

<sup>6</sup> Rugeley considera os anos entre a independência, em 1821, e a ascensão do Porfiriato, em 1876, como “o período mais turbulento e menos entendido da nação mexicana” (RUGELEY, 1996, p. xiii).

<sup>7</sup> Uma série de cruzeiros falantes, interpretadas por poderosos sacerdotes, começam a ditar os rumos da sociedade independente maya no sudeste de Yucatán. Os seguidores dessa religião, existente até os dias de hoje no estado de Quintana Roo, se auto intitulavam *cruzo'ob*: Aqueles da Cruz, em Maya Yucateco (REED, 2001).

anterior ao levantamento, em que muitos soldados mayas participaram de conflitos entre facções políticas, com promessas de abolição de impostos ou outras recompensas. Além disso, houve uma série de rebeliões indígenas em Yucatán que precederam e inspiraram a sublevação de 1847, sendo a rebelião liderada por Jacinto Canek, em 1761, a que mais se preservou no imaginário yucateco (O’FARRILL, 2009).

Inicialmente, essa rebelião foi liderada por Manuel Antonio Ay, Jacinto Pat e Cecílio Chi, detentores do título de *batab*, mais alto escalão da antiga hierarquia maya que sobreviveu à colonização<sup>8</sup>. Esses líderes organizaram tropas majoritariamente indígenas em torno de reivindicações recorrentes da população maya, como isenções tributárias, direitos de posse coletiva de terra e maior independência política. Após um ano de duros confrontos com o exército do governo e massacres de civis cometidos por ambos os lados, os rebeldes pareciam estar na cúspide da vitória, quando uma série de fatores interrompeu a ofensiva dos rebeldes, incluindo divisões internas, falta de alimentos e a dificuldade de manter um exército em campanha por longos períodos de tempo. Após serem expulsos das regiões norte, leste e centrais da península, os rebeldes retraíram até o sudeste instaurando estados independentes<sup>9</sup>, em guerra constante com as forças yucatecas e mexicanas até o início do século XX<sup>10</sup>.

Em 1848, na fase mais intensa e violenta desta guerra, Justo Sierra O’Reilly começa a publicar “A primeira história sistemática de Yucatán” (WELLS, 1996, p. 202, tradução nossa), que viria a ser coletada sob o título *Consideraciones sobre el origen, causas y tendencias de la sublevación indígena, sus probables resultados y su posible remedio*. Apesar de o título indicar que a obra trataria de um assunto mais imediato – A Guerra de Castas e suas origens – o autor tece narrativas sobre os tempos anteriores à invasão hispânica até meados do século XIX em busca das causas dessa guerra. Outras obras da mesma época apresentam a mesma preocupação e buscam essas conexões entre a Guerra de Castas e a história antiga de Yucatán. Dentre elas se destacam a obra *História de Yucatán* de Eligio Ancona e os seis tomos publicados por Juan Francisco Molina

---

<sup>8</sup> A alta hierarquia dos mayas yucatecos, o *halach uinic*, rei de um estado, e sua corte, foi abolida pelos conquistadores ao longo do século XVI. No entanto, as repúblicas indígenas – instância oficial da interação entre povos indígenas e o estado espanhol - mantiveram a organização a nível local razoavelmente intacta, sendo que os *batabs* – líderes de um povoado – ganharam atribuições oficiais como a coleta de impostos e a manutenção da ordem e paz, bem como rendas e privilégios associados ao cargo (REED, 2001a, p. 12; RUGELEY, 1996, p. 1–33).

<sup>9</sup> Os estados *cruxo’ob* chegaram a fazer tratados comerciais e militares com a Inglaterra (REED, 2001a, p. pp.136-137, 205-6).

<sup>10</sup> A narrativa resumida da Guerra de Castas foi baseada em Reed (2001).

Solis sobre a história antiga de Yucatán até o período do Porfiriato (LUDY, 1992). Carrillo y Ancona traça também tais conexões em sua obra de 1865, *Estudio historico sobre la raza indigena de Yucatán* (GARCIA, 2011, p. 82); já na nossa fonte, a *Historia Antigua de Yucatán*, a guerra aparece de forma direta e indireta em mais de um momento. Wells (1996, p.206) aponta para a possibilidade de se encontrar referências indiretas sobre a sociedade e sua respectiva política do século XIX na historiografia conservadora de Carrillo y Ancona em textos que aparentam tratar somente de um passado mais distante.

A Guerra de Castas foi central na formação do imaginário racializado que os *criollos* tinham acerca da população indígena de Yucatán, incluindo aqueles que não participaram ou se opuseram à rebelião (LUDY, 1992). Por outro lado, “a Guerra de Castas foi vista pelos historiadores *criollos* como a falha cumulativa das elites regionais em concordar em uma visão comum para o seu futuro” (WELLS, 1996, p. 208, tradução nossa). Os discursos *criollos* sobre os projetos políticos e identitários de Yucatán e o papel da população indígena foram, então, profundamente influenciados por esse processo traumático. Dessa forma, creio ser pertinente explorar as relações que existem entre as representações dos mayas antigos, os discursos prevalentes sobre indígenas na península nesse momento e eventos como a Guerra de Castas que moldaram a percepção de pessoas como nosso autor, um *criollo* yucateco da segunda metade do século XIX.

Apesar da visão prevalente da Guerra de Castas como uma guerra racial ou guerra de libertação étnica, exposta tanto em trabalhos acadêmicos importantes (REED, 2001) quanto na propaganda e educação oficial de Quintana Roo e do México (GABBERT, 2004), muitos autores salientam que, pelo menos no início, a guerra não tinha contornos claramente étnicos (GABBERT, 2004; RUGELEY, 2009a). Alguns estudos questionam a própria ideia de uma identificação étnica ampla entre os indígenas de Yucatán (RESTALL e GABBERT, 2017). O fato é que escritores *criollos* yucatecos e mexicanos rapidamente interpretaram o conflito como uma guerra racial, dando origem a uma das matrizes formadoras desse enunciado nos tempos de hoje (GABBERT, 2004; GARCIA, 1990, 2011; WELLS, 1996). Por outro lado, Gabbert (2004) observa que nas comunidades *cruzo'ob* rebeldes, gradualmente surge um sentimento de pertencimento étnico e de que a guerra haveria sido, desde seu início, um justo conflito de libertação do povo indígena de Yucatán. Entre aqueles que negam essa visão, estão vários membros de comunidades indígenas do

noroeste da península que, em seu passado, sofreram ataques dos rebeldes e perderam membros na luta contra os mesmos (GABBERT, 2000, 2004).

Nessa dissertação utilizaremos a palavra “maya” para designar os indígenas de Yucatán, tanto do passado pré-hispânico como do presente. No entanto, “maya” está longe de ser um termo simples, que designa um grupo de pessoas bem definidas as quais se identificam, e são identificadas por outros, pelo termo. Pelo contrário, tal palavra têm sido reapropriada e ressignificada em seus usos pelos mais diversos grupos ao longo dos últimos 500 anos. Certamente, podemos começar por afirmar que o uso mais amplo e conhecido para o termo designando os povos da “Região Maya”, descrita acima, não surge até meados do século XIX (CAVALCANTI, 2017; EVANS, 2004; RESTALL e GABBERT, 2017). Utilizado para denotar uma série de práticas, objetos e pessoas relacionados ao mundo indígena de Yucatán, uma breve discussão sobre a palavra maya e das complexidades identitárias que existem entre indígenas e não-indígenas em Yucatán, se faz necessária.

Seu uso mais comum em fontes indígenas e hispânicas dos três séculos coloniais é em relação à língua falada pelos indígenas yucatecos (*maya* ou *mayathan*) (RESTALL e GABBERT, 2017). Em relação a isso não há grande controvérsia, mas assumir que as pessoas, ao identificarem sua língua como maya, vão também se identificar como integrantes da comunidade maya, é tomar como pressuposto a correlação nacionalista entre povo, nação e língua. Não existem evidências de que a principal forma de organização política das sociedades americanas anteriores à invasão se dava em relação a suas línguas, de tal forma que as grandes nações indígenas que identificamos hoje, são criações formadas a partir de processos de interação entre populações colonizadoras e colonizadas:

Não existiam no passado, portanto, as “nações” Wichí ou Toba do Grande Chaco, Mapuche do sul dos Andes, Aymara do planalto boliviano, Nahuatl do México ou Tupi-guarani das florestas tropicais, tal como as entenderiam as óticas nacionalistas oitocentistas, mas sim grupos etnolingüísticos internamente diferenciados em grupos étnicos organizacionais, entendidos como comunidades identitárias exclusivas, que podiam não ter maiores relações entre si. Por isso, os rótulos étnicos generalizantes, ao delimitarem etnias classificatórias, como Guarani, Quéchua, Maia, Zapoteco, Toba ou Matabo, sobretudo eram, e são, atribuições identitárias externas em vez de etnônimos próprios, embora agora mesmo os indígenas possam recorrer a eles para se designarem como coletividades inclusivas e exclusivas. (BARTOLOMÉ, 2006)

Essa identificação entre linguagem e etnia se torna mais complexa se observamos o contexto yucateco do século XIX: apesar da língua materna ser utilizada no México como critério para identificação de populações indígenas desde o século XIX até os dias de hoje, em Yucatán essa distinção não funcionava, pois fora a região de Campeche, maya era a principal língua utilizada por toda a população (PFEILER, 2014; RESTALL e GABBERT, 2017; RUGELEY, 2009a). Ao contrário do resto do país, em Yucatán as *repúblicas de índios*, unidade organizacional da ordem colonial, foram mantidas no primeiro meio século após a independência (GRANADOS, 2017; RESTALL e GABBERT, 2017). Para fins legais, o sobrenome em língua maya parecia ser o principal fator que identificava se um cidadão de Yucatán era *índio* ou *vecino*, e os frequentes casamentos entre camponeses de ambas as categorias legais, até 30% do total em regiões rurais, deixava o panorama ainda mais intrincado (RESTALL e GABBERT, 2017).

Uma variedade de estudos aponta que o principal fator de identidade entre os indígenas era em relação ao pertencimento a entidades sociais de menor escala: o *cah* (unidade de organização social-política indígena, equivalente às repúblicas coloniais e municípios modernos, ex: Izamal ou Motul) e o *chibal* (grupo familiar, ex: Pech, Itzá, Xiu, Cocom) seriam grandes referências identitárias para os indivíduos mayas e suas interações sociais (GABBERT, 2004; RESTALL e GABBERT, 2017; RUGELEY, 1996, 2009a). Existia também uma construção da identidade indígena em sua diferenciação com a população da elite branca colonial (os *dzul*, forasteiros), utilizando termos diversos, como *masewal*, *hidalgo*, *maya*, *índio*, *otsil*, *cruzo'ob*, e *christiano'ob*. Entre esses termos, Restall e Gabbert (2017) afirmam que *Macewal* (camponês, com raízes nas línguas *Nahua*) era o mais comum entre indígenas para designar-se em contraposição aos *dzul*.

A Guerra de Castas aparece como um momento chave para as identidades dos povos indígenas de Yucatán. De um lado, a sociedade *criolla* e *mestiza* procurava na história dos indígenas de Yucatán uma explicação para o comportamento dos rebeldes, identificados como representantes da essência do “indío”; do outro lado, populações indígenas rebeldes e não rebeldes reconfiguram suas identidades em torno do conflito: nas comunidades que se alinharam na luta contra os rebeldes, os indígenas passam a ser designados como *hidalgos*, e as identidades em torno dos *cah* e dos *chibal* se fortaleceu (GABBERT, 2004; RUGELEY, 2009a). O antes prevalente *macewal*, e até mesmo *índio*, passam a designar os rebeldes, muitas vezes representados pejorativamente (GABBERT, 2004). Enquanto isso, os rebeldes passam a utilizar o termo *macewal* para se distinguir do resto da população indígena (em conjunção, muitas vezes, com outros como

*cruzo'ob*, *christiano'ob* e, pelo menos a partir do século XX, *maya*). Vázquez Canché (VÁZQUEZ CANCHÉ, 2001), promotor cultural maya *macewal cruzo'ob*, descreve da seguinte forma a identidade *macewal* contemporânea de Quintana Roo:

El término macewal se lo han apropiado los mayas cruzo'ob para distinguirse con orgullo del resto de los mayas de la Península de Yucatán. Para los mayas de Yucatán y Campeche este es un término que denota desprecio, insulto, lo mas bajo. Para los mayas del centro de Quintana Roo, es un término que refiere orgullo de ser (VÁZQUEZ CANCHÉ, 2001, p. 75).

Entre a elite *criolla* a Guerra de Castas foi rapidamente retratada como um conflito de origem “racial” (CAMPOS, Rocío Leticia Cortés, 2013; GABBERT, 2004; GARCIA, 1990, 2011), fomentado pelo “ódio tradicional dos descendentes dos Mayas contra todos aqueles em cujas veias corra uma única gota de sangue branco” (ANCONA, Eligio, 1889, p. 489–490). Os estudos yucatecos novecentistas sobre o passado pré-colombiano estavam preocupados, acima de tudo, em pesquisar a “raça” maya, em busca de causas e soluções para a Guerra de Castas (GARCIA, 1990, 2011; WELLS, 1996). Se o termo “maya” não era utilizado por escritores dos anos 1840 e 1850, como Sierra O'Reilly que utilizava principalmente “índios”, a partir dos 1860 Carrillo y Ancona inaugura o uso de maya para se referir tanto aos indígenas do presente quanto do passado da península, algo que seria seguido por outros historiadores yucatecos a partir daí (ANCONA, Eligio, 1889; CARRILLO Y ANCONA, 1865).

Existe uma forte argumentação sobre a identidade em torno do termo “maya”, que não era comum entre os indígenas yucatecos em meados do século XIX. No entanto, foi justamente nesse período que o termo começa a ganhar os contornos que têm hoje. Durante o século XIX, o termo maya foi utilizado e difundido especialmente por intelectuais ocidentais, que começaram a estudar as ruínas do México e América Central com grande interesse a partir da independência mexicana (EVANS, 2004). A entrada em cena do manuscrito de Diego de Landa (~1566), descoberto por Brasseur de Bourbourg em 1862 e publicado em 1864, pode ter tido um papel importante no uso da palavra maya, pois o franciscano ao mesmo tempo identificava os indígenas de Yucatán como Mayas, utiliza Mayab como nome indígena de Yucatán e liga estes habitantes às cidades arruinadas da península. O mesmo pode ser dito sobre os livros de Chilam Balam, documentos indígenas da era colonial que utilizam a nomenclatura “maya” em algumas passagens relevantes. Com a percepção de uma conexão estilística e cultural entre as ruínas de Yucatán e de outras regiões

próximas, como Chiapas e Guatemala, começa a ser esboçada a “Região Maya” que se consolidaria no século XX, bem como as complexas representações da ligação entre os indígenas do presente e as ruínas da região:

No século XIX foi que os primeiros exploradores e arqueólogos “descobriram” que existiam os mayas contemporâneos da modernidade, também, mas diante do contraste entre as “ruínas” grandiosas e a gente simples enxergaram neles tão somente a agricultura como vínculo com os mayas do passado. (CAVALCANTI, 2017, p. 47).

Carrillo y Ancona foi uma figura muito bem relacionada no mundo dos *mayistas*, tendo conhecido todos os pesquisadores mais importantes da arqueologia maya do século XIX (LOWE, 2015; RUZ, 2012a; SOSA, J. 2006), justamente no período em que se consolidava o uso do termo maya para descrever o passado indígena de Yucatán e também sua população indígena contemporânea. Podemos vê-lo como um importante interlocutor no estabelecimento de novos sentidos para o termo “maya” em meados do século XIX, tanto pelo seu uso constante e inequívoco do termo maya, por ter sido o primeiro historiador a utilizar De Landa e os Chilam Balam como fonte primária em seu *Estudio historico sobre la raza indígena de Yucatán* de 1865, quanto por ter utilizado o termo nessa acepção em seu livro didático, utilizado nas escolas de Yucatán e Campeche até a Revolução.

Retomemos o último ponto da citação de Bartolomé, na página 7, onde ele afirma que apesar do termo maya não se referir a uma identidade étnica espalhada por toda a península de Yucatán nos tempos da invasão ou durante a era colonial, isso não impediu que a população indígena se apropriasse desse termo e construísse identidades a partir dele. Hoje, podemos encontrar inúmeros exemplos dessas apropriações em jornais<sup>11</sup>, rappers<sup>12</sup>, companhias de teatro<sup>13</sup> e um leque de associações civis nas áreas da saúde, meio ambiente, agricultura, educação, direitos humanos e desenvolvimento econômico. No século XXI se transformam e ampliam as identidades

---

<sup>11</sup> Alguns exemplos de portal de notícias com identidade maya são: *Pedro Canché: Noticias del Mundo Maya* (<http://www.noticiaspedrocanche.com/>), o *El Chilam Balaam* (<http://elchilambalam.com/>) e o *Maya Politikon* (<http://mayapolitikon.com/>).

<sup>12</sup> Todos os rappers do selo *ADN Maya* (<https://www.facebook.com/ADNMayaFilms/>) são indígenas de Quintana Roo e Yucatán, e suas letras e cliques frequentemente discutem identidade e história maya e *cruzo'ob*.

<sup>13</sup> A Companhia Itinerante de Teatro Maya Isaac Esau Carrillo Can (<https://www.facebook.com/teatrowaay/>) é apenas uma das companhias de teatro indígena em Yucatán.

indígenas em torno da palavra “maya”, muitas vezes se referindo aos tempos anteriores à invasão e à Guerra de Castas como momentos de referência na formação dessa identidade<sup>14</sup>.

As ruínas monumentais, espalhadas pelo território da península de Yucatán, há muito tempo atraem uma variedade de turistas curiosos, arqueólogos e exploradores. Se hoje dividem a atenção com as famosas praias caribenhas em torno de Cancun, no século XIX cidades como Chichén Itzá e Uxmal, elas eram o principal assunto discutido pelos estrangeiros que estudavam e escreviam sobre a península. As misteriosas e fascinantes ruínas tiveram enorme importância para os exploradores europeus e estadunidenses que ainda são referências principais nos levantamentos históricos dos estudos mayas, como o explorador/diplomata/escritor de best-sellers John Lloyd Stephens ou os excêntricos Jean-Frederick Waldeck e Brasseur de Bourbourg. No entanto, tais ruínas tiveram e ainda têm um significado muito especial para aqueles que nasceram e viveram na península. O próprio Carrillo y Ancona escreve:

El suelo de Yucatán presente en todas direcciones las espléndidas ruinas monumentales de un pueblo antiquísimo, que le dan un carácter de tan profundo interés histórico, que excitan vivamente el espíritu y hacen latir el corazón. Si al atravesar la extensión de un desconocido y solitario desierto, sorprendemos de súbito, junto a la base de una solitaria columna derruida, las reliquias de una osamenta humana que nos revela estar hollando el sepulcro de un ser de nuestra misma especie, nos sentimos agitados al punto, con emociones aún más fuertes que las de ese instinto natural con que veneramos la mansión de un muerto, ¿qué no nos acontecerá en presencia del sepulcro no ya de un hombre, sino de un pueblo? Pues bien: Yucatán es la urna funeraria de un grande y poderoso pueblo que fue, y nosotros, hijos como somos de este mismo suelo, nosotros, para quienes esta patria no es menos nuestra que para aquellos cuya opulencia nos anuncian los majestuosos restos de sus pirámides, templos y palacios; nosotros, decimos, que no experimentaremos a la contemplación de estos grandiosos

---

<sup>14</sup> Algo que é bem ilustrado pela seguinte passagem da música *Zona Maya*, de Aldo Rapsag, rapper de Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo, o novo nome para a antiga capital *cruzo'ob* Chan Santa Cruz, em sua canção *Zona Maya*, de 2016:

“Mi tierra perdida se llama zona maya  
pero la voz de mi pueblo nunca se calla  
Vengo de los mayas de la zona de la guerra de los castas  
así que és bienvenido a mi casa.  
[...]  
una estoria de la cruz parlante que cualquiera sabe  
las otras leyendas cuando los mayas lucharon  
por la libertad, contra los españoles reaccionaran,  
ya no quisieron ser esclavos en aquella antigua etapa.  
Se hicieran libres, escaparán de la realidad.  
La verdad  
mi ciudad le puede contar”

monumentos históricos, a cuya sombra habitamos, y que nos atraen las miradas de todo el mundo científico, y las visitas de los sabios y de los Reyes y de sus Embajadores? (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 29–30).

Crescencio Carrillo y Ancona (1837-1897), nascido na sombra das imensas pirâmides de Izamal, via a si mesmo e aos seus concidadãos yucatecos como herdeiros desses “majestosos restos” de “pirâmides, templos e palácios”, bem como de seus construtores. Para ele, seriam todos “filhos do mesmo solo”, da península de Yucatán, em que o padre historiador viveu e cuja história escreveu, além do “rebanho” católico que chefiou nos anos derradeiros de sua vida. A importância de se estudar a história “antiga” de Yucatán, para o autor da obra que analisamos na presente dissertação, estava além da fascinação sobre as ruínas, pois a história de Yucatán antes da invasão espanhola era a história de sua pátria, de seu povo, uma história que informava e explicava os dilemas que a sociedade yucateca enfrentou durante os anos em que viveu o autor.

Em 1883 foi publicada a segunda edição da *História Antigua de Yucatán*, de Crescencio Carrillo y Ancona. Tal obra foi fruto de uma longa carreira intelectual desse padre historiador que chegaria à posição de Bispo de Yucatán, quatro anos depois. Com mais de 600 páginas e tratando dos mais variados aspectos das sociedades que dominaram a península de Yucatán até a invasão espanhola, era não apenas a mais ambiciosa obra do autor sobre o assunto, como uma das mais ambiciosas até então publicadas sobre a história pré-colombiana da região maya. Sua visão sobre esse passado constitui uma atualização e aprofundamento do que ele já vinha delineando há 20 anos em artigos diversos, pequenos tratados e até mesmo em um livro didático adotado pelas escolas peninsulares da época.

O presbítero Carrillo tinha acesso a uma vasta gama de fontes e textos históricos sobre a região maya, incluindo obras raras como as *Décadas* (1601-1615) do cronista espanhol Antonio de Herrera, as *Relaciones de las Cosas de Yucatán* (~1566) de Diego de Landa, e alguns dos livros de Chilam Balam, manuscritos indígenas coloniais cujas versões originais estavam sob a custódia do próprio padre historiador (SELLEN, 2015; SOSA, J. 2006). A partir dessas fontes e em constante diálogo com os escritos de mayistas estrangeiros e historiadores mexicanos e yucatecos, esse autor desenvolveu uma narrativa ao mesmo tempo única e extremamente influente em que os antigos mayas desempenham tanto o papel de louváveis e civilizados ancestrais de todos os yucatecos, quanto de bárbaros a serem conquistados e convertidos para se salvarem da própria selvageria. A história apresentada por Carrillo y Ancona era não só uma história regional de cunho

nacionalista que exaltava o passado que outorgou milhares de monumentos arruinados península adentro, mas também uma crônica cautelar sobre os perigos do paganismo e a necessidade do catolicismo e de um estado forte para manter a sociedade ordenada e “civilizada”.

A obra de Crescencio Carrillo y Ancona que compõe o *corpus* de análise dessa pesquisa trata quase exclusivamente da história dos “antigos” mayas, com duas incursões breves, porém muito significativas, na conquista e na história moderna de Yucatán. Há uma grande quantidade de representações do passado maya nesse livro, tratando da antiguidade yucateca sobre diversos aspectos históricos: cronologia, acontecimentos, costumes, religião, economia, cultura material, dentre outros. Nessa pesquisa buscamos explorar as representações do povo maya a partir de uma abordagem discursiva (FOUCAULT, 1999, 2008, HALL, 1997a, b, c) analisando o modo como as representações históricas produzidas por esse autor sobre os mayas da antiguidade yucateca se articularam a discursos políticos e raciais que, de alguma forma, constituíram efeitos e matrizes de imaginários, comportamentos, práticas e relações sociais na época. Trata-se, portanto, de uma análise historiográfica que prioriza o estudo das condições de produção (autoria, lugar de fala, cena enunciativa, formação discursiva, história, estrutura, organização, temas e objetivos) dessa obra; dos modelos, epistemologias e regras que nortearam as suas práticas de escrita da história sobre os antigos mayas; e dos sentidos, significados, discursos, identidades, valores, crenças, conceitos, tendências historiográficas, concepções políticas e raciais que informam as representações dos antigos mayas. Desse modo, investigamos a historicidade das representações, expondo o seu caráter social, construído a partir do desvelamento de suas bases políticas, sociais, historiográficas e científicas. Nesse caminho buscamos ainda entender as relações dessas representações com as concepções, experiências, identidades, práticas e projetos políticos do autor, e também com as concepções de seus contemporâneos sobre Yucatán e os projetos políticos que defendiam em relação aos indígenas da península. É importante salientar que a história antiga dos mayas, como a entendemos hoje, é um assunto apenas marginalmente relacionado com os objetivos de minha pesquisa, e não buscaremos verificar as afirmações do autor em relação aos mayas antigos com base no conhecimento atual sobre o assunto<sup>15</sup>. Compreendemos a narrativa dessa obra como uma

---

<sup>15</sup> De fato, a grande maior parte do que foi falado por Carrillo y Ancona sobre os antigos mayas é muito distante dos consensos e tendências aceitos pela área nos dias de hoje, e o mesmo vale para todos seus contemporâneos. No entanto, se os detalhes são muito diferentes, alguns conceitos advindos dessa época, como o do colapso maya que separa os mayas do passado dos mayas do presente, ainda se fazem fortemente presentes nos dias de hoje.

prática discursiva que agia sobre o mundo em sua volta, reafirmando e reconstruindo saberes que possibilitaram preconceitos, políticas opressivas, conversões forçadas e mesmo guerra contra as populações indígenas dessa região. A história yucateca no século XIX foi extremamente conturbada e podemos ver reflexos desses distúrbios nos discursos de *criollos* yucatecos sobre os indígenas da região e sua história.

Entendemos as representações como produtos de processos culturais/linguísticos de produção de sentido sobre pessoas, objetos e eventos, sejam eles específicos ou genéricos, concretos ou imaginados (HALL, 1997a). Nessa concepção, a representação é o processo de extração de significados de nossas interações com o mundo, bem como a forma de expressão desses significados. Existem várias formas de abordagem e estudo das representações. Em nossa pesquisa, não tratamos as representações como algo que "simplesmente reflete um significado que já existe ali fora, no mundo dos objetos, pessoas e eventos" (HALL, 1997b, p.15, tradução nossa), em uma forma de "abordagem reflexiva" das representações. Também não concebemos as representações como algo que "expressa somente aquilo que o falante, escritor ou pintor quer dizer, o seu significado pessoal expresso intencionalmente" (HALL, 1997b, p. 15, tradução nossa), em uma "abordagem intencionalista" das representações. Nesse trabalho realizamos uma abordagem discursiva das representações, com base nos estudos de Foucault e Hall que consideram as representações e seus significados como aspectos constitutivos da linguagem, tratando-as, portanto, como aspectos sociais e históricos que são construídos dialogicamente, a partir da interação de diferentes sujeitos e criados em contextos específicos: culturais, espaciais e temporais.

Portanto, não se trata de apontar erros ou equívocos nas representações dos antigos mayas presentes na obra de Crescencio Carrillo y Ancona, em busca de uma suposta verdade. Em outras palavras, "a questão, então, tem menos a ver com uma fidelidade a uma verdade ou realidade pré-existente que com a orquestração específica de discursos ideológicos e perspectivas comunitárias" (SHOHAT e STAM, 1994, p. 180). Afinal, um discurso completamente fantasioso – uma ficção-científica, por exemplo – pode conter representações que ecoam e dialogam com elementos de ideologias e preconceitos com que a/o autor/a convive. Pela mesma razão, um texto que retrate "fidedignamente" os fatos disponíveis sobre um personagem ou acontecimentos históricos não será isento de opiniões, valores e pressupostos que informam a sua produção e recepção. Por isso interpretamos as representações "menos em um sentido mimético que em um sentido político, como uma delegação de vozes" (Ibid).

Metodologicamente, a investigação dessas representações foi separada em três estágios, buscando desempenhá-los de forma correlativa. Primeiramente, identificamos as representações das antiguidades mayas presentes nas fontes, as quais são o objeto de nossa pesquisa. Em seguida, investigamos como essas representações foram produzidas – os discursos que ganharam voz nesses textos, as regras e pressupostos norteadores desses discursos, as técnicas e procedimentos utilizados na sua produção. Em outras palavras, nesse estágio exploramos as relações dessas representações com enunciados, discursos e formações discursivas que operavam no contexto espacial-temporal que habitavam. Finalmente, pesquisamos as conexões entre esses discursos e as relações de poder do mundo em sua volta, nos perguntando qual a função dessas representações no contexto em que foram produzidas? Que posições institucionais estão sendo defendidas ou atacadas? Quais metas os autores desses textos tinham ao escrevê-los e publicá-los?

Além disso, por considerar que o "conhecimento é sempre uma forma de poder" (HALL, 1997b, p.48), a abordagem discursiva das representações está interessada na política de produção dos conhecimentos e nos efeitos de poder que elas exercessem sobre o real (FOUCAULT, 1999, p. 20). Devemos, então, considerar os lugares de fala<sup>16</sup> dos sujeitos que produzem essas representações e os "efeitos de realidade" criados por elas, atentando para o regime de verdade e a ordem discursiva e epistêmica que comporta tais representações. Nesse sentido, de acordo com Hall:

A abordagem discursiva se preocupa com os efeitos e consequências da representação - sua 'política'. Ela examina não somente como a linguagem e a representação produzem sentidos, mas como o conhecimento que um discurso específico produz se conecta ao poder, regula condutas, inventa ou constrói identidades e subjetividades, e define a forma como certas coisas são representadas, pensadas, praticadas e estudadas (HALL, 1997a, p. 6, tradução nossa)<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Exploramos o lugar de fala do autor a partir do entendimento que “as posições de sujeito se definem igualmente pela situação que lhe é possível ocupar em relação aos diversos domínios ou grupos de objetos” (FOUCAULT, 2008, p. 58). Para tal, é necessária uma investigação de diversos fatores de sua vida, como a sua educação, as instituições de que participavam e que credenciavam suas práticas discursivas, que linhas historiográficas seguiam, em que debates participaram. O autor, nessa perspectiva, é um sujeito dispersado nos “diversos status, nos diversos lugares, nas diversas posições que o sujeito pode ocupar ou receber quando exerce um discurso, na descontinuidade dos planos de onde fala” (FOUCAULT, 2008, p. 61).

<sup>17</sup> “the discursive approach is more concerned with the *effects and consequences* of representation -its 'politics'. It examines not only how language and representation produce meaning, but how the knowledge which a particular

Dessa forma as representações não são textos soltos, desconexos e a-históricos, mas elementos de práticas discursivas advindas de um contexto histórico específico e que se constituem, também, como formas de ação no mundo. Entendidas dessa forma, as representações são participantes dos complexos jogos de enunciados que compõem os discursos. A historiografia, enquanto prática discursiva, veicula uma série de enunciados, elementos textuais definidos por serem "tomados como manifestação de um saber e que, por isso, [são] aceitos, repetidos e transmitidos" (VEIGA-NETO, 2007, p. 94). Não é qualquer ato de fala que se qualifica como enunciado – esses têm que receber um determinado valor de verdade e serem retransmitidos e discutidos como tal:

O enunciado é um tipo muito especial de um ato discursivo: ele se separa dos contextos locais e dos significados triviais do dia-a-dia, para constituir um campo mais ou menos autônomo e raro de sentidos que devem, em seguida, ser aceitos e sancionados numa rede discursiva, segundo uma ordem - seja em função do seu conteúdo de verdade, seja em função daquele que praticou a enunciação, seja em função de uma instituição que o acolhe (VEIGA-NETO, 2007, p. 95–96).

Assim, há algumas formas em que um enunciado pode ser "sancionado" – os enunciados podem ser identificados como representantes de uma verdade já estabelecida; podem ser valorizados pela identidade da pessoa que o enunciou; ou podem receber esse peso a partir da instituição que o defende e replica. Tomemos como exemplo o enunciado que postula que "os mayas se degeneraram desde seu passado glorioso", defendido por Crescencio Carrillo y Ancona. Por um lado, versões desse enunciado eram postuladas por uma série de autoridades no assunto – como Brasseur de Bourbourg (1868) ou Francisco Pimentel (1864) – conferindo um valor de verdade à proposição. Além disso, Crescencio Carrillo y Ancona era uma das autoridades mais respeitadas nos estudos das antiguidades yucatecas, além de intelectual e homem público de grande renome na Península. Considerando ainda que o autor chegou ao mais alto posto hierárquico da Igreja Católica de Yucatán, vislumbramos mais uma forma de validação de seu discurso: pelo peso institucional da Igreja no contexto yucateco. Essas diferentes formas de reconhecimento respondem à variedade de maneiras que um enunciado pode interagir com discursos diversos – nesse caso discursos intelectuais, religiosos, historiográficos e assim por diante.

---

discourse produces connects with power, regulates conduct, makes up or constructs identities and subjectivities, and defines the way certain things are represented, thought about, practiced and studied”.

Discursos aqui são entendidos como “sistemas de representação” (HALL, 1997a, p. 1, tradução nossa), como “formas de se construir ou se referir a conhecimentos sobre um assunto ou prática em particular” (HALL, 1997a, p. 6, tradução nossa) em um determinado contexto espacial e temporal. Os discursos agem a partir de campos de saber, que ao mesmo tempo os possibilitam e são modificados por eles. Podemos, por exemplo, falar do “discurso historiográfico yucateco sobre raça” ou do “discurso católico oitocentista sobre a mulher indígena”, a partir das obras que pretendemos analisar. Esses campos de saber não devem ser entendidos como entidades metafísicas e monolíticas, mas como “ambientes sociais” em que os enunciados são transformados, validados e rejeitados por diferentes grupos e instituições. Ao situarmos uma prática discursiva em seu contexto temporal e geográfico, vislumbramos “o aqui e o agora dos períodos estudados, os sentidos ali produzidos e circulantes, pois cada sociedade é composta de articulações específicas, de imaginários múltiplos e concorrentes que abrigam representações diversas” (OLIVEIRA, 2012, p. 10).

Acima de tudo, os discursos devem ser entendidos não como um fenômeno que consegue representar as relações de poder do contexto em que existem, mas como uma esfera essencial em que o poder é exercido:

O discurso, longe de ser esse elemento transparente ou neutro no qual a sexualidade se desarma e a política se pacifica, é um dos lugares onde elas exercem, de modo privilegiado, alguns de seus mais temíveis poderes. Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder [...] o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar (FOUCAULT, 1999, p. 10).

Logo, o discurso se dá na conjunção das proposições nele contidas com o contexto que o possibilita, podendo ser definido como “um conjunto de enunciados que se apoiem na mesma formação discursiva” (FOUCAULT, 2008, p. 132). Os discursos, então, compõem e operam de acordo com *formações discursivas*: “aglomerados de ideias, imagens e práticas que fornecem formas de se falar sobre um assunto, atividade social ou posição institucional em uma sociedade, bem como as formas de conhecimento e conduta associadas aos mesmos” (HALL, 1997a, p. 6, tradução nossa). As formações discursivas são localizadas de maneira temporal, espacial e socialmente, possibilitando e circunscrevendo as mais variadas interações entre as pessoas e os objetos dos discursos:

Essas formações discursivas definem o que é e não adequado nas nossas formulações de, e nossas práticas em relação a, um sujeito específico ou a um sítio de atividade social; que conhecimento é considerado útil, relevante e verdadeiro naquele contexto; e que tipos de pessoas ou 'sujeitos' personificam essas características (Ibid)<sup>18</sup>.

As formações discursivas estabelecem regras e normas de enunciação para que os sujeitos/autores entendam, ajam sobre e expressem suas visões sobre o mundo. Ao produzir conhecimento a partir de uma determinada formação discursiva, as pessoas também as modificam e se apropriam delas, de tal forma que esses usos são sempre dialógicos – não são determinados nem pelo sujeito, nem pelo meio, mas sim pelo diálogo entre os dois. Assim, essas formações não são estáticas ou restritas a um determinado contexto histórico e social, mas sim "um conjunto de discursos em movimento, segundo um corpo de regras" (VEIGA-NETO, 2007, p. 96), sendo que tais regras também se modificam de acordo com o movimento dos discursos.

A partir disso, consideramos as historiografias mexicanas e yucatecas como formações discursivas que nortearam a produção de nossa fonte de pesquisa. Dessa forma, as estudamos sob variados aspectos: quem eram os historiadores, a que instituições se ligavam, de quais assuntos tratavam, com enfoque especial à articulação entre discursos raciais e políticos nessas formações historiográficas, buscando assim contextualizar efetivamente as práticas discursivas presentes em nossa fonte.

No estudo das representações dos antigos mayas nos apoiamos também em alguns conceitos e questionamentos advindos do chamado giro decolonial e dos estudos culturais (DÍAZ, 2010; GROSGOUEL, 2011, 2013; HALL, 1997b; MIGNOLO, 2000; QUIJANO, Anibal e WALLERSTEIN, 1992; SEGATO, 2013). O uso da decolonialidade se dará pelo objetivo de analisar e criticar a epistemologia eurocêntrica, sexista e racista que fundamenta os discursos políticos e raciais da historiografia yucateca. Os estudos decoloniais partem do pressuposto de que vivemos em um mundo cujas bases decorrem do colonialismo, incluindo os pressupostos epistêmicos que possibilitam a produção de saberes. É importante salientar que, nos esforços de se definir como grupo e disciplina, autores associados à virada decolonial a distinguem justamente

---

<sup>18</sup> “These *discursive formations*, as they are known, define what is and is not appropriate in our formulation of, and our practices in relation to, a particular subject or site of social activity; what knowledge is considered useful, relevant and 'true' in that context; and what sorts of persons or 'subjects' embody its characteristics.”

de tendências como os estudos culturais de Stuart Hall e Cia e o pós-estruturalismo praticado por estudiosos influenciados por Foucault e Derrida (GROSFOGUEL, 2007; MIGNOLO, 2007; RESTREPO; ROJAS, 2010)<sup>19</sup>. Grosfoguel faz uma crítica particularmente contundente do pós-estruturalismo:

Resignificar desde Foucault o Derrida (sin negar sus aportaciones) no te lleva muy lejos, pues estás resignificando desde la epistemología/cosmología eurocentrada que te lleva a más de lo mismo. [...] el posestructuralismo, por estar anclado en el episteme occidental, queda atrapado dentro del sistema y no puede ofrecer ni imaginar nada alterno o más allá a occidente y su modernidad/colonialidad capitalista/patriarcal (GROSFOGUEL, 2007, p.329)<sup>20</sup>.

No entanto, discordamos do autor em sua suposição que o uso de metodologias influenciadas por Foucault ou Derrida leve necessariamente a uma ressignificação eurocêntrica e alinhada à colonialidade do saber. Arturo Escobar, um dos principais nomes da virada decolonial, se utiliza dos pós-estruturalistas de sua própria maneira, e Hamann (2008) faz uma desconstrução das representações da escrita mesoamericana inspirada em Derrida, mas que utiliza conceitos e vocabulários indígenas para ressignificar a escrita mesoamericana como uma prática com usos e significados únicos, separados da escrita como entendida pelo colonizador. Restrepo e Rojas, apesar de salientarem as diferenças entre a virada decolonial e os estudos culturais e o pós-estruturalismo, ressaltam a afinidade que existe entre estes campos:

No obstante, es una labor concreta por adelantar el explorar qué tan atravesadas por posiciones postestructuralistas están las elaboraciones específicas de cada uno de los autores que se identifican con esta colectividad de argumentación. Nuestra impresión es que algunos de ellos están más influenciados por el giro discursivo de lo que quisieran reconocer o pueden vislumbrar (RESTREPO; ROJAS, 2010, p.26).

Dessa forma, não cremos existir uma incompatibilidade total entre essas tendências, por mais que possam existir diferenças e rugas entre elas. Além do que, não acreditamos ser necessário adotar uma postura exclusivista, que proíbe um pesquisador de se utilizar de elementos

---

<sup>19</sup> A própria necessidade de se diferenciar dessas correntes indica a proximidade entre vários aspectos delas. Quando Mignolo (2007) propõe a diferenciação entre a virada decolonial e os estudos culturais de Stuart Hall, o faz na revista *Cultural Studies*,

<sup>20</sup> Por serem as duas últimas citações em bloco incluídas no trabalho, decidi manter elas em espanhol, como farei para o trabalho final.

de tradições diferentes que sejam caros à sua análise. Entendemos também que há uma importantíssima faceta política em priorizar pensadores advindos de outros espaços que a elite intelectual euro-estadunidense, e concordamos com essa bandeira. No entanto, a ideia é abrir o leque para poder se utilizar de saberes diversos, inclusive as contribuições desses intelectuais europeus, sem abandonar a crítica ao eurocentrismo epistêmico:

Aunque entendemos la relevancia epistémica y política de trazar otras genealogías que vayan más allá el canon eurocentrado, esto no puede significar suspender la actitud crítica frente a las otras fuentes intelectuales por el simple hecho de ser diferentes (o que se asumen como tales) ni, mucho menos, un ejercicio totalitarista de descartar de un tajo los pensadores euro-estadounidenses (eurocéntricos o no) cual si sus elaboraciones fueran simplemente un cúmulo de impertinencias (RESTREPO; ROJAS, 2010, p.114).

A base da virada decolonial é o reconhecimento do que Quijano e Wallerstein (1992) chamam de sistema/mundo-colonial/moderno, o sistema que se imporia sobre as economias, organizações políticas e epistemes do mundo com a expansão colonial europeia. Ao expandir o conceito original de Wallerstein – o sistema-mundo moderno – com o conceito de colonial, os autores “consideram a colonialidade e a invenção da raça como condição indispensável para compreender a ordem mundial moderna” (SEGATO, 2013, p. 40, tradução nossa). Ao considerar que o racismo epistêmico, ou eurocentrismo, é unidade intrínseca da configuração de poder moderna, seja na divisão do trabalho, na liberdade religiosa ou na linguística, a abordagem da *Colonialidade do Poder* entra em confluência com a abordagem discursiva, que sempre considera a ligação essencial entre discurso e poder. A colonialidade do ser e do saber estão ligadas intrinsecamente, retroalimentando uma à outra. Em outras palavras, a colonialidade do saber não só justifica a empreitada colonial *post-factum*, mas a permite ao mesmo tempo em que é permitida por ela.

Grosfoguel (GROSFOGUEL, 2013) identifica a base do conhecimento moderno/colonial e da ordenação do poder em sua volta com o racismo e sexismo epistêmico que seria fruto de uma série de genocídios e epistemicídios, iniciados no século XVI, que moldariam a organização do

saber na modernidade<sup>21</sup>. Esse racismo/sexismo epistêmico governa nossa produção de conhecimento e leva certos agentes e pontos de vista ao reconhecimento e difusão por meio do privilégio epistêmico. Essa exaltação e privilégio epistêmico ecoaram especialmente nos países que passaram por processos de colonização no passado e, como resultado, observa-se uma colonialidade discursiva da história, ou seja, a persistência do poder colonial, mesmo com o fim do colonialismo formal, sobre a produção de conhecimentos históricos.

É importante apresentar um pouco mais a fundo a forma como o racismo epistemológico operou historicamente nos tempos em que o autor de nossa fonte viveu. Se, entre os séculos XVI-XVII a principal discussão ocidental nesse campo se dava em torno da explicação dos povos do mundo a partir das escrituras e da teologia, nos séculos XVIII e XIX o foco passa a ser na “história natural” e racial dos povos do mundo, de tal forma que as supostas características intrínsecas de cada “raça” seriam determinantes para o desenvolvimento de suas histórias. Nesse processo, pensadores ocidentais não somente classificaram os povos ao redor do mundo a partir de diversos critérios como estabeleceram relações hierárquicas e determinísticas entre as características físicas e outras diversas<sup>22</sup>:

Se os naturalistas dos séculos XVIII-XIX tivessem limitado seus trabalhos somente à classificação dos grupos humanos em função das características físicas, eles não teriam certamente causado nenhum problema à humanidade. Suas classificações teriam sido mantidas ou rejeitadas como sempre aconteceu na história do conhecimento científico. Infelizmente, desde o início, eles se deram o direito de hierarquizar, isto é, de estabelecer uma escala de valores entre as chamadas raças. O fizeram erigindo uma relação intrínseca entre o biológico (cor da pele, traços morfológicos) e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais. Assim, os indivíduos da raça “branca”, foram decretados coletivamente superiores aos da raça “negra” e “amarela”, em função de suas características físicas hereditárias, tais como a cor clara da pele, o formato do crânio (dolicocefalia), a forma dos lábios, do nariz, do queixo, etc. que segundo pensavam, os tornam mais bonitos, mais inteligentes, mais honestos, mais inventivos, etc. e conseqüentemente mais aptos para dirigir e dominar as outras raças(MUNANGA, 2003, p. 5)

---

<sup>21</sup> Os genocídios/epistemicídios identificados por Grosfoguel são a conquista da Andaluzia, a conquista dos povos indígenas das Américas, a escravização de Africanos e seu transporte à força ao continente americano, e a perseguição a mulheres detentoras de conhecimentos sob acusação de bruxaria.

<sup>22</sup> A historiografia de Carrillo y Ancona bebe de ambas as tradições, mesclando o racismo científico do século XIX com as preocupações bíblicas e teológicas prevalentes em séculos anteriores.

Nas histórias racialistas do século XIX, o passado dos povos servia ao mesmo tempo como manifestação das características pressupostas de cada raça e como prova tautológica das mesmas. Dessa forma, a organização social, a religião e as manifestações culturais de um povo tido pelos preconceitos ocidentais como racialmente inferior seriam considerados, a priori, como inferiores, e como demonstrações da suposta inferioridade racial desse povo. Nessa concepção etapista, todas as características de um dado grupo seriam encaixadas em uma mesma categoria – de “bárbaro”, “selvagem”, “civilizado”, “primitivo” ou “moderno”, entre outras. Todas as religiões bárbaras seriam razoavelmente equivalentes, enquanto toda economia moderna também.

Os *criollos* yucatecos, representantes locais do que Grosfoguel chama de “as elites ocidentalizadas do terceiro mundo” (GROSFOGUEL, 2011, p. 98)<sup>23</sup>, praticam versões específicas de racismo nas suas formações sociais e epistêmicas, inferiorizando populações “marcadas através de linhas religiosas, étnicas, culturais ou de cor” (GROSFOGUEL, 2011, p. 98). Como veremos, todos esses marcadores (religião, etnia, cor e cultura) são utilizados, em diferentes maneiras e proporções, no discurso historiográfico oitocentista sobre o indígena yucateco.

Consideramos, então, que o discurso racial sobre os indígenas yucatecos e seu passado fazem parte de um sistema de larga duração e grande extensão geográfica, mas que se configura de formas diversas nos diferentes locais e tempos em que existe, formando uma complexa rede que Díaz chama de “geografia da razão moderna” (2010, p.17, tradução nossa). Nesse sentido, investigamos as formas em que a historiografia mexicana e, mais especificamente, yucateca incorporou enunciados raciais em seus discursos. Em meados do século XVIII, o processo de formação identitária das Américas, caracterizado por Mignolo (2000) como o “nascimento do hemisfério ocidental”, levaria a “uma mudança radical no imaginário e estruturas de poder do mundo moderno/colonial”(p.43), uma vez que as populações brancas e mestiças das Américas – os *criollos* – reivindicavam independência econômica e política das potências europeias e, ao mesmo tempo, se identificavam com os valores, religião, cultura e fenótipos europeus. Tal processo cria novas identidades e imaginários articulados a partir da etno-racialidade, o chamado

---

<sup>23</sup> No nosso caso, a expressão “terceiro mundo” é anacrônica, mas, como veremos abaixo na discussão do colonialismo interno *criollo*, a descrição se encaixa também no século XIX.

“colonialismo interno”, característico da colonialidade na América independente, e marcante no pensamento identitário *criollo* dos séculos XVIII e XIX:

A consciência *criolla* em sua relação com a Europa forjou-se como consciência geopolítica mais que como consciência racial. E a consciência *criolla*, como consciência racial, forjou-se internamente na diferença com a população ameríndia e afro-americana. A diferença colonial transformou-se e reproduziu-se no período nacional, passando a ser chamada de “colonialismo interno” (MIGNOLO, 2000, p. 68).

Dessa forma, Carrillo y Ancona, intelectual *criollo* e membro influente de sua sociedade, é participante ativo nesse complexo processo de construção de identidades marcado por uma dupla consciência, ao mesmo tempo europeia e não-europeia, o que permite ao *criollo* se considerar mestiço em relação a europeus e branco em relação a negros e indígenas. Esse colonialismo interno também se dá no campo dos saberes e muitos autores do século XIX viriam a explorar o legado pré-colombiano em busca de um passado monumental valorizado e reivindicado pelos *criollos* e seus estados-nação. Essa reivindicação não deve se confundir com qualquer tipo de valorização das populações indígenas de sua época, ou mesmo com uma aceitação de sua participação na sociedade nacional – afinal, “a capacidade para dissociar o índio de ontem do índio de hoje é uma alquimia mental que perdura até os nossos dias” (BONFIL BATALLA, 1990).

Essa formação da consciência *criolla* foi parte de uma série de narrativas sobre a modernidade ocidental/branca fundadas na profunda “relação entre saber e conquista” (DÍAZ, 2010, p. 17), entre elas o “mito da modernidade como momento autosuperador da humanidade” (DÍAZ, 2010, p. 17). O produtor de saber europeu – ou, mais amplamente, ocidental – assumindo a superioridade moral de sua cultura/raça, crê em sua habilidade de medir hierarquicamente:

Un progreso moral de la humanidad en donde la razón blanca moderna aparece simbolizada como la culminación y perfección del espíritu de la humanidad en contraste con la imperfección que representan aquellas vidas no-occidentales ubicadas en los bordes o fronteras de lo humano (DÍAZ, 2010, p. 17).

Essa superioridade cultural/espiritual/racial justificaria, nessa visão, a colonização, caracterizando-a como uma “ação salvadora”:

La geografía de la razón moderna resulta de este modo inseparable a una intrínseca actitud imperial que supone el discurso legitimador de la colonización y explotación del “Otro no-europeo” en nombre de la acción redentora del mismo [...] El “mito de la acción salvífica” operará por consiguiente como la redención

de la misión salvadora emprendida por el sujeto europeo lo cual posibilita la perpetración de la “muerte justa” y la consumación del genocidio del Otro colonizado (DÍAZ, 2010, p. 17).

As narrativas justificadoras da colonização e do progresso nacional presentes nos textos de Carrillo y Ancona e dos outros historiadores yucatecos de seu tempo diferem entre si, e podem mesmo ser consideradas em certos aspectos opostas, mas não deixam de representar variações da narrativa identificada com o mito da ‘ação salvadora’, identificado por Díaz.

Desde jovem, Carrillo y Ancona considera que, apesar de seu passado glorioso, os mayas estavam em um processo de degeneração tão acentuado que, não fosse a chegada dos espanhóis, propagadores da fé cristã, com sua “ação salvadora”, os mayas teriam sucumbido completamente e desaparecido da face da Terra. Convertê-los em cristãos salvaria, além de suas almas, sua existência no mundo físico, os conflitos e o atraso da população maya. Estes seriam culpa da constante sabotagem e dos abusos da sociedade civil espanhola/conquistadora ou mexicana/liberal que, ao enfraquecer o domínio da igreja, fortalece os resquícios do paganismo e barbarismo que mantinha a população maya, vista como atrasada (CARRILLO Y ANCONA, 1865)<sup>24</sup>.

Ao unir a abordagem discursiva com a decolonial, a nossa meta foi investigar a influência do racismo epistêmico no discurso historiográfico de Carrillo y Ancona no século XIX. Buscamos entender os enunciados de seu texto em sua historicidade, como aspectos constitutivos do processo de idealização e construção da identidade yucateca e mexicana. O período em que o autor viveu e produziu é fundamental para compreender o desenvolvimento do sistema/mundo-moderno/colonial, pois, como aponta Granados<sup>25</sup>, a maioria demográfica na região mesoamericana deixou de ser indígena não nos períodos de maior violência física e maior mortandade – como durante as grandes conquistas e pragas do século XVI – mas sim com o estabelecimento de projetos desenvolvimentistas e progressistas a partir da independência das nações da América Espanhola, até os dias de hoje. As populações indígenas foram privadas violentamente de sua cultura, sua língua, suas formas de organização social, sua economia e políticas tradicionais, foram e são

---

<sup>24</sup> Na nossa fonte, Carrillo y Ancona põe muito menos ênfase nas opressões do período colonial, botando toda a culpa dos problemas de Yucatán na fase independente de sua história.

<sup>25</sup> Em texto ainda não publicado: Luis Fernando Granados - *Everything must change so that everything can stay the same. Miscigenation, Racialization and Culture in Modern Mesoamerica*. Os resultados da mesma pesquisa também foram apresentados na palestra "Culturalismo avant la lettre", no Congresso Internacional "Los Pueblos Indígenas de América Latina siglos XIX-XXI. Avances, perspectivas y retos" (CIPIAL-2016).

submetidas a um epistemicídio de seus saberes. A violência física, somada à violência epistêmica do racismo operada pela ciência que relegou estes povos ao espaço/tempo primitivo, irracional, atrasado e inferior, vem contribuindo com a manutenção das formas de colonialidade do ser, do poder e do saber na península de Yucatán.

Os saberes dos mayas sobre o seu próprio passado eram diferenciados daqueles promovidos por autores *dzules*<sup>26</sup>. Além de profundas tradições sobre o legado monumental, sobre a paisagem e sobre o uso dos recursos naturais, as tradições históricas de uma era gloriosa, em que os mayas eram tão poderosos que podiam mover pedras com assobios, eram preocupantes para as elites *criollas*. Ainda mais considerando as sugestões que essa grandeza, como tudo mais que esteja associado aos Tempos Originários, iria voltar um dia (RUGELEY, 2001b). Até o fim do conflito, a persistência do culto à cruz falante pelos rebeldes, bem como o uso simbólico que esses faziam de sítios arqueológicos como Chichen Itzá e Tulum eram algumas demonstrações de resistência epistêmica maya em relação à sua religiosidade, passado e independência política, econômica e cultural (REED, 2001; RUGELEY, 2001).

Os milhares de mayas que vivem hoje em Yucatán, são descendentes de uma longa história de resistência aos esforços agressivos de fazê-los desaparecer – tanto por meio da colonialidade epistêmica, que proclama a sua incompatibilidade com a modernidade e os modernos estados-nação, classificando-os e racializando-os, negando-lhes o próprio direito ao passado, na tentativa de negar suas identidades e linguagens; como por meio da violência física, por meio de massacres, raptos, trabalhos forçados, roubos de terras e recursos e miséria crônica, que lhes nega também a cidadania e os direitos humanos de uma existência digna<sup>27</sup>. Os mayas sobrevivem a essas diversas formas de genocídio e terrorismo, com um arsenal completo de defesas, desde a resistência armada à formação de economias alternativas, do ensino de línguas mayas no ensino básico e superior à reapropriação epistêmica e econômica do patrimônio associado ao seu passado, do sincretismo e transformação do cristianismo à defesa das religiões originárias, do fortalecimento de laços

---

<sup>26</sup> Como os mayas yucatecos se referem aos não-mayas – “invasores, forasteiros”.

<sup>27</sup> Reed (2001) salienta a miséria e invisibilidade institucional dos descendentes dos rebeldes cruzo'ob no estado de Quintana Roo contemporâneo. Infelizmente, essa situação marginalizada não se restringe a essa população, e em toda a península a população indígena tem renda, escolaridade e expectativa de vida menores, e as políticas de integração, mal executadas, tem efeitos similares às antigas políticas de segregação (BRACAMONTE Y SOSA e LIZAMA QUIJANO, 2003).

comunitários e identidades étnicas ao pan-mayanismo, da reconquista e defesa de terras tradicionais à imigração a outras partes do mundo.

Um episódio particularmente simbólico dessa resistência se deu em Palenque, Chiapas, em 3 de janeiro de 2006. Nessa ocasião, cinco mil membros do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), Mayas Choles em sua maioria, tomaram a cidade. O porta-voz oficial do movimento, Subcomandante Marcos, se dirigiu à multidão formada por membros da EZLN, membros da Central Unitaria de Trabajadores de Chiapas (CUT) e em torno de dois mil outros presentes, "entre eles um grande número de turistas europeus, estadunidenses e mexicanos"(BELLINGHAUSEN, 2006):

Escolhemos vir aqui à Palenque, nesse lugar que é o símbolo da cultura maya, de seu esplendor e de seu avanço, por que nós vemos que os grandes ricos capitalistas só o usam para visitar, conhecer, como se fosse uma cultura já morta; como se nós, indígenas mayas, alguns zapatistas e outros que não são zapatistas, já não existíssemos, ou já teríamos morrido com o triunfo do neoliberalismo sobre o mundo. Talvez, com surpresa, se deram conta que vieram para ver ruínas e se depararam com gente que vive, que caminha, que fala, e, sobretudo, que grita e está gritando o 'Já basta!', que agora trata de se unir com outras forças de trabalhadores do campo e da cidade para transformar este sistema em algo mais justo, mais livre e mais democrático (BELLINGHAUSEN, 2006).

A presença de milhares de membros da EZLN nas ruas de Palenque era uma prova viva, em carne, osso e espírito, do absurdo do discurso negacionista que postula o “misterioso desaparecimento dos antigos mayas há mil anos atrás”. Os mayas não só sobrevivem, como vivem e agem sobre a realidade, lutando contra a colonialidade das práticas neoliberais aliada ao estado nacional. Ao conectar a hegemonia da ordem econômica e política a da narrativa sobre os mayas, Marcos aponta que o caminho para a regeneração deve ser tratado em uma variedade de frentes: econômica, cultural, histórica e identitária. Palenque não é somente o sítio mais emblemático da antiguidade maya, mas também se situa no coração da região norte de Chiapas, onde os conflitos tomam seus contornos mais violentos até a atualidade.

Entendemos a nossa fonte de pesquisa como uma *prática discursiva*, que produz sentido por meio das representações e concepções que veicula. Por chamar para si o título de história, a obra se insere em uma formação discursiva mais ampla (o campo historiográfico) e em uma série de variantes mais específicas (a escrita histórica mexicana e yucateca, sobre o indígena e sobre o passado indígena mesoamericano), e para seu entendimento, nos utilizamos das abordagens

discursiva e decolonial. A historiografia é a disciplina que rege as nossas fontes, recebendo essa função tanto dos próprios autores que denominam suas obras como “Histórias”, quanto pela sua recepção, em que os autores são considerados como historiadores (ALOMIA, 1906; SOSA, F. 1884) e os textos como pertencentes a tradições historiográficas mais amplas (GARCIA, 2011; SAVARINO, 2000). A disciplina é um fator que norteia tanto a produção de uma prática discursiva quanto a sua recepção:

Uma disciplina se define por um domínio de objetos, um conjunto de métodos, um corpus de proposições consideradas verdadeiras, um jogo de regras e de definições, de técnicas e de instrumentos (FOUCAULT, 1999, p. 30).

Na investigação de escritos historiográficos, a intenção não é a de revisar, contestar ou apontar erros na obra em questão, mas sim a de compreender a relação dessa obra com o tempo e lugar em que foi produzida, uma vez que pretendemos historicizar a própria escrita da história pelas formas em que ela representa o passado. Trata-se de uma historicização da cultura histórica que perpassa os discursos, valores, imaginários, crenças e práticas que orientam sua produção e circulação. De acordo com Durval Albuquerque:

Os modelos e as regras que norteiam as práticas da pesquisa e da escritura da história, em momentos e espaços específicos ou em autores e obras tomadas em grupo ou individualmente, fazem parte do que podemos chamar da cultura histórica de uma dada época ou sociedade (ALBUQUERQUE, 2007, p. 1).

Nessa perspectiva, a análise historiográfica deve observar metodologicamente a "relação entre um *lugar* (um recrutamento, um meio, uma profissão, etc...), *procedimentos* de análise (uma disciplina) e a construção de um *texto* (uma literatura)" (CERTEAU, 1982, p. 65). Esses três eixos serão analisados com o objetivo de desvelar as suas condições de produção, observando, especialmente, a *disciplina* que organiza e difunde a obra de Carrillo y Ancona e o *lugar social* de sua elaboração. Escolhemos esse caminho por acreditarmos, como Certeau (1982, p.75), que a única maneira de saber o que a história diz sobre uma sociedade é entendendo as formas que uma funciona dentro da outra.

Cada um desses três eixos será analisado de forma articulada, como propõe a teoria, onde cada um desses eixos é co-dependente do outro. Partiremos então do eixo textual, em cuja exploração recai na identificação das representações dos antigos mayas presentes no texto historiográfico. No caso da historiografia, o texto é o produto final da prática discursiva do autor,

o meio pelo qual as representações sobre o passado ganham voz. O texto que pretendemos analisar, designado como fonte, nos deu os pontos de partida para o estudo dos dois outros eixos, pois “não existe relato histórico no qual não esteja explicitada a relação com um corpo social e com uma instituição de saber” (DE CERTEAU, 1982, p. 93). A exploração dessas condições de produção, por sua vez, nos permitiu compreender o texto e os discursos que nele ganham voz como fenômenos históricos, produzidos de acordo com regras, debates, valores e pressupostos localizados geograficamente e temporalmente.

Em seguida, exploramos como essas representações foram construídas – quais foram as técnicas e procedimentos utilizados em sua concepção, com quais discursos se alinhavam e a partir de quais regras eram postuladas. Entendemos a prática historiográfica desse autor também pelas similaridades e diferenças que nutria com outros historiadores yucatecos e mexicanos, ao mesmo tempo jogando luz sobre esses grupos a partir de nossa fonte e autor. Para tal, buscamos saber mais sobre os enunciados que eram utilizados e contestados pelo autor e sua relação com outros enunciados e formações discursivas diversas. Isso porque os enunciados nunca existem em isolados, mas “sempre em associação e correlação com outros enunciados, do mesmo discurso [...] ou de outros discursos” (FISCHER, 2001, p. 202).

Com o eixo referente ao lugar, buscamos compreender a historicidade dos discursos que ganham voz na nossa fonte, elementos socioeconômicos, políticos e culturais que circundaram sua escrita. Entendemos a própria epistemologia, que fundamenta os textos, como uma construção social historicizável e é justamente esse processo de historicização que a abordagem discursiva das representações propõe. Nesse sentido, tal abordagem se opõe à tradição historiográfica que nega “implicitamente toda pertinência epistemológica ao exame da função social exercida pela história, pelo grupo dos historiadores (e, mais genericamente, pelos intelectuais), pelas práticas e leis deste grupo, por sua intervenção no jogo das forças públicas, etc” (CERTEAU, 1982, p.68).

Sendo assim, investigamos a ligação de Carrillo y Ancona com as instituições do saber e os grupos intelectuais e políticos de sua época, por entender que as convenções epistêmicas surgem de configurações sociais – já que “os nascimentos de disciplinas estão ligados à criação de grupos” (ibid). No entanto, seria inútil tentar compreender os historiadores yucatecos do século XIX como membros de uma categoria profissional, pois não se organizavam dessa forma. Apesar da historiografia yucateca datar pelo menos de 1633 (sem contar aí as histórias indígenas e os relatos e crônicas do século XVI), a profissionalização da história mexicana só veio no período pós-

revolucionário com a criação, durante o governo de Lázaro Cárdenas (1934-1940), de instituições como o INAH (Instituto Nacional de Antropologia e Historia), o FCE (Fondo de Cultura Económica) e o Instituto de Historia da UNAM (Universidad Autónoma de México) e sua editora (GARCIA, 2011, p. 15).

Por outro lado, os historiadores yucatecos eram parte das elites intelectuais peninsulares e nacionais, círculos bastante fechados em que muitos se conheciam, mesmo entre gerações. Esse meio intelectual tornava-se também uma instância de regulação da produção de conhecimento histórico, por exemplo, Garcia (1990; 2011) narra algumas das controvérsias historiográficas que o autor participou<sup>28</sup>. Logo, a ausência de instituições acadêmicas, que regulam a historiografia como nos dias de hoje, não significava que não houvesse um lugar social, onde certos enunciados eram permitidos ou restritos, atuando como instância de controle da disciplina historiográfica. Os textos históricos de Yucatán no século XIX devem então ser caracterizados por “enunciar operações que se situam num conjunto de práticas” (CERTEAU, 1982, p.71):

Um estudo particular será definido pela relação que mantém com outros, contemporâneos, com um “estado da questão”, com as problemáticas exploradas pelo grupo e os pontos estratégicos que os constituem [...] Cada resultado individual se inscreve numa rede cujos elementos dependem estritamente uns dos outros, e cuja combinação dinâmica forma a história num momento dado (Ibid).

Compreendemos as representações identificadas na obra a partir de sua relação com essa *rede* de textos e significados que a circunda, composta dos enunciados que o autor, ao mesmo tempo, utiliza para construir o seu texto e busca modificar com o mesmo. Essa rede será explorada no primeiro capítulo da dissertação, dividida em quatro formações discursivas: 1) A historiografia mexicana do século XIX e sua relação com projetos políticos e concepções raciais; 2) A historiografia yucateca do século XIX e sua relação com projetos políticos e concepções raciais; 3) Os discursos mayistas estrangeiros do século XIX – raça e política; 4) As convergências de raça, política e religião no discurso conservador católico do século XIX. A compreensão desses contextos guiou a investigação da relação entre as representações dos antigos mayas e suas

---

<sup>28</sup> Sosa chegou a interromper a escrita de sua história da Guerra de Castas após ser repreendido publicamente em um artigo de Carrillo y Ancona (GARCIA, 1990), Serápio Baquero revisaria extensivamente a sua obra entre edições após ter ofendido políticos yucatecos e ter recebido comentários de Carrillo y Ancona (GARCIA, 2011; WELLS, 1996).

condições de produção, uma vez que buscamos quebrar a barreira entre a história das ideias e a análise social da historiografia daqueles que a produziram.

Michel de Certeau (1982) postula que não faz sentido interpretar as tendências e escolas da história em relação de mero acaso com o contexto em que ela é produzida. Dessa forma, não nos deve surpreender que a raça fosse um conceito indispensável na obra de Carrillo y Ancona, uma vez que vivia em um contexto onde a raça era fator estruturante na organização da sociedade e no conhecimento relativo ao ser humano. Como citamos anteriormente, consideramos que o autor vive e produz dentro do sistema/mundo-colonial/moderno (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992), em que a raça ocupa uma função epistêmica central. O autor participa do processo de formação de identidade yucateca e mexicana, no qual a raça e a mestiçagem desempenham um papel primordial, pois uma nação era equiparada à raça – no singular – que nela habitava. Por isso ele postulava que o futuro de Yucatán andava de mãos dadas com a futura raça yucateca – mestiça, porém cristã, moderna, mexicana, enfim, ocidental.

Os discursos historiográficos desenvolvidos por Carrillo y Ancona e seus contemporâneos (como Eligio Ancona, Serápio Baquero e Juan Francisco Molina Solís) fundaram a historiografia moderna de Yucatán, estabelecendo várias das principais discussões da história yucateca pré-revolucionária e instituindo uma parte considerável da memória yucateca sobre seu passado. Dessa forma, o discurso historiográfico dessa geração pode ser considerado um discurso fundador da identidade yucateco. Discurso fundador é entendido aqui como aquele que “cria uma nova tradição, ele re-significa o que veio antes e institui aí uma memória outra” (ORLANDI, 2001, p. 13). Os significados produzidos nesses discursos fundadores são autorizados pelas instituições que as difundem, modificando as identidades e memórias de grupos sob a influência dos mesmos. Os discursos desses historiadores são fundadores de uma identidade yucateca centrada no *criollo e no mestiço “moderno”*, bem como são fundadores de representações dos indígenas yucatecos, atribuindo identidades diversas aos mayas pelo ponto de vista da elite *criolla*.

As operações historiográficas são possibilitadas por aparelhos técnico-teóricos que são “ao mesmo tempo a condição, o meio e o resultado de um deslocamento” (CERTEAU 1982, P.82). Quando fala de *deslocamento*, Certeau está se referindo ao fato de que um novo aparelho teórico leva a novas questões a serem respondidas por fontes, selecionadas e utilizadas de formas diversas, e respostas que não seriam possíveis sem as perguntas e fontes criadas pelo aparelho. Essa concepção foi fundamental em nossa pesquisa para entendermos as práticas historiográficas do

autor, com base nos aparelhos teóricos que ele adotou em ligação com as diferentes tendências historiográficas de seu tempo.

Assim, em nossa análise estaremos atentos, também, para o uso variado que o historiador faz de suas fontes, para o *status* e importância destas, bem como para o modo como ele a interpreta. Interessa observar qual a importância relativa que o autor atribui às fontes indígenas, como os Livros de Chilam Balam, aos relatos de missionários franciscanos do século XVI e às obras de mayistas do século XIX. Nessa pesquisa, como o foco é nos projetos políticos e concepções raciais veiculadas na fonte, consideramos alguns aspectos que têm relação com esses temas, como a identidade política conservadora-católica do autor. No entanto, ao mesmo tempo em que essas descrições nos ajudam a compreender a obra desse autor, é importante evitar uma simplificação que reduza essas obras a meros sintomas desses adjetivos. Durval Albuquerque nos adverte contra abordagens:

Análises não são feitas em termos substantivos, isto é, não estabelecem um diálogo com os conceitos, com os pressupostos, com a metodologia que estrutura as obras analisadas, não dialogam com o pensamento do autor ou com as conclusões a que chegou em sua pesquisa, mas procuram desqualificar a obra ou o autor brandindo contra ele meia dúzia de adjetivos, que pretensamente o localizam no debate historiográfico e avaliam o valor de sua contribuição (ALBUQUERQUE, 2007, p. 2).

Esse tipo de abordagem, em que "se tem o que dizer sobre os autores e as obras antes mesmo de conhecê-los e de ter lido seus livros" (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007, p.3), além de cair em determinismos rasos, acaba por desqualificar a importância de análises mais profundas de obras historiográficas. Assim não se trata de descrever a obra e tentar encaixá-la em uma lista de tendências historiográficas.

Essa dissertação está dividida em três capítulos. No primeiro, apresentamos um ensaio biográfico de Crescencio Carrillo y Ancona e alguns aspectos da produção intelectual e historiografia sobre os mayas no século XIX, considerando a historiografia mexicana e sua relação com os indígenas mexicanos, a historiografia yucateca e sua relação com os indígenas yucatecos, os discursos sobre raça e história nos trabalhos de intelectuais estrangeiros sobre os indígenas de Yucatán e as interseções entre religião, política e raça no conservadorismo católico do século XIX. Essas quatro formações discursivas são, ao mesmo tempo, a base intelectual e acadêmica a partir da qual Carrillo y Ancona desenvolve seu pensamento ou procurou contestar/modificar. Um

entendimento básico dessas formações discursivas nos permite compreender o seu discurso como parte ativa de discussões políticas e raciais mais amplas sobre os indígenas americanos, mexicanos e yucatecos, invariavelmente conduzidas por estudiosos não-indígenas no século XIX.

Nos capítulos dois e três, analisaremos as representações dos mayas na obra *História Antigua de Yucatán* a partir de dois elementos centrais de sua narrativa: a origem e ascensão da *civilização* maya e sua *degeneração* até a *barbárie* nos séculos anteriores à invasão espanhola. Os três termos em itálico, abordados na abertura dos capítulos em questão, constituem formas de representação e, portanto, de produção de sentidos para a sociedade maya em determinadas épocas. São conceitos caros à nossa análise, pois são empregados de forma ampla nos discursos ocidentais sobre os povos não-europeus, e significativamente utilizados na obra de Carrillo y Ancona.

O capítulo dois lida com a narrativa acerca das origens dos mayas, da história de sua migração e da sua identificação racial. O discurso sobre a origem dos antigos povos mesoamericanos não é importante apenas para a *História Antigua de Yucatán*: era uma das discussões centrais dos intelectuais ocidentais que estudavam a história indígena (ARRIOLA, 2006; BERKHOFER, 1978; EVANS, 2004). Sobre a origem dos mayas e a sua identificação com os toltecas, exaltados por importantes historiadores do século XVIII como Clavijero e Boturini, tal discurso cimenta um dos pontos centrais da obra: a grandeza da “civilização maya” em seu apogeu, que funciona como um dos pilares que sustentam a história e identidade yucatecas, conjuntamente com a herança espanhola/católica. Em outras palavras, a narrativa sobre a origem e ascensão do “império maya” serve como uma “história nacional” que fundamenta a identidade particular da população *criolla* yucateca, que se sentia herdeira deste antigo legado civilizacional, um traço característico das elites *criollas* da região andina e mesoamericana.

Já o capítulo 3 trata do outro polo dessa dicotomia: o da “barbárie” indígena e da “degeneração” que os levou da “civilização” até a beira da extinção pelas próprias mãos. Os discursos ligados à degeneração ganham cada vez mais importância ao longo do século XIX, e o uso desse conceito na historiografia é intimamente ligado à aplicação do racismo científico nessa área do saber (PICK, 1989). A história da degeneração dos mayas é primordial para a narrativa da *História Antigua*, pois o autor a vê como evidência da própria origem exaltada dos mayas yucatecos. O brutal preconceito ocidental faria com que muitos escritores considerassem impossível que os indígenas do presente, vistos como inatamente inferiores, criassem algo que fosse visto como civilizado entre os ocidentais. Dessa forma, a degeneração vira um processo

histórico que explica como eles teriam passado de sua grandeza anterior aos camponeses miseráveis e bárbaros pagãos associados à categoria “índio”. Essa inferioridade pressuposta do indígena contemporâneo em relação aos habitantes antigos da região é um enunciado presente em todas as obras do século XIX que tratam do assunto. As explicações para essa diferença vão desde discursos que culpam as violências da conquista e colonização ou processos degenerativos anteriores à chegada dos espanhóis até discursos que identificam os autores dos monumentos com povos completamente distintos, oriundos do Velho Mundo ou mesmo do continente perdido de Atlantis (ARRIOLA, 2006; EVANS, 2004; WARMAN, 1978)<sup>29</sup>. O discurso particular de Carrillo y Ancona sobre a degeneração dos mayas, da civilização à barbárie, se dispo de várias fontes e produzindo um resultado único, ao mesmo tempo explicando essa diferença percebida entre o passado e presente indígenas, justificando e enaltecendo a conquista e colonização da península e iluminando as causas da Guerra de Castas (1847-1901), processos que dominaram as discussões dos criollos yucatecos sobre os mayas (GARCIA, 1990; WELLS, 1996).

Nesse estudo, buscamos compreender o discurso desse historiador sobre os indígenas yucatecos não somente por uma curiosidade investigativa, mas porque acreditamos que os discursos desse escritor e de seus contemporâneos se converteram em “discursos fundadores”, estabelecendo parte da forma com que se pensa sobre o passado indígena da região maya até os dias de hoje, e as formas como o poder se organizou em relação à população indígena de Yucatán e além. Nas considerações finais, iremos comentar algumas das formas como esses discursos informaram os discursos e as ações posteriores a seu tempo.

---

<sup>29</sup> O questionamento da inferioridade dos indígenas contemporâneos em relação aos do passado foi algo raríssimo durante o século XIX, com exceção de alguns discursos, que rechaçavam o avanço e grandeza das civilizações antigas da região, colocando os indígenas do passado e do presente no mesmo patamar de inferioridade. Um exemplo notável desse discurso é encontrado na *História de Yucatán* do contemporâneo de Carrillo y Ancona, Eligio Ancona (ANCONA, Eligio, 1889).

# CAPÍTULO 1

## **Crescencio Carrillo y Ancona: seu lugar de fala e as referências intelectuais e historiográficas de seu tempo**

Nesse capítulo trataremos de alguns aspectos da vida de Carrillo y Ancona e da produção historiográfica de sua época. Trata-se de aspectos que ajudam a elucidar as condições de produção, os valores e concepções que fundamentam as representações dos mayas na obra *Historia Antigua de Yucatán* (1883). Começaremos por um ensaio biográfico da vida e obra do autor, procurando entender o seu “lugar de fala”, ou seja, o lugar de onde o sujeito fala, sua classe social, gênero, cor, etnia, orientação sexual, condição socioeconômica, formação escolar/acadêmica/religiosa, experiência profissional e política, dentre outros aspectos da vida e identidade que se relacionam com o seu ponto de vista e perspectivas sobre a história dos antigos mayas<sup>30</sup>. Em seguida, trataremos dos principais grupos de intelectuais com quem Carrillo y Ancona dialoga em sua obra, especialmente historiadores mexicanos e yucatecos, mayistas estrangeiros ideólogos do conservadorismo católico no México, dentre outros que, de alguma forma, lhe serviram de referência na elaboração de sua obra.

---

<sup>30</sup> Na concepção de Foucault, o lugar de fala é um fator essencial na autorização dos discursos. Em outras palavras, a pessoa que profere um discurso deve ser identificada por seus interlocutores como alguém que, por uma série de fatores, tem o direito de proferir aquelas palavras como enunciados verdadeiros, ou, no mínimo, enunciados a serem respeitados. Na sua *Arqueologia do Saber*, ao se questionar sobre o lugar de fala dos médicos europeus do século XIX, o autor reflete: “Quem fala? Quem, entre a totalidade de indivíduos falantes, recebe o direito de utilizar esse tipo de linguagem? Quem é qualificado para utilizá-lo? Quem deriva desse direito sua singularidade, seu prestígio, e de quem, em troca, recebe senão uma garantia, pelo menos uma presunção de que o que fala é verdadeiro? Qual o status dos indivíduos que – sozinhos – têm o direito, sancionado por leis ou tradições, juridicamente definido ou espontaneamente aceito, de proferir tal discurso?” (FOUCAULT, 1995, p. 55, tradução nossa).

## 1.1 Um ensaio biográfico<sup>31</sup>

No dia 21 de março de 1897 era enterrado o corpo de Crescencio Carrillo y Ancona, Bispo de Yucatán. O cadáver, que estava disposto na Catedral de Mérida desde seu falecimento, dois dias antes, seria trasladado em uma grande procissão até a *Hacienda Petcanché*, uma fazenda *henequenera* onde também estava enterrado seu predecessor, o Bispo Leandro de Gala<sup>32</sup>. A procissão contou com a presença de pessoas de todas as classes sociais, sendo guiada pela Banda Oficial de Yucatán e pelos jovens estudantes das escolas católicas da cidade. Duas companhias ferroviárias foram contratadas para fazer o transporte gratuito entre o centro de Mérida e Petcanché, onde o velório teve direito a coroas de flores encomendadas pelo Presidente Porfírio Díaz e a discursos e orações em homenagem ao bispo, feitos por ilustres membros do clero e da alta sociedade yucateca. Este trecho da homenagem feita por Miguel Rivero Trava, genro do linguista Audomaro Molina Solís<sup>33</sup>, resume bem o sentimento das falas:

Para los que conocimos de cerca al egregio Obispo de Yucatán, su temprana muerte, pues apenas contaba sesenta años, nos ha producido penosísima impresión, no tanto por el afecto particular que le profesábamos, que este sentimiento tendría algo de egoísmo, sino por la pérdida no reparable que su desaparición ocasiona. Pérdida para la Iglesia, porque el Illmo. Sr. Carrillo era un apóstol diligentísimo en la propagación de la doctrina evangélica; pérdida para las letras, porque gran número de libros atestiguan su asidua labor y el ingenio preclaro que de continuo los informaba; pérdida para las ciencias, por los

---

<sup>31</sup> As fontes utilizadas no ensaio biográfico sobre Crescencio Carrillo y Ancona foram: A coletânea biográfica *Los Contemporáneos* (SOSA, Francisco, 1884), escrita por Francisco Sosa ainda durante a vida dos autores de nossas fontes. Conta com biografia curta (5-10 páginas) sobre "alguns mexicanos distintos nas ciências, nas letras e nas artes". A coletânea biográfica/bibliográfica *Historiadores de Yucatán: Apuntes biográficos y bibliográficos de los Historiadores de esta Península desde su descubrimiento hasta fines del siglo XIX* (ALOMIA, 1906), escrita pelo historiador Gustavo Martínez Alomía. Compilação de pequenas biografias e bibliografias de historiadores de Yucatán, incluindo desde códices mayas, livros de Chilam Balam e historiadores franciscanos aos contemporâneos do autor. A biografia *Crescencio Carrillo y Ancona, el Obispo Patriota* (SOSA, José F. Camargo, 2006), de José F. Camargo Sosa. Uma biografia recente do bispo com grande foco em sua ação pastoral. Também utilizamos elementos biográficos encontrados em textos sobre o autor (GARCIA, 1990, 2011; LOWE, 2015; RUZ, 2012b, 2015).

<sup>32</sup> Hoje o antigo território da *Hacienda Petcanché* se encontra conurbado à Mérida, no bairro de Nuevo Alemán, e os corpos dos bispos foram re-enterrados na Catedral de San Ildefonso, no centro de Mérida.

<sup>33</sup> Audomaro Molina Sólis foi o mais renomado linguista yucateco do século XIX. Foi ele quem "descobriu" o Chilam Balam de Chumayel e o presenteou a Carrillo y Ancona, seu ex-professor. É irmão de Olegario Molina Sólis, governador de Yucatán e Secretário de Fomento de Porfírio Díaz, e Juan Francisco Molina Solís, principal sucessor de Carrillo y Ancona na historiografia yucateca.

monumentos que en su favor levantara, señaladamente en la Filosofía, la Historia, la Geografía, la ciencia Arqueológica, la Etnología y la Filología, y pérdida para la patria, porque veía en él al defensor, convincente y decisivo, de su integridad territorial y de sus inviolables derechos (GUZMÁN, 1897, p. 16).

A ligação entre religião, ciência e política, áreas de atuação em que o bispo se destacava em sua vida, se reflete também em sua obra. Para entendermos melhor como se deu a concatenação desses diferentes fatores na escrita de Carrillo, creio ser importante conhecer a trajetória de sua vida, as instituições que o moldaram, os círculos que frequentava e os projetos em que acreditava.

A trajetória de vida de Crescencio Carrillo y Ancona (1837-1897) é caracterizada por uma série de traços atípicos para um personagem que viria a ocupar o mais alto posto da hierarquia religiosa da região em que vivia. Filho ilegítimo de uma mãe *mestiza* (de descendência indígena e *criolla* de criação) e educadora, teve uma infância empobrecida. No entanto, Crescencio teria o seu destino mudado completamente pela Guerra de Castas que os expulsou de sua cidade natal, Izamal. Assim como sua mãe havia recebido a tutela dos Ancona, uma família *criolla*, Crescencio recebeu, desde cedo, atenção e ajuda financeira de clérigos importantes como o seu professor Don Tomás Domingo Quintana e do bispo José Maria Guerra. A sua carreira meteórica e o grande respeito que possuía em sua sociedade se traduziram no apagamento de elementos dificilmente compatíveis com seu status, como sua descendência indígena e sua paternidade incerta, mas permanece nas suas biografias contemporâneas, um jovem pobre que ascendeu não somente ao topo da hierarquia sacerdotal como à elite da intelectualidade yucateca, sendo um dos principais escritores da península no século XIX.

Nascido em 19 de abril de 1837 em Izamal, a “Ciudad de los Cerros”<sup>34</sup>, Crescencio Carrillo y Ancona era filho de Josefa Florentina Ancona, uma professora de educação primária, e de Maximiano Carrillo de Pérez, "descendente de uma antiga e nobre família dentre as mais distintas da Espanha" (ALOMIA 1906, p.237). As homenagens fúnebres a Crescencio somente dizem que seu pai pertencia a "um ramo empobrecido da família Carrillo y Albornoz" e que teria morrido na infância do autor (GUZMÁN, 1897, p.29). No entanto, o seu sobrenome é todo herdado de sua mãe, Josefa Florentina Carrillo Ancona, sendo que seu pai se chamava Maximiano Pérez

---

<sup>34</sup> Nome dado pela profusão de ruínas monumentais que se misturam aos prédios coloniais e modernos da cidade até os dias de hoje. Hoje tem o epíteto oficial de “Ciudad de las Tres Culturas”, por amalgamar a cultura indígena maya, a cultura colonial espanhola e a cultura moderna mexicana.

Conde, de acordo com a própria declaração do Bispo recolhida pelo seu biógrafo (SOSA, J. 2006, p. 63) A história do casamento de seus pais é pouco comum: Josefa e Maximiano se casaram 13 anos após o nascimento de Carrillo y Ancona, quando esse já se encontrava sob a tutela de Don Tomás Domingo Quintana, que oficiou o processo que permitiu que Carrillo y Ancona pudesse se isentar do *status* de filho ilegítimo (SOSA, J. 2006, p. 64). Como a informação sobre Maximiano Perez é muito escassa e contraditória, não podemos saber nem se ele era de fato o pai de Carrillo y Ancona, nem se estava presente em seu próprio casamento - ou mesmo se estava vivo, já que de acordo com as homenagens fúnebres ele já estava morto na adolescência de Carrillo y Ancona, quando sua família se refugiou em Mérida para escapar da Guerra de Castas<sup>35</sup>.

Também existem duas versões sobre a identidade do avô materno de Carrillo y Ancona: uma, presente na certidão de casamento de Josefa e Maximiano, lista os pais de Josefa como Venâncio e Maria Engracia Carrillo, enquanto outra, proveniente de um documento escrito pelo seu grande amigo e editor, José Gamboa Guzmán, que teria copiado a informação de um manuscrito de Carrillo y Ancona, identifica os pais de Josefa como Leandro Ancona e Maria Carrillo (SOSA, J. 2006, p. 64). Chamo atenção para a paternidade de Carrillo y Ancona e Josefa Ancona pela importância da representação do pai branco e mãe indígena como exemplos da mestiçagem “benéfica” vislumbrada pelo próprio autor em sua obra como aspecto fundador do povo yucateco moderno.

De uma forma ou de outra, podemos assumir que sua mãe teve uma influência em sua vida, como é descrita de forma vivaz tanto pelo próprio autor quanto por aqueles que escreveram sobre ele (ALOMIA, 1906; GUZMÁN, 1897; SOSA, F. 1884; SOSA, J. 2006). A seguinte descrição de sua mãe é retirada de sua outra grande obra histórica, o *Obispado de Yucatán*<sup>36</sup>:

No así la madre: ésta era de humilde origen, caritativamente acogida y esmeradamente educada en la familia de un Señor Ancona, de los descendientes del Conquistador y Adelantado Don Francisco de Montejo. De esta circunstancia le resultó el dicho apellido Ancona, que supo ciertamente llevar con dignidad por el mérito de sus virtudes e instrucción literaria, en una época como aquélla, la del primer tercio del siglo, en que tan atrasada se encontraba en el país la educación de la mujer. Ella mereció el título de Profesora de instrucción primaria, y tuco a

---

<sup>35</sup> Seu biógrafo contemporâneo, José Sosa, situa a morte de Maximiano Pérez em 1852, baseado num livro de Missas de Carrillo y Ancona (SOSA, 2006, p. 85).

<sup>36</sup> A versão aqui presente pode explicar a dupla paternidade de Josefa Ancona: seria filha dos Carrillo, mas adotada pelos Ancona.

sua cargo por muchos años, hasta que estalló la Guerra de Castas, una escuela municipal, distinguiéndose en 1844, 1845, 1846, cuando se introdujo el sistema lancasteriano en las ciudades de Campeche, Mérida e Izamal. Permita al autor de esta obra, la benevolencia de sus discretos lectores, consignar aquí este recuerdo histórico de su buena madre, nacida en la misma ciudad de Izamal el 19 de marzo de 1810, y fallecida en ésta de Mérida el jueves 28 de abril de 1864, después de diez años de servicios, que siendo viuda prestó al Ilmo. Sr. Obispo Dr. Don José María Guerra, en la administración de su Quinta de Santiago, por gratitud y reconocimiento del genero amparo dispensado a la educación del hijo, que era todo el objeto de los desvelos y afanes de aquella madre ejemplar (CARRILLO Y ANCONA, 1892, p. 1082).

Parece-me relevante incluir a descrição acima, tanto para tecer uma imagem da mais importante figura formadora na vida de Carrillo y Ancona, uma mulher que dedicou sua vida à educação e garantiu a melhor educação possível a seu jovem filho, apesar da dura situação econômica em que se encontravam a partir de 1848, mas também por demonstrar parte do caminho de Carrillo y Ancona, de um jovem ameaçado pela turbulência social de Yucatán em meados do século XIX até se tornar uma das figuras mais poderosas do sudeste Mexicano. Dadas as injustiças inerentes ao enrijecido tecido social yucateco, herdado do passado colonial e modificado pelas novas elites nacionais, o envolvimento do “Señor Ancona” e do Bispo Guerra na criação e educação de Josefa e Crescencio Carrillo y Ancona, certamente foram decisivas. A história de nosso autor pode ser vista, ao mesmo tempo, como o caso de uma mãe e um filho que conseguiram alcançar algo distante da realidade de pessoas com suas origens nesse contexto e como a exceção que prova a regra das rígidas barreiras sociais de raça e classe que moldavam a sociedade yucateca<sup>37</sup>.

Em algum momento da adolescência de Crescencio, a situação miserável de sua família chegou à atenção do bispo José Maria Guerra por meio de seu pároco e futuro professor, o padre Tomás Domingo Quintana<sup>38</sup>, que viraria amigo de Josefa Ancona e protetor de Carrillo y Ancona,

---

<sup>37</sup> Reed (REED, 2001b) e Rugeley (RUGELEY, 1996) descrevem essa ordem social de formas bastante diversas: Reed salienta a completa divisão entre o mundo dos criollos e mestizos das grandes cidades yucatecas do mundo rural indígena da maioria do estado, enquanto Rugeley põe a ênfase na interação entre esses “mundos” e nas múltiplas hierarquias existentes dentro de cada um e entre eles. No entanto, creio que a ascensão de um mestizo ilegítimo de Izamal ao bispado de uma região chave na história mexicana do século XIX seria considerada como excepcional por ambos os autores.

<sup>38</sup> Tomás Domingo Quintana era irmão do insurgente e político Andrés Quintana Roo, famoso pelo papel central que desempenhou no processo de independência do México. O estado de Quintana Roo foi nomeado como homenagem a ele. Tomás Domingo Quintana era liberal *sanjuanista* em sua juventude, quando foi mentor e professor de Carrillo y Ancona e o apresentou a figuras importantes como Justo Sierra O'Reilly, seu irmão e outros personagens marcantes

cuja dedicação à leitura e aos estudos tanto admirava (SOSA, J. 2006, p. 66). O Bispo Guerra contratou Josefa para administrar uma de suas propriedades de campo, garantindo o sustento de sua família<sup>39</sup>.

Em 1853, ele ingressa por meio de prova, ao Seminário Conciliar San Ildefonso, mesma instituição onde estudaram praticamente todos os historiadores de Yucatán no século XIX (BAQUERO, 1894; WELLS, 1996)<sup>40</sup>. Foi no âmbito dessa escola que Carrillo y Ancona se juntou a um "grupo de jovens iniciados na literatura, na busca intelectual e no romantismo" (GARCIA, 2011, p. 75) e em 1860 e 1861 se tornou membro fundador dos periódicos *La Guirnalda* e *El Repertório Pintoresco*, onde publicou seus primeiros trabalhos literários e antiquários (LOWE, 2015, p. 160-162). Outro membro destacado desse mesmo grupo era Eligio Ancona, maior rival intelectual de Carrillo y Ancona no campo historiográfico (GARCIA, 2011, p. 75-76)<sup>41</sup>.

Ali estudou "humanidades, lógica, metafísica, teologia dogmática, moral, literatura e história, e, por último, cursou quatro anos com o mesmo doutor Quintana sobre escritura sagrada e direito canônico" (ALOMIA 1906, p. 238, tradução nossa). Recebeu seu diploma de bacharel em filosofia em 1856, e, em 1860, foi ordenado "por graça especial, pois ainda não havia completado seus 25 anos" (Ibid). No mesmo seminário em que estudou, foi professor das cátedras de latinidade, filosofia, teologia dogmática e moral, e de literatura, essa última cátedra fundada por ele mesmo, em 1861. Também promoveu a criação de uma Academia de Ciências Eclesiásticas como instituto agregado ao seminário.

Em 1869, ano em que começava a publicar as primeiras partes de seu *Manual de História y Geografía de la Península de Yucatán*<sup>42</sup>, sofreu "um exílio e perseguições pelo imperdoável crime de ser sacerdote"(GUZMÁN, 1897)<sup>43</sup>, ou, mais precisamente, pelo seu envolvimento com

---

como Pablo Moreno e Zavala. Já mais velho, se dizia arrependido de sua aproximação ao liberalismo, rechaço que Carrillo y Ancona seguiu fielmente (SOSA, 2006, p.65-66).

<sup>39</sup> O afeto do Bispo pelo jovem Crescencio é evidente em uma carta do mesmo, endereçada à Josefa Ancona, sobre o seu sítio, em que se refere a ele como "ahijado" múltiplas vezes (SOSA, 2006, p. 64).

<sup>40</sup> Incluindo Eligio Ancona e Serapio Baquero, autores das principais fontes sobre a história novecentista de Yucatán. A próxima geração, liderada por Francisco Molina Sólis, não apenas seria formada nessa instituição quanto receberia aulas do próprio Carrillo y Ancona.

<sup>41</sup> Apesar da similaridade nos nomes, Eligio Ancona e Crescencio Carrillo y Ancona não eram parentes.

<sup>42</sup> O mesmo que viria a ser considerado como a primeira edição de sua *Historia Antigua de Yucatán*.

<sup>43</sup> A história desse exílio é, na verdade, um pouco mais complexa: após a queda de Maximiliano, voltam à tona os conflitos entre conservadores e liberais yucatecos. Carrillo y Ancona havia sido amplamente identificado como apoiador de Maximiliano e como uma voz importante do conservadorismo católico de Yucatán, e seu exílio seria uma retribuição à sua participação no governo imperial(SOSA, J., 2006).

o governo do Imperador Maximiliano. O 2º Império Mexicano, que chegara ao poder em 1864 por meio de uma invasão francesa apoiada pela ala conservadora da política mexicana, foi um momento essencial na vida de Carrillo y Ancona: pois o seu primeiro escrito de fôlego sobre a história de Yucatán, o *Estudio Histórico Sobre la Raza Indígena de Yucatán* (CARRILLO Y ANCONA, 1865), foi escrito para informar o novo governo e moldar as políticas do mesmo em relação à Yucatán e sua população indígena, por pedido especial da própria corte, cuja chegada ao poder Carrillo y Ancona havia celebrado com uma missa especial em sua homenagem (SOSA, J. 2006, p. 346). Sua relação com o regime permaneceu firme durante toda a sua breve duração (1864-1867), sendo nomeado Capelão Honorário da Corte Imperial e responsável por acolher e acompanhar a Imperatriz Carlota durante sua visita à Yucatán<sup>44</sup>. De fato, Maximiliano planejava pleitear a ascensão de Carrillo y Ancona a bispo após a morte do Bispo Guerra, mas ele perdeu o poder antes de conseguir fazê-lo (SOSA, J. 2006, p. 107). O exílio que o presbítero sofrera em 1869 seria análogo ao exílio sofrido por Eligio Ancona e outros defensores do partido liberal durante o 2º Império Mexicano (SAVARINO, 2000)<sup>45</sup>.

Durante os anos 1870, Carrillo y Ancona se dedicaria à educação e aos seus estudos antiquários, escrevendo numerosos livros e artigos incluindo seu *Compendio de La História de Yucatán* (CARRILLO Y ANCONA, 1871), o livro-texto que viria a ser adotado pelas escolas de Yucatán e Campeche. Em 1870, funda o Museo Yucateco, dedicado a artefatos da antiguidade yucateca, e pinturas e gravuras retratando os sítios arqueológicos da península (LOWE, 2015; SELLEN, 2015). Foi o principal responsável pelo restabelecimento da Universidade Católica de Yucatán em 1884, tornando-se ator fundamental na restauração do Seminário Conciliar na década de 1860 e na fundação do Colégio Católico de Yucatán quando o Seminário foi fechado pelo governo liberal após a queda do regime de Maximiliano (1867). Continuaria a ser professor até sua nomeação como bispo em 1887.

O sucessor do Bispo Guerra, Bispo Leandro Gala, nomeou Carrillo y Ancona como seu secretário em 1879, e em 1883 foi nomeado Provisor e Vigário geral da diocese de Yucatán. No

---

<sup>44</sup> Anos mais tarde, em seu *O bispado de Yucatán*, viria a criticar o regime de Maximiliano por compactuar com grande parte dos ideais liberais, incluindo a suposta separação entre igreja e estado, assim estremecendo sua relação com os conservadores que haviam assegurado sua chegada ao poder.

<sup>45</sup> Ambos os exílios seriam punições razoavelmente pontuais, com o retorno dos exilados após alguns meses e com a sua reintegração à ordem então vigente (SAVARINO, 2000; SOSA, J., 2006).

ano seguinte, foi nomeado coadjutor com direito de sucessão, recebendo ao mesmo tempo a nomeação como bispo titular<sup>46</sup> de Lero. Nesse período, exerceu grande parte das funções do Bispo Gala e, com a morte deste bispo, em fevereiro de 1887, Carrillo y Ancona o sucede imediatamente. Teve um bispado de 10 anos, terminando com sua morte em 19 de março de 1897, um mês antes de completar 60 anos. Seu bispado foi caracterizado por uma reaproximação entre igreja e estado, possibilitada pela configuração nacional sob o Porfiriato e firmada simbolicamente com a fundação do Museu Yucateco, instituição civil cujo acervo era constituído pela doação da sua coleção privada de antiguidades ao estado (RUGELEY, 2009b, p. 185)<sup>47</sup>. Como bispo, Carrillo y Ancona teria se distanciado de "rixas políticas, promovendo a sua instituição como uma campeã da ciência, progresso e patriotismo" (RUGELEY, 2009a, p. 185). Creio que esse distanciamento não deva tanto a qualquer propensão conciliadora de Carrillo y Ancona, que, pelo contrário, era famoso por sua "pluma polêmica" (GARCIA, 1990), mas sim pela configuração política do Porfiriato, em que tanto liberais quanto conservadores encontravam espaço dentro do regime. Também foi durante seu bispado e por sua enfática ação que foi criada em 1895 a diocese de Campeche, que tinha jurisdição não somente pelo território do estado estabelecido três décadas antes, mas também as regiões controladas por rebeldes cruzo'ob, território que deveria receber atenção especial da nova diocese (SOSA, J. 2006, p. 214)<sup>48</sup>.

Nessa promoção da igreja católica como um centro de produção de conhecimento, Carrillo y Ancona era um exemplo a ser seguido: além de um grande produtor de textos de cunho religioso, escreveu uma vasta obra literária e científica, cujo catálogo incluiu mais de 60 publicações sob seu nome e que tratava de assuntos tão díspares quanto à história (antiga, eclesiástica e colonial) de Yucatán, lendas e folclore yucatecos, epidemiologia, filologia, questões de soberania territorial,

---

<sup>46</sup> Dentro do catolicismo romano, uma sé titular é uma cidade que comportava uma sé em tempos anteriores, mas, por motivos de invasão, incorporação em outra sé, ou mudança de cidade, deixou de a ser efetivamente. Os bispos dessas sés são nomeados para exercer funções especiais nas suas dioceses, sendo habitualmente também os sucessores dos atuais bispos.

<sup>47</sup> É importante notar que após ter se retirado do cargo de diretor do Museu Yucateco, Carrillo y Ancona processou o Conselho de Instrução Pública por não lhe pagar uma taxa mensal pelo uso de seus artefatos pessoais no Museu público. Sellen (SELLEN, 2015) nota a rusga entre Carrillo y Ancona e o governo estadual e oferece outra explicação por sua motivação em doar seu acervo ao museu: "a preservação do patrimônio cultural da região e a elevação do nível cultural de seus concidadãos" (SELLEN, 2015, p.183).

<sup>48</sup> Carrillo y Ancona também foi um importante interlocutor na criação da diocese de Tabasco em 1880. A criação dessas duas dioceses foi chave em outro processo iniciado por Carrillo y Ancona, o de transformar Yucatán em diocese metropolitana, algo que só viria a passar no bispado de seu sucessor, Arcebispo Tritschler y Córdova, em 1907 (SOSA, J. 2006, p. 230).

materiais didáticos, biografias, arqueologia, linguística maya, literatura maya e um romance: a *Historia de Wellina*, uma "lenda yucateca, em duas partes, com apêndice de notas históricas e críticas" (ALOMIA, 1906; GUZMÁN, 1897; SOSA, J, 2006). Além disso, foi fundador de três periódicos - "*El Repertorio Pintoresco ó Miscelánea instructiva y amena*" e "*La Guirnalda*"<sup>49</sup>, de 1863 e "*El Eco de la Fé*", fundado em 1870. Também foi membro das mais importantes sociedades científicas ligadas ao estudo do passado pré-colombiano, bem como de algumas das principais sociedades científicas mexicanas<sup>50</sup>.

Carrillo y Ancona padecia de problemas renais que se agravaram a partir de 1895<sup>51</sup>. No início de março de 1897, ele participa já muito debilitado, de seus últimos eventos pastorais, se despedindo de sua congregação no dia 10, vindo a falecer no dia 19 em seu quarto, em Mérida.

Algumas das principais obras do autor sobre a história e arqueologia de Yucatán são:

*Estudio Historico Sobre la Raza Indigena de Yucatán* (1865, 26 páginas). Esse pequeno livro é o primeiro do autor, e já traz alguns dos principais elementos da narrativa do autor sobre a história da península, incluindo a identificação dos mayas do presente com os antigos habitantes da península, o processo de degeneração pelo qual os mayas teriam passado, e a centralidade do cristianismo e da igreja católica para a sua "regeneração".

*Compendio de la Historia de Yucatán Precedido del de su Geografia* (1871, 432 páginas) – Esse livro didático, estruturado como um diálogo de perguntas e respostas, cobre a história de Yucatán desde as primeiras ocupações humanas até o século XIX. Continua desenvolvendo os principais argumentos de Carrillo y Ancona sobre a história indígena da península. Foi utilizado nas escolas de Yucatán e Campeche até a queda do Porfiriato com a Revolução. Existe também uma versão resumida, de 71 páginas, do mesmo ano.

*Disertación sobre la Historia de La Lengua Yucateca* (1872, 62 páginas) – Tratado histórico sobre a língua maya, parcialmente incorporado à nossa fonte de estudo.

---

<sup>49</sup> Conjuntamente com os dois outros historiadores mais famosos de sua geração – Serapio Baqueiro e Eligio Ancona.

<sup>50</sup> A lista dessas sociedades é verdadeiramente longa, mas inclui: Sociedad Mexicana de Geografia y Estadística; American Ethnological Society; Societé d'Ethnographie et de L'Alliance Scientifique; Societé Americaine de France; American Philosophical Society; Congreso Internacional de Americanistas; Junta Colombina de México, etc. (ALOMIA, 1906; GUZMÁN, 1897; SOSA, J., 2006).

<sup>51</sup> A saúde de Carrillo y Ancona é exaustivamente descrita, ano por ano, pelo biografo de Carrillo y Ancona (SOSA, J., 2006).

*Estudio Filologico Sobre El Nombre de América y El de Yucatán* (1890, 54 páginas) – Esse estudo busca explicitar a história por trás dos nomes “América” e “Yucatán”, ao mesmo tempo em que exploram os possíveis nomes do continente e da península para os indígenas americanos.

*El Obispado De Yucatán: Historia de su Fundación y de sus Bispos desde el Siglo XVI hasta el XIX* (1892, 1102 páginas) – A mais longa obra histórica do autor, uma história detalhada da atuação da igreja em Yucatán, incluindo biografias meticulosas de todos seus bispos. O tom de constante reverência aos membros do clero e suas ações não surpreende se considerarmos o lugar de fala do autor. Apesar disso, é até hoje muito utilizada como fonte para estudos históricos do período colonial de Yucatán.

## 1.2 A Fonte: Historia Antigua de Yucatán

Para a pesquisa, adquiri duas versões digitais da segunda edição<sup>52</sup> da obra *Historia Antigua de Yucatán*, disponíveis gratuitamente na internet<sup>53</sup>. O livro é dividido em dois prólogos, uma introdução de noções preliminares, 21 capítulos e 09 apêndices que contam com tratados das mais variadas áreas (geografia, linguística e arqueologia) e uma obra de interpretação de fontes maya por seu predecessor Juan Pio Perez. O uso da segunda edição é devido ao fato da primeira edição, publicada com o nome *Manual de Historia y Geografía de la Península de Yucatán*, ter sido publicada de forma incompleta em 1868, interrompida pelo exílio ao qual Crescencio foi forçado em 1869 (SOSA, J, 2006, p. 301). A segunda edição é a versão definitiva do texto, revisada e ampliada, já que a primeira edição tem 178 páginas, enquanto a segunda tem 670. Além disso, a obra original seria um manual da história de Yucatán que trata da antiguidade até o século XIX, enquanto que este livro trata somente de tempos pré-colombianas e, de forma breve, mas contundentemente, da conquista hispânica. Em suma, são obras com propostas bastante diferentes, mas o autor e os editores caracterizaram a *Historia Antigua* como a segunda edição do *Manual*.

---

<sup>52</sup> *Historia Antigua de Yucatan* – 2ª ed., 1883. Edição de Gamboa Guzman y Hermano, Mérida, Yucatán, México. 670 páginas.

<sup>53</sup> <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080013272/1080013272.html>  
<https://archive.org/details/historiaantigua01ancogooq>

A obra é estruturada em 21 capítulos, dois prólogos, uma introdução ("Nociones preliminares") e 09 apêndices. Na própria estrutura da obra já podemos identificar uma narrativa ampla que guia a obra. A introdução apresenta o "descobrimento" da América e de Yucatán como evento inaugural da narrativa histórica que se segue<sup>54</sup>. Essa forma de ordenamento dos acontecimentos é bastante significativa, pois atribui lugar e valor à chegada dos espanhóis. Os três primeiros capítulos tratam de alguns dos temas mais recorrentes na discussão internacional sobre as antiguidades mayas no século XIX (EVANS, 2004): a identidade racial e linguística dos antigos mayas, a antiguidade do povoamento dessa região, sua relação primordial com outros povos mesoamericanos e do "velho mundo". Os capítulos restantes podem ser divididos em capítulos que narram os acontecimentos da história do dito "Império Maya" (6-8, 14,16-21) e em capítulos que exploram diferentes aspectos da cultura e sociedade maya antiga, como a religiosidade, o sistema político e jurídico, a economia, o comércio, a ciência, e assim por diante (4-5, 9-13, 15). Os capítulos que narram os acontecimentos, também incluem diversas divagações sobre temas de descrição cultural, incluindo longas citações de Stephens e Brasseur de Bourbourg, descrevendo alguns sítios arqueológicos, e as descrições da sociedade maya "degenerada" nos capítulos que se referem à última era, antes da conquista.

Cada capítulo é intitulado com uma lista de tópicos que serão tratados no mesmo, na ordem em que aparecem no texto. Os primeiros capítulos têm títulos simples, como "*Capítulo I – Antigüedad de la historia de Yucatan. – Primeros Pobladores.*", ou "*Capítulo IV – Idioma de los Mayas*". Já os capítulos centrais e derradeiros da obra contam com nomes tão detalhados quanto complexo e variado é o seu conteúdo. Como exemplo:

CAPITULO XIII. *Usos y costumbres. - Habitaciones. - Orden de las ciudades.- Alimentos.- Banquetes y Bacanales.-Danzas.- Juegos.- Adornos y vestidos.-Algunas prendas morales á pesar de muchos vicios.- Honestidad de las mujeres. - Educación de la juventud. - Veneración á los ancianos.- Hospitalidad.- Duelos. - Sepulcros. – Sacrificios y ofrendas por los muertos.- Monumentos conmemorativos.- Incineración de los cadáveres* (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 268).

A tradição de nomes de capítulos delongados e descritivos pode ser uma herança da literatura do século XVIII, da qual o autor recebe imensa influência. Uma grande diferença parece ser o formato de tópicos separados, ao invés de uma lista corrente em uma frase como faz, por

---

<sup>54</sup> A mesma estrutura é adotada em seu *Compendio de la Historia de Yucatán...*(1871), em que trata não somente da história antiga mas também da colonial e contemporânea, nos levando a crer que a conquista, o encontro dos mundos, seria o ponto central da narrativa de CCyA sobre toda a história de Yucatán, não somente a "antiga".

exemplo, Clavijero<sup>55</sup>. A maioria dos itens são orações simples e desconectadas, mas existem algumas construções mais complexas, como a “Algunas prendas morales...” acima, ou mesmo alguns itens que se comunicam entre si, como no caso a seguir:

CAPÍTULO XVI. *Dificultades sobre la fecha en que precisamente comenzó á existir y en que fué abandonada la ciudad de Uxmal.- El Manuscrito maya de que procede la dificultad, confirma por otra parte, la verdad y el orden cronológico de los sucesos.- Otras importantes revelaciones del Manuscrito* (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 390)

Esses títulos revelam a estrutura que o autor concebia e propunha para os seus capítulos e a obra como um todo. Por meio delas podemos ver os pontos centrais que queria apresentar com esse capítulo, quais os aspectos mais importantes daquele escrito na opinião do autor. A partir da leitura do sumário da obra, além de seus principais tópicos (como os “alimentos”, “danças, “jogos” e “idioma” apresentados acima), ele revelaria também resumos da narrativa factual desta obra como esta sequência do começo do título do capítulo XVII – “*Envanecimiento del tirano de Mayapan. - Actitud de Tutul Xiu y de los otros soberanos. - Levantamiento general. - Ejército de represalia. - Temores del tirano. - Pide nuevo auxilio á los mejicanos.*” (p. 408) e mesmo juízos de valor (“*Justo castigo de Mayapan y de sus tiranos.*” (p. 408), “*Cuarta y última época.- Carácter desgraciado de ella.*” (p.440).

Antes e depois dos capítulos encontramos outros textos que não se configuram como capítulos: primeiramente dois prólogos, um do editor que exalta a obra e explica melhor a conexão desta com a primeira edição, de 1869; e um do autor, de teor mais teórico, buscando justificar a importância desse tipo de produção historiográfica, apontando alguns dos desafios desse assunto e das falhas que outros estudiosos já cometeram ao lidar com seus textos. Aqui ele também estabelece a conquista de Yucatán como o momento chave que serve como alicerce para o entendimento da história da península, tanto anterior quanto posterior ao fato. Também temos uma série de anexos, sendo que todos, menos um, são artigos do autor sobre aspectos específicos da antiguidade yucateca (geografia maya, história do idioma maya, literatura maya, um estudo sobre a palavra “maya”, algumas descrições de sítios) e um artigo do seu principal predecessor yucateco nos estudos da língua e história maya – Juan Pío Perez (1798-1859)<sup>56</sup>. A cronologia que Perez

---

<sup>55</sup> “*Libro Sexto - religión de los mexicanos, esto es, sus dioses, templos, sacerdotes, sacrificios y oblaciones; sus ayunos y su austeridad; su cronología, calendario y fiestas; sus ritos en el nacimiento, en el casamiento y en las exequias*” (CLAVIJERO, Tomo I, p.234).

<sup>56</sup> Pérez, um homem de considerável renome político na sociedade yucateca, dedicou seus últimos anos ao estudo das antiguidades mayas, e foi responsável pelo principal dicionário Maya-Espanhol do século XIX, e pelos primeiros estudos ocidentais de alguns dos Livros de Chilam Balaam. A coleção de Pío Perez viria a ser herdada por CCyA, e

propõe nesse artigo é a base da cronologia apresentada pelo autor, que, no entanto, alteraria consideravelmente a mesma em sua versão.

No prólogo teórico, CCyA apresenta o livro como uma empreitada esclarecedora sobre a história antiga de Yucatán, pois considera que as histórias escritas sobre o assunto até então haviam falhado por falta de acesso a fontes essenciais - como as *Décadas* do cronista Herrera; o manuscrito do primeiro bispo de Yucatán, Diego de Landa (descoberto a menos de 20 anos pelo abade Brasseur de Bourbourg)<sup>57</sup> e fontes indígenas como os *Livros de Chilam Balam*. De fato, o autor se destaca pelo seu uso pioneiro dessa variedade de fontes desde o *Estudio Historico...*, de 1865, e mesmo nos anos 1880 a riqueza de suas fontes é inigualável entre os escritos históricos sobre Yucatán, tanto de autores yucatecos e mexicanos quanto de estrangeiros<sup>58</sup>. Sua proficiência no maya yucateco lhe daria uma vantagem comparativa até mesmo sobre outros historiadores yucatecos como Eligio Ancona, que, por mais que soubessem o maya e tivessem acesso a dicionários maya-espanhol, não tinham o nível de gosto e entrosamento com a língua maya que o presbítero demonstrava<sup>59</sup>.

Carrillo considerava também que muitos dos historiadores das antiguidades yucatecas preferiam exaltar o mistério das mesmas, do que buscar um maior esclarecimento sobre o assunto:

El espíritu de romanticismo exagerado quisiera envolverla [a história antiga de Yucatán]. en velos más densos todavía, que los que á la noche de los tiempos plugo echarle encima (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 5).

Os tempos passados de Yucatán necessitavam, na sua concepção, de uma história escrita por um filósofo, e não um poeta:

Para aquél tiene todo el inefable encanto de un problema, cuya solución toca como con la mano; más para este no es un problema que se ha tenido el placer de

---

boa parte da mesma foi incorporada ao acervo do museu yucateco, que viria a sofrer um número de problemas com o passar dos anos.

<sup>57</sup> Não tenho conhecimento de um texto de caráter historiográfico que utilize De Landa como fonte antes do *Estudio Historico sobre la Raza Indígena* (1865) de CCyA.

<sup>58</sup> Eligio Ancona também utilizaria, em grande medida, as mesmas fontes, apesar de reclamar em seu texto que CCyA não lhe dera acesso aos *Chilam Balaames* que possuía.

<sup>59</sup> Em toda a probabilidade sua língua materna foi o maya, como a de quase todos yucatecos fora da elite urbana nesse período (PFEILER, 2014; RESTALL e GABBERT, 2017; RUGELEY, 2009a). Também é certo, no entanto, que sua mãe o educou em espanhol desde uma tenra idade e que começou a estudar Latim em 1851 (SOSA, J., 2006, p. 65).

explicar, sino un misterio cuyo cuerpo aéreo y vaporoso desgraciadamente se ha disipado y perdido (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 6).

Apesar de se orgulhar bastante da atenção que os intelectuais estrangeiros davam à história yucateca, em especial à história anterior à conquista, CCyA demonstra, desde a juventude, a crença na importância patriótica de um historiador fazer a história de sua própria terra:

La historia del suelo en que se ha mecido la cuna del hombre es para su corazón un objeto tan caro y tan dulce, que su conocimiento exacto no puede menos que constituir una de las prendas más sólidas y brillantes que realizar pueden el ennoblecimiento de su inteligencia. Y cuando esta historia es en alguna manera oscura y misteriosa, como lo es la antigua de Yucatán, entonces surge a la vista con toda la majestad imponente de una historia venerable por los mismos títulos de su remota antigüedad (CARILLO Y ANCONA, 1861, apud SOSA, J. 2006, p. 298).

O eixo central que guia a narrativa da obra é a divisão cronológica da história pré-colombiana de Yucatán em quatro grandes eras. As três primeiras seriam ligadas às cidades que centralizavam o poder durante esse tempo: primeiramente Izamal, depois Chichén Itzá e finalmente Mayapan. Essas eras e cidades eram ligadas a patriarcas fundadores que teriam tanto governado a península, quanto trazido grandes “avanços civilizacionais” aos maias (Zamná, os Reis de Chichén e Kukulcan, respectivamente). A quarta era, anterior à conquista, é caracterizada pelo brusco declínio da “civilização” maya. Além dessas quatro eras, podemos identificar alguns outros períodos que o autor menciona e utiliza em sua narrativa: a era de migração dos maias do “velho mundo” às Américas, a conquista/era colonial, e os tempos que seguiram à independência do México. Apesar do foco do livro ser no período anterior à conquista – a chamada “*História Antigua*” de Yucatán<sup>60</sup> – esses outros períodos surgem em variados momentos da obra, e são importantes para a nossa análise, pois nos permitem compreender melhor a forma que o autor compreende a relação entre os tempos anteriores e posteriores à conquista hispânica.

As propostas de cronologia geral têm uma grande importância nesta e em outras narrativas sobre os povos indígenas. A formação deste tipo de cronologia é associada por Michel de Certeau

---

<sup>60</sup> Ao longo do texto, iremos utilizar a categoria “História Antiga de Yucatán” numerosas vezes, não por acreditar que seja a melhor metodologia para se referir aos tempos anteriores ao encontro dos espanhóis e dos maias yucatecos, mas por ser a categoria que o autor utiliza e redefine. O nosso objeto de estudo aqui não é a história dos habitantes de Yucatán antes do século XVI, mas sim a visão desses autores sobre essa história, e na visão de CCyA, essa história é uma “História Antiga”, um termo que procura atribuir uma série de sentidos à essa divisão do tempo histórico de Yucatán em grandes eras.

(2011) à conquista intelectual de povos colonizados, pois se trata de um recurso que "permite, simultaneamente [...] uma compreensão dos 'selvagens' ou um discurso a seu respeito" (p.170). Elas ao mesmo tempo encaixam a história desse lugar e desse povo na história tida como mundial (no caso de nosso autor, à história global de acordo com a bíblia) e criam narrativas que justificam sistemas de dominação dos povos colonizados no passado e no presente.

Tendo assim apresentado o autor e a obra que analisaremos nos próximos capítulos, passemos à exploração dos principais interlocutores intelectuais de Carrillo, aqui divididos entre historiadores mexicanos e yucatecos, mayistas estrangeiros e ideólogos do conservadorismo católico.

### **1.3 Historiografia Mexicana: Política e Indigenismo**

As origens da historiografia nacional mexicana muitas vezes são localizadas em meados do século XVIII (FLORESCANO, 2002; VILLOROS, 1996; YTURBE, 2016). Os últimos 100 anos do estado colonial da Nova Espanha foram marcados por mudanças profundas no território. As fronteiras se expandiram e missões científicas foram enviadas para todo o território para catalogar a geografia física e humana, além da fauna e flora do território. Um novo ambiente intelectual foi estimulado por novas políticas educacionais:

El siglo brillante de la Colonia fue el XVIII. Mejorada muy mucho la administración con autoridades ilustradas que comprendieron bien las ventajas que podían sacarse de generalizar las ciencias, nada tuvo de extraño que éstas florecieran hasta donde podían permitirlo las circunstancias excepcionales de la Nueva España. Los métodos de enseñanza cambiaron; los establecimientos públicos se perfeccionaron (FLORESCANO, 2002, p. 274).

Essas novas condições propiciaram o surgimento de uma geração de intelectuais *criollos* que viriam a desenvolver uma nova forma de tratar a história da região. Desde o século XVI, espanhóis e novo-hispanos escreveram a história da Nova Espanha a partir de visões centradas na Espanha, e mesmo quando Torquemada atribui às “civilizações pré-colombianas” o estatuto de uma “civilização clássica” em sua *Monarquia Indiana* de 1615, esse passado é tangivelmente distante, e as religiões e práticas antigas eram indissociavelmente ligadas à obra do demônio. No século XVIII, no entanto, essas concepções começam a mudar - o polímata Lorenzo Boturini, por

exemplo, foi o primeiro a valorizar os escritos indígenas, colecionando-os durante sua estadia no México de 1736 a 1743<sup>61</sup>. Boturini via esse passado com uma ótica diferenciada de todos os escritores anteriores, o desassociando de qualquer tipo de herança demoníaca. Pelo contrário, ele encontrava nesses artefatos pré-colombianos "tanta excelência de coisas sublimes, que atrevo a dizer que essa história não só pode competir com as mais célebres do globo, como também excedê-las" (BOTURINI apud FLORESCANO, 2002, p.275).

Em meados do século XVIII, alguns intelectuais identificados com o amplo movimento intelectual conhecido como a Ilustração viriam a propor uma releitura radical das chamadas "civilizações pré-hispânicas" da América, e, de fato, da América em geral. Essa tendência foi apresentada por pensadores ilustres como os franceses Conde de Buffon e o abade Raynal, o filósofo holandês Cornelius De Pauw e o historiador escocês William Robertson que defendiam a inferioridade natural do continente americano por conta de seu clima, "que rebaixava o ser humano e sufocava o intelecto" (FLORESCANO, 2002, p.120). Cañizarres-Esguerra (2001) identifica essa tendência com a prática de uma "nova arte da leitura", pautada na coerência interna e externa dos textos para averiguar a veracidade de seus enunciados. Essa corrente intelectual se opunha à arte de leitura humanista/renascentista, que prezava acima de tudo o *status* do falante para averiguar a veracidade de seus textos. No entanto, esse método, classificado pelos seus proponentes como o mais científico, estabelecia suas teorias gerais sobre a hierarquia e evolução dos povos como crivo para esse processo de averiguação. Como essas teorias não admitiam a possibilidade de povos "civilizados", numerosos e desenvolvidos nas Américas, antes da chegada de europeus na mesma, automaticamente qualquer informação que apontasse para isso era tratada como falsa<sup>62</sup>. O seu preconceito contra as Américas se estendia também para os *criollos* nascidos nas Américas, o que acabou por "reativar o interesse pelas identidades da patria criolla" (FLORESCANO, 2002, 276), interesse esse presente nas obras historiográficas de autores como os jesuítas exilados Francisco Clavijero, do México, e Juan Velasco, do atual Equador (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2001).

Essa geração de pensadores inauguraria uma nova história do México, com o objetivo duplo de "não apenas refutar De Pauw, o abade Raynal e William Robertson, mas também fornecer aos patriotas criollos narrativas históricas legitimadoras" (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2001, p.

---

<sup>61</sup> Infelizmente, a coleção de Boturini foi apreendida e, em sua maior parte, perdida.

<sup>62</sup> É possível notar uma grande influência desse discurso que associa as Américas e seus povos nativos a processos históricos de degeneração nas representações dos mayas no século XIX.

254). Segundo Cañizares-Esguerra (2001) a historiografia dessa era opera a partir de uma "epistemologia patriótica", com a qual tecem uma narrativa patriótica do *reino* da Nova Espanha com ideais típicos do Antigo Regime. Dessa maneira, as diferentes tendências historiográficas do século XIX se posicionavam em relação a essa corrente, como uma negação dela, no caso das histórias liberais com o foco na nação independente, ou como uma atualização da mesma, nas histórias conservadoras que preservavam elementos epistêmicos do Antigo Regime (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2001, p. 254-260). Clavijero é uma das principais fontes que Carrillo y Ancona utiliza para caracterizar os toltecas e identificar os mayas como os descendentes dos mesmos, e dessa forma, ele pôde se apoiar no mais reconhecido pilar da historiografia católica mexicana e ainda redirecionar a admiração criolla pelos toltecas em direção ao passado yucateco.

Essa apropriação da tradição de Clavijero já se inicia no título da obra, pois o uso de *Historia Antigua* para designar ao passado pré-colombiano é inaugurado pela *Historia Antigua de Mexico* de Clavijero, originalmente publicada em 1780. Essa denominação de História Antiga das Américas permanece corrente nos tempos de hoje em certos círculos intelectuais, especialmente para tratar da história e arqueologia dos povos mesoamericanos e andinos. Quando Clavijero escrevia sua obra, existia uma forte corrente de pensamento europeu, liderada por nomes influentes como Cornelius de Pauw, o Conde de Buffon, Guillaume Raynal e William Robertson, que desprezava tudo que era oriundo das Américas, pois o clima e a natureza desses continentes faziam com que toda forma de vida que crescia ali se tornasse “inferior, pueril ou degenerada” (ARAÚJO, 2014, p. 2). Clavijero combate essas representações da América e dos americanos como inatamente degenerados, escrevendo uma história que valorizava o passado indígena anterior à conquista, criando a base de uma história nacional como as que estavam sendo estabelecidas na Europa nos séculos XVIII e XIX. Na discussão entre jesuítas criollos da Nova Espanha e dos Andes e naturalistas iluministas europeus, conhecida como “A Polêmica do Novo Mundo”, o discurso sobre a natureza americana e os povos americanos era utilizado para:

Refletir sobre sua própria sociedade, e, neste sentido, suas referências à América lhes servem muito mais para conhecer a si mesmos do que aos americanos. Frequentemente, o recurso aos temas relativos à América são instrumentos de esclarecimento ou mesmo de demonstração de sua própria filosofia (SOUZA, 2001, p. 209).

A “Polêmica do Novo Mundo” começou a delinear o ambiente intelectual do conflito entre a metrópole espanhola e as suas colônias no século XIX, e nesse sentido podemos entender os argumentos de ambos os lados sobre o indígena americano como argumentos políticos: um lado afirma a supremacia de tudo que é europeu sobre tudo que é americano, enquanto o outro exalta a natureza americana e valoriza seletivamente o indígena americano afirmando que o indígena do passado é o legado único de cada nova nação americana, em que os criollos se identificam como herdeiros dessas civilizações, e os indígenas do presente, degenerados por causas anteriores ou posteriores à conquista.

A historiografia *criolla* é, em muitos sentidos, o marco inicial da historiografia nacional mexicana. Mesmo autores que não eram necessariamente partidários da independência da Nova Espanha escreviam a partir de um viés nacionalista muito expressivo, em que Florescano identifica na empreitada dessa historiografia três eixos principais:

[1:] el establecimiento de lazos de identidad con la tierra que se habita, [2:] el rescate del antiguo pasado indígena para asentar en él la legitimidad de la patria que empieza a construirse y [3:] la creación de símbolos que encarnan los valores patrios (FLORESCANO, 2002, p. 270).

Discursos em alinhamento com esses três eixos podem ser encontrados um século depois na *Historia Antigua de Yucatán*, mesmo que transformadas pelas particularidades de seu contexto histórico e geográfico. Não podemos simplesmente comparar os discursos de Clavijero com os de Carrillo y Ancona, por exemplo, sem entender os diálogos que o bispo tentava travar em seu tempo. Apesar do 2º eixo - "o resgate do antigo passado indígena" - ser mais obviamente ligado com a análise proposta por esse projeto, é na interseção entre os três que se encontram os objetos de nossa pesquisa. A necessidade de fazer essa breve incursão sobre a influência de Clavijero se deu tanto pela continuidade desses eixos temáticos na obra de Carrillo y Ancona, quanto pela frequência com que Clavijero é citado como interlocutor em sua obra e na literatura especializada sobre historiografia e formação de identidade nacional mexicana<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> Clavijero tem um papel central em uma grande variedade de obras que lidam com a relação entre indigenismo, historiografia e identidade nacional no México, incluindo (BONFIL BATALLA, 1990; BRADING, 2004a, b; CAÑIZARES-ESGUERRA, 2001; FLORESCANO, 2002; VILLOROS, 1996; WARMAN, 1978).

O século XIX foi uma era de intensas transformações no México, marcado por momentos de violência e conflitos entre diferentes projetos para definir a nação recém-nascida. Segundo Florescano:

El siglo XIX es uno de los tránsitos históricos más cargados de promesas en la historia de México. Su trayecto se inaugura con el ascenso del país a la vida independiente, la construcción de la república y el trazo ilusionado de un modelo de nación [...] Y al mismo tiempo es una época castigada por acontecimientos atroces: erosión de la unidad interna, lucha de facciones, ingobernabilidad, invasiones extranjeras, pérdida de más de la mitad del territorio, guerra civil, trauma político, descalabro moral... En el breve lapso de 50 años, de 1821 a 1867, el país imagina ser la nación más poderosa del continente americano para inmediatamente después desplomarse en el deterioro político y la quiebra económica, hasta enfrentar, como siniestra pesadilla, la amenaza de extinción (FLORESCANO, 2002, p. 317).

Florescano (2002) caracteriza a historiografia mexicana do século XIX - especialmente após a invasão estadunidense - como uma disputa entre intelectuais liberais e conservadores em relação à "quais valores deveriam sustentar a nação", cumprindo, então, "uma função eminentemente política" (p.362).

[La historiografía] participó en la discusión de proyecto nacional, contabilizó las heridas y los quebrantos que nublaron el horizonte del país, trazó el viacrucis política de la república y el proyecto de fundarla en el pacto federal defendió la integridad del territorio y rompió lanzas en favor de la unidad nacional, a tal punto que logró constituir, con el concurso de los políticos y la fuerza del Estado, un proyecto que parecía incluir la diversidad de la población y un; "identidad imaginaria" de la nación (Ibid).

Essas correntes políticas, que se transpunham ao meio intelectual e à historiografia, haviam nascido da disputa entre grupos centralistas - aproximadamente definidas em torno de grupos da elite colonial como grandes latifundiários e membros do alto clero - e grupos federalistas - ligados às elites urbanas, grupos maçônicos e, em alguns casos, como em Yucatán, a intelectuais do baixo clero. As trocas de governo nos primeiros 20 anos após a independência formariam as bases políticas de liberais e conservadoras que se manteriam, mesmo que com transformações, até a consolidação do Porfiriato nas duas últimas décadas do século.

Os primeiros liberais

Buscaban implantar un proyecto de nación 'moderna', una nación de iguales, autónoma y soberana, integrada por ciudadanos libres. Su objetivo primordial

después de la Independencia, y que perdurará quizás hasta nuestros días, era el de construir un sistema político que crearía prosperidad, orden, estabilidad y progreso, mediante una constitución (YTURBE, 2016, p. 27).

O principal entrave para esse projeto era percebido como a relação entre estado e igreja herdada do regime colonial:

Más allá de la desamortización de los bienes de la Iglesia con el fin de saldar la deuda externa y de sostener la guerra contra las invasiones primero de Estados Unidos y después de Francia, su proyecto cultural a largo plazo era, fundamentalmente, la secularización de la sociedad. Sin embargo, se preguntaban si, en una sociedad conformada por el catolicismo, iban a ser capaces de sustituir la unidad religiosa que, hasta ese momento, era la base de la unidad nacional, por lo que sus ataques estuvieron más bien dirigidos a la Iglesia Católica (YTURBE, 2016, p. 27).

Os historiadores liberais, por sua vez, usam suas obras históricas para exaltar o movimento independentista e os patriotas que o conduziram, descartando a era pré-colombiana como bárbara e primitiva e caracterizando o período colonial como um tempo opressivo, dogmático e atrasado (SAVARINO, 2000; WELLS, 1996).

A ala conservadora, por outro lado, se pautava em outros valores:

Premienencia de la religión católica, apostólica y romana, respeto absoluto del derecho de propiedad, establecimiento de un gobierno fuerte bajo la forma de una República centralista sustentada por los "hombres de bien", es decir, por los ciudadanos que por acumular propiedades, ascendencia social y tradición deberían ser los conservadores [no sentido de quem conserva] naturales de la República (FLORESCANO, 2002, p. 327).

No campo historiográfico, essa tendência se baseava em "uma concepção do devir histórico dominado pela salvação da humanidade e os valores cristãos" (FLORESCANO, 2002, p. 373, tradução nossa), em que os principais protagonistas são os conquistadores, as ordens religiosas, a Igreja, e a monarquia espanhola. É interessante perceber que os principais tratados mexicanos sobre a antiguidade pré-hispânica no período entre a independência e o estabelecimento do Porfiriato eram assinados de escritores conservadores, talvez pela influência do discurso patriótico de Clavijero, pelo estímulo de autoridades conservadoras como o Imperador Maximiliano, ou para evitar os assuntos mais polêmicos da história contemporânea em épocas de governo liberal (WELLS, 1996).

A humilhante derrota mexicana na guerra contra os Estados Unidos levou a mais separação entre os campos. O momento era de autorreflexão após esse desastre nacional, em que o México perdeu metade de seu território, e assim, "um tema recorrente era o assinalamento dos culpados pela catástrofe que havia prostrado a nação" (FLORESCANO, 2002, p. 338). Se ambos os lados viam necessidades em reformar o exército que havia sido derrotado com tanta presteza pelas forças americanas, os pontos de concordância paravam por aí. Os liberais viam na igreja e, mais especificamente, no alto clero, o maior impedimento ao progresso nacional por conta de características como "a imoderada acumulação de riqueza na corporação eclesiástica, a intolerância em relação a outras crenças, o monopólio da educação e o fanatismo" (Ibid). Já a ala conservadora se posicionava contra o federalismo, o liberalismo, a maçonaria e o rechaço da herança espanhola, que teria assim iniciado a "desintegração política e moral da nação. Ao repudiar suas origens e adotar o federalismo norte americano, argumentavam, México traiu o seu destino" (Ibid). Veremos que há um paralelo muito claro entre essa dicotomia e aquela presente na historiografia yucateca em relação à Guerra de Castas, em que conservadores culpam liberais por causarem a Guerra e vice-e-versa.

A *Historia Antigua de Yucatán* foi escrita na época do Porfiriato, marcada pelo centralismo não só no âmbito político, como também cultural, identitário e mesmo historiográfico (FLORESCANO, 2002, p.349). Durante o regime porfirista, várias vozes clamam por uma história nacional que una a história independente com a história pré-hispânica e colonial. É um feito novo, pois como um grupo, os liberais rechaçavam tanto a história pré-hispânica quanto a história colonial, além de heranças “negativas” que estavam no caminho do progresso, enquanto conservadores idealizavam a história colonial em oposição à história pré-hispânica (e independente). Mas o Porfiriato, "um regime que se orgulhava da habilidade de 'curar' o corpo político, de deixar de lado divisões ideológicas rancorosas" (WELLS, 1996, p. 205), instaurou um novo tipo de liberalismo:

As the developmentalist ideology of the Porfirian state transformed liberalism into a unifying political myth, an uneasy ideological consensus emerged. Ironically, as former conservatives found shelter from the ideological storm, doctrinaire liberals (puros), who believed the regime's adherence to scientific

politics (or "liberal-conservatism") was a contemptuous perversion of Reform principles, were increasingly placed on the defensive (Ibid)<sup>64</sup>.

Tanto conservadores quanto liberais estavam preocupados em fundar um projeto de nação justificado ou baseado na história. É importante, porém, notar que ambos esses projetos tinham a meta comum de se fundar um estado e civilização nos moldes europeus/ocidentais, e suas relações com os povos indígenas eram pautadas nessa meta. Dessa forma, "as disputas entre conservadores e liberais somente expressam concepções distintas de como alcançar essa meta, mas em momento algum a questionam" (BONFIL BATALLA, 1990, p. 103). Seja transformando-os em cidadãos mexicanos ou convertendo-os a um catolicismo dogmático, a missão era imprimir os moldes ocidentais às pessoas que viviam em outro modelo civilizacional, considerado inferior pela elite crioula. O resultado era que se reconhecia um destino manifesto para a população indígena do México: a extinção. "O índio foi afiliado ao passado e subtraído do futuro. Lhes concederam uma história encerrada" (WARMAN, 1978, p. 10, tradução nossa).

A independência mexicana criou um novo estatuto para as nações indígenas presentes dentro desse território, que não são reconhecidas como nações independentes: "ou são mexicanos e se submetem as leis do país, ou são rebeldes que põem em risco a soberania nacional, e, portanto, inimigos e traidores da pátria" (BONFIL BATALLA, 1990, p. 150). Em Yucatán, as autoridades criollas adotam medidas que apontam na mesma direção – entre elas a privatização de terras comunais, que ganha grande destaque nas histórias de Yucatán no século XIX (REED, 2001; RUGELEY, 1996, 2009; WELLS, 1996). No entanto, os indígenas não foram meramente vítimas desse processo, pois resistiram a essas ações opressivas tomando o poder onde lhes era possível (nas *repúblicas de índios*, no meio militar, etc...) e pleiteando por seus direitos de forma judicial (RUGELEY, 1996, 2009a). Talvez por isso esse processo, de assimilação e/ou guerra, seja tão complexo e duradouro. A centralidade dessa tensão no contexto de produção da obra de Carrillo y Ancona pode resultar na preocupação do autor em defender um projeto assimilacionista e pela quantidade de terras no leste da península que permanecia há 30 anos na posse dos *cruzo'ob*, grupos

---

<sup>64</sup>“Enquanto a ideologia desenvolvimentista do estado Porfirista transformava o liberalismo em um mito político unificador, um frágil consenso ideológico surgia. Ironicamente, enquanto antigos conservadores encontravam abrigo da tormenta ideológica, os liberais doutrinários (conhecidos como *puros*), que acreditavam que a aderência do regime às políticas científicas (ou o “liberal-conservadorismo”) eram uma perversão lamentável dos princípios da Reforma, estavam cada vez mais na defensiva” (WELLS, 1996, p. 205, tradução nossa).

rebeldes majoritariamente indígenas que reivindicavam sua independência e haviam adotado uma nova religião sincrética.

O curto reinado de Maximiliano (1864-1867) parece concentrar algumas das mais importantes obras indigenistas desse período, sendo que o apreço do Imperador por esse tema estimulou grande produção sobre os indígenas mexicanos e sua história pela Comissão Científica Francesa ao México (1864-1867), em que o abade mayista Charles Etiénne Basseur de Bourbourg teve um papel central (Schávelzon, 2003). Maximiliano também promoveu a publicação de obras de autores mexicanos que se especializassem em questões indígenas para serem utilizadas como insumo para a concepção de políticas públicas nesse quesito. A mais importante dessas obras é a *Memoria sobre las causas han originado la situación actual de la raza indigena*, escrito de Francisco Pimentel publicado em 1865, que Warman (1978, tradução nossa) caracteriza como "uma das poucas obras escritas na segunda metade do século XIX dedicadas ao problema indígena de seu tempo e que oferece um projeto para o país a partir dessa perspectiva".

A obra de Pimentel negava uma inferioridade racial inata dos indígenas do México, apontando, ao invés disso, para uma série de degradações históricas como a causa de suas "tristes condições" no momento em que escrevia. Campos Garcia resume da seguinte forma as três causas que Pimentel identifica como responsáveis pela "degradação indígena":

1) por los defectos de su "antigua civilización", éstos son su bárbara religión, gobiernos despóticos, el sistema educativo cruel, el comunismo y la esclavitud; 2) la segunda causa es producto inmediato de la Conquista, es decir, la guerra, la peste y el maltrato de los españoles, que dejó al indio en la miseria y lo redujo a la esclavitud; y 3) el resultado de la falta de una religión ilustrada. A estas ideas centrales agrega otras como la imperfección de las Leyes de Indias y el desprecio con que ha sido vista la raza indígena (CAMPOS GARCIA, 1990, p.165).

A proposta sugerida por Pimentel era um projeto civilizatório homogeneizador de educação e mestiçagem, uma das bases do projeto de "raça cósmica" que ganharia tanta tração na América Latina na segunda metade do século XIX e primeira metade do século XX. É importante perceber, no entanto, que esse processo de mestiçagem não é uma valorização das culturas indígenas em si, tanto quanto um reconhecimento que as pessoas indígenas poderiam se adaptar à civilização ocidental, num processo que Fernandes (2010) chama de "mestiçagem como exclusão". Como veremos, Carrillo y Ancona propõe uma solução bastante similar ao conflito entre indígenas e não-

indígenas em Yucatán, baseada na mestiçagem embranquecedora para a criação de uma futura raça yucateca.

Pimentel era uma figura intimamente ligada com o regime de Maximiliano e com a vitória do republicanismo teve de se retirar da vida pública e focar na sua maior área de estudos, as línguas indígenas. No entanto, as suas ideias seriam de grande influência a gerações posteriores de indigenistas Mexicanos, sendo adotadas por intelectuais ligados ao regime porfirista em décadas por vir. Carrillo y Ancona seria diretamente influenciado pelo discurso de Pimentel. Assim seu primeiro tratado de fôlego sobre os indígenas de Yucatán, o *Estudio histórico sobre la raza indigena de Yucatán* (1867) foi produzido sob a influência do texto de Pimentel e com o mesmo propósito de iluminar as políticas públicas do regime imperial.

Carrillo y Ancona teria contato com os escritos de Pimentel no mesmo ano de sua publicação e seria influenciado por ela, descrevendo seu apreço por ela em 1866 e escrevendo sua própria história dos indígenas de Yucatán, *Estudio historico de la raza indigena de Yucatán*, em 1865. Como a obra de Pimentel, ela também procurava aconselhar o imperador em relação a como agir para sanar os problemas relacionados à população indígena, só que nesse caso, especificamente em Yucatán. As causas que Carrillo y Ancona encontra para a “situação indígena”, e especificamente para a rebelião dos *cruz'ob*, são alinhadas com aquelas delineadas por Pimentel – os *cruz'ob* se encontravam em uma situação de degradação e barbarismo devido a algumas características do seu passado pagão pré-colonial, às injustiças que sofreram sob o regime colonial e à perda de orientação espiritual e moral devido ao enfraquecimento da Igreja Católica de Yucatán acossada por governos liberais. As soluções também se mantinham alinhadas com aquelas propostas por Pimentel: fortalecimento da Igreja e da educação cívica e religiosa, e assimilação por meio de uma mestiçagem civilizadora. É interessante notar que Carrillo y Ancona deixa de defender que as injúrias sofridas pelos mayas durante o regime colonial teriam sido uma das causas de sua degeneração, como Pimentel planteava. Desse modo, ele muda seu discurso e defende incondicionalmente a conquista e o regime colonial, os justificando com uma narrativa que retrata a conquista como a salvação dos antigos mayas perante um cenário de colapso completo de sua civilização.

## 1.4 Historiografia Yucateca: Projetos políticos e Indigenismos

Os contornos das interações entre política e historiografia assumem forma própria em Yucatán, apesar de relacionados ao contexto nacional mais amplo. Se os liberais da Cidade do México exaltavam os heróis patrióticos da luta pela independência, com um grande foco em assuntos militares, os liberais yucatecos enaltecem os *sanjuanistas*, grupo de intelectuais liberais das primeiras décadas do século XIX, que lideraram o processo de reforma e independência que, ao contrário do que aconteceu na maior parte do território mexicano, transcorreu de maneira pacífica na península. Se os yucatecos, incluindo Carrillo y Ancona, participaram do debate nacional sobre a historicidade da revelação de Guadalupe, também temos em âmbito regional, discussões sobre a Virgem de Izamal, que os religiosos yucatecos consideram a segunda manifestação mais importante da virgem em território americano. E, acima de tudo, se nacionalmente a guerra contra os EUA se configurava como principal campo de batalha entre historiadores liberais e conservadores, em Yucatán, a Guerra de Castas exerceu essa função<sup>65</sup>.

Wells (1996, p. 207) identifica Carrillo y Ancona como parte de uma geração que também inclui historiadores como Eligio Ancona, Serapio Baquero e Apolinar Garcia y Garcia e Juan Francisco Molina Solis (esse já mais jovem que os demais), dentre outros. Usando o conceito de "geração histórica" de Julián Marías, que define como "uma coorte nascida durante um certo período que compartilham uma série de vigências - elementos vinculativos como costumes, usos coletivos, tradições e crenças que definem a existência social real de cada indivíduo" (WELLS 1996, p.207). Wells identifica quatro temas centrais na obra desses historiadores: "o separatismo, a divergência crescente entre Mérida e Campeche, a montanha-russa política do estado e, é claro, a Guerra de Castas" (Ibid). Isso se daria pelo fato que "momentos históricos podem definir toda uma geração" (WELLS, 1996, p.208). Carrillo e seus contemporâneos estavam crescendo e se tornando jovens durante os conturbados anos 1830, 40 e 50, sendo afetados profundamente pela Guerra de Castas e pela "infundável rusga política que culminaria com a Reforma" (WELLS, 1996, p.208).

---

<sup>65</sup> Yucatán assumiu uma posição neutra na Guerra Mexicana-Americana e tinha ambições secessionistas até o estouro da Guerra de Castas.

Para o entendimento da obra de Carrillo y Ancona, o mais relevante dos quatro eixos historiográficos yucatecos do século XIX é a Guerra de Castas, pois se relaciona diretamente com os discursos sobre indígenas e poder na península. O longo conflito é o centro de atenção de uma grande quantidade de obras de historiadores yucatecos do século XIX, sejam eles conservadores ou liberais. As causas do conflito foram debatidas ferozmente, e historiadores liberais e conservadores trocaram incessantes acusações entre si, culpando o lado oposto pelas situações que geraram a guerra. A centralidade das populações indígenas e sua história nessa discussão cria uma grande quantidade de material para investigarmos os discursos criollos deste período sobre os indígenas em Yucatán.

Os discursos sobre os mayas veiculados na obra de Carrillo y Ancona, por mais que sejam focados no passado pré-hispânico, estão em um diálogo intenso com essa discussão mais ampla sobre os indígenas em Yucatán, a Guerra de Castas e seus antecedentes. O primeiro intelectual a abordar a Guerra de Castas pelo viés da historiografia foi Justo Sierra O'Reilly em seu periódico, *El Fenix*, em 1848. Ele inaugura o ponto de vista que viria a dominar as análises oitocentistas da Guerra de Castas: suas raízes são profundas e seus fundamentos podem ser explicados por meio de uma história racial dos mayas. O texto de Sierra e de outros *criollos* contemporâneos à Guerra exprimem a mesma tendência que levaria o congresso yucateco a aprovar leis que restauraram instituições coloniais como a *república de índios*<sup>66</sup>, proibiram o porte de armas aos indígenas e mesmo negavam a cidadania a todos os indígenas, inclusive àqueles que não haviam se aliado às forças rebeldes (ÁLVARES CUARTERO, 2012).

É importante compreender o papel estrutural que a noção de raça teve na organização social yucateca, pois diferentes grupos populacionais passaram a ser vistos com funções completamente diferentes em razão de suas supostas diferenças raciais. A divisão do trabalho era nitidamente organizada em linhas raciais, mesmo que houvessem estruturas de poder indígenas, como os *batabs*, as repúblicas de índios e os oficiais indígenas na igreja católica (RUGELEY, 1996).

---

<sup>66</sup> As *repúblicas de índios* eram o sistema político-social que regia a vida cotidiana das populações indígenas da Nova Espanha. Abolidas com a independência no resto do território Mexicano, continuam existindo em Yucatán até meados da revolução. A *república de índios* era um sistema de governo administrado por indígenas, que ocupavam posições como os *caciques/gobernadores*, líderes executivos de cada república (em Yucatán, *batab*), *alcaldes* (juizes), *regidores* (vereadores), *escribanos* (escrivãos), bem como uma série de posições eclesiásticas. Desde que os impostos estivessem sendo pagos em dia, o governo colonial espanhol tinha pouca interferência na política interna de cada república, e o sistema era imbricado com incentivos para que os impostos fossem pagos em dia, já que a hierarquia indígena recebia parte dos mesmos (RUGELEY, 1996).

Existiam igrejas de indígenas, igrejas de mestiços e igrejas de brancos, e as populações *criollas* eram concentradas nas três grandes cidades e nas sedes de cada município (RUGELEY, 1996, P. 10). Reed (2001) apresenta uma Yucatán dividida em um Mundo Ladino (urbano/branco) e um Mundo *mazehual* (camponês/indígena), com pouco contato entre si. No entanto, tendo a concordar com Rugeley (1996, 2009) que não eram tanto mundos separados, quanto um mundo com divisões hierárquicas e geográficas por um lado rígidas, por outro em constante interação. Como mais poderíamos entender um mundo *criollo* em que o maya era a primeira língua majoritária e personagens marcantes como Santiago Iman falavam espanhol com sotaque maya (RUGELEY, 2009a, p. 2)? E um mundo maya em que um líder rebelde como Jacinto Pat era leitor da nova edição de Cogolludo editada por Sierra O'Reilly (REED, 2001, p. 28)<sup>67</sup>?

Como veremos abaixo, essa divisão baseada em critérios raciais seria fundamental para a historiografia peninsular. A característica determinante dos indígenas nesses discursos é sua oposição à civilização e, dessa forma, os indígenas rebeldes, que tentaram destruir a sociedade *criolla* e abandonaram o catolicismo, são considerados os verdadeiros indígenas, como se houvessem revertido séculos de influência civilizatória espanhola/republicana. O próprio nome, “Guerra de Castas”, no uso do qual Sierra O'Reilly estava entre os pioneiros, indica a concepção de que essa guerra era entendida pelos *criollos* como tendo um caráter fundamentalmente racial.

Sierra O'Reilly tinha a ambição de explicar as causas da Guerra de Castas, e para tal era necessário examinar todo o percurso da história do que seria a raça maya:

Un acontecimiento de la magnitud de la Guerra de Castas de 1847 no surge al azar, sostiene Sierra O'Reilly, está vinculado a antecedentes históricos, lo que impliac establecer causas próximas y remotas, para seguir su curso, desarrollo y tendencia con propósitos fijos en la acción futura: poner remedio e instruir, es decir, dar lecciones, a las generaciones venideras. (GARCÍA, 2011, p. 70).

As lições não se restringem às gerações vindouras, tendo como público alvo também os *criollos* mais poderosos de Yucatán, dentre os quais estavam todos os historiadores Yucatecos do século XIX, sem exceção (WELLS, 1996). A historiografia deveria ser composta por uma narrativa de fatos comentados por um observador sábio, que soubesse deduzir os princípios e normas que regiam a história, o ensinamento dos quais fomentaria a sobrevivência e

---

<sup>67</sup> De fato, Eligio Ancona afirma que Jacinto Canek também estudou Cogolludo durante sua educação monástica em Mérida.

aperfeiçoamento do que seria a civilização. Esse ponto de vista, da história como mestra da vida e explicadora do presente, teria grande repercussão na historiografia oitocentista sobre os mayas.

Sierra O'Reilly começa o seu texto discutindo a questão que dominaria os estudos mayistas no século XIX, a identidade racial dos construtores das cidades e monumentos arruinados da península. O autor nega a identificação racial dos indígenas da época com essa civilização antiga, indo contra a opinião de seu amigo Stephens, mas em encontro à de Waldeck, por exemplo. Em sua tentativa de provar “que não foi a raça conquistada que construiu aqueles edifícios”, O'Reilly cria uma hipótese admitidamente conjectural, mas diz se basear em “um princípio lógico irrepreensível” (SIERRA O'REILLY, 1987, p. 53, tradução nossa). Seu argumento foca na confluência de alguns fatores: ele diz que as esculturas antigas retratam outra fisionomia diferente da dos mayas de seu tempo, pois tinham um alto grau de desenvolvimento da escultura - "se não tanto quanto os gregos e romanos, ao menos como os saxões e escandinavos" (SIERRA O'REILLY, 1987, p. 54, tradução nossa) - deveriam estar buscando seu material de referência no mundo ao seu redor. O autor também não identifica, nos mayas de seu tempo, uma arte escultural e arquitetural desenvolvida como aquela que via nas cidades antigas; ele não crê que os mayas do tempo da conquista soubessem mais que folclore e superstições sobre as antigas cidades; e, finalmente, não entendia porque eles haviam abandonado suas cidades, palácios, templos e mansões majestosas para morar nas miseráveis aldeias em que moravam em seu tempo.

Qual seria então essa “civilização antiga” e qual sua relação com os indígenas de seu tempo? Sierra, citando a afirmação do viajante alemão Frederickshall, de que era necessário o trabalho escravo para a construção daqueles grandiosos edifícios, imagina se não seriam os mayas esses escravos, os quais haveriam se rebelado contra os seus senhores mais civilizados<sup>68</sup>. Os *criollos* de seu tempo, cheios de certeza da superioridade de sua civilização, passaram pelo choque da possibilidade de serem exterminados por aqueles que consideravam inferiores, e Sierra aborda os tempos em que vivia para defender sua hipótese. Por que uma raça mais civilizada não poderia

---

<sup>68</sup> Essa concepção é especialmente reveladora se pensamos que ele está tentando responder “Qual foi a raça que construiu os antigos monumentos de Yucatán”. Ao mesmo tempo em que conclui que não são os mayas os construtores, imagina que são os escravos que de fato construíram os monumentos sob o mando de senhores mais civilizados, que ganham o crédito pelas construções. Afinal, foram os Faraós que construíram as pirâmides e os pais fundadores dos EUA, a Casa Branca.

ter sido suplantada pelos seus súditos, afinal, “a nossa não esteve a ponto de ser exterminada ou expulsa do país pela raça conquistada?” (SIERRA O’REILLY, 1987, p. 53)<sup>69</sup>.

Grande parte das razões da Guerra de Castas estaria assim conectada às características intrínsecas dessas raças. Os mayas que haviam sido conquistados pelos espanhóis e por alguma raça ancestral em tempos passados, ao mesmo tempo em que eram entregues à preguiça – “vício tão característico neles que se perpetuou de geração em geração” – também eram “indômitos e guerreiros” (SIERRA O’REILLY, 1987, p.61, tradução nossa). Segundo o autor, viveram sempre sob um rígido sistema despótico, mas nutriam “sentimentos de independência [...] sempre vivíssimos e enérgicos” (SIERRA O’REILLY, 1987, p.62, tradução nossa). Ao contrário do que poderíamos esperar, Sierra não condena esse despotismo indígena, apenas salienta que ele demonstra que as mudanças sofridas pelos camponeses mayas não seriam tantas com a chegada do sistema colonial, pois eles já estariam acostumados. Mesmo com os abusos da Igreja, o sistema colonial agrário não chegaria, na visão de Sierra, a ser tão brutal quanto o anterior, “tão rígido, que não há memória de que tenham havido fomes antes da conquista, nem escassez tão destrutora e mortífera quanto as muitas que sobreviveram em tempos posteriores, apesar de que hoje existem apenas um terço da população primitiva de Yucatán” (Ibid). Assim, podemos imaginar que tipo de modelo de produção, Sierra O’Reilly imaginava como o ideal para o desenvolvimento agrário da região.

As razões que Sierra O’Reilly encontra para a Guerra de Castas também se encontram em tempos mais recentes, com os abusos da Igreja Católica e o processo de acumulação fundiária que a península passava no século XIX. No entanto, a culpa máxima se dá pelas características supostamente inatas à raça maya, e o estudo do passado pré-conquista revelaria, para O’Reilly, como a raça se comportava sem a presença dominadora e civilizadora dos europeus, a mesma que rejeitariam com a rebelião. Angustiado com o andar da Guerra que mataria seu irmão e ameaçaria sua comunidade, Sierra desabafava em seu diário:

Yo siempre he tenido lástima a los pobres indios me he dolido de su condición y más de una vez he hecho esfuerzos para mejorarla, porque se les aliviase de una

---

<sup>69</sup> A visão de mayas como descendentes de escravos que teriam exterminado seus senhores já era presente na obra *Voyage pittoresque et archéologique dans la province d'Yucatan pendant les années 1834 et 1836*, do excêntrico artista e arqueólogo Frédéric de Waldeck. Variações dessa teoria apareceriam nos textos de autores posteriores como Viollet-Le-Duc (1814-1879), Sylvanus Morley (1883-1948), Eric Thompson (1898-1975) e até mesmo o escritor beat William Burroughs (1914-1997).

cargas que a mí me parecían muy onerosas. Pero ¡los salvajes! Brutos infames que se están cebando en sangre, en incendios y destrucción. Yo quisiera hoy que desapareciera esa raza maldita y jamás volviese a aparecer entre nosotros. Lo que hemos hecho para civilizarla se ha convertido en nuestro propio daño y es ciertamente muy sensible y muy cruel tener que arrepentirse hoy de acciones que no han parecido buenas ¡barbaros! Yo los maldigo hoy por su ferocidad salvaje, por su odio fanático y por su innoble afán de exterminio (SIERRA O'REILLY, 1993, p. 56).

Um exemplo de história yucateca contemporâneo à nossa fonte é a *História de Yucatán* de Eligio Ancona (1889), considerada o grande marco da história liberal yucateca e precursora do positivismo na historiografia mexicana (SAVARINO, 2000). Trata-se de uma obra até hoje utilizada como uma das principais fontes sobre o século XIX yucateco. O primeiro livro, que trata da história pré-hispânica de Yucatán, faz parte de uma obra mais ampla, em que a Guerra de Castas figura com destaque na Introdução e, é claro, no tomo sobre o século XIX<sup>70</sup>. Apesar de reconhecer que a "raça civilizada" também era culpada por algumas das condições que levaram à guerra, "por ignorância ou má fé", Ancona considera que a rebelião indígena foi irracional. Em sua visão, os mayas yucatecos estariam equivocados em iniciar esse conflito "que põe a península em risco de ser apagada do mapa da civilização" (ANCONA, 1889, p. 13). Na sua visão:

El indio, que sucesivamente pasó de esclavo á vasallo y de vasallo á ciudadano, se encontró después de la independencia en una situación que el jornalero de campo y el proletario de algunos países podrían envidiar. Veremos que la distinción de razas que había desaparecido de la legislación comenzaba también a desaparecer de las costumbres, y probaremos, en fin, que la guerra iniciada en 1847 no fue más que una guerra de exterminio, una reacción a la barbarie, un insulto á la civilización del siglo (ANCONA, 1889, p. 13).

Para Ancona, o que faltou ao indígena foi uma percepção de que sua vida estava melhorando constantemente com o passar das eras, dos reinos indígenas à colônia espanhola e à nação independente. Assim, ele desconsiderava por completo as demandas de diferentes grupos indígenas, rebeldes ou não, que buscavam se livrarem de impostos pesados, se reapossar de terras coletivas e recuperar parte de poder das suas lideranças (RUGELEY, 1996). As populações indígenas haviam participado em grande número nas guerras civis que eclodiram na península nas décadas de 1830 e 1840, atuando dessa forma em processos que buscavam mudanças políticas por

---

<sup>70</sup> Também aparece em outros momentos em que Ancona discute levantamentos indígenas, como aquele liderado por Juan Jacinto Canek no século XVIII, ou mesmo a índole indígena mais genericamente.

meio da força e se organizaram para liderar um movimento similar no que veio a ser chamado de Guerra de Castas.

Ancona também ignorava a diversidade dentro da população indígena, com diferenças hierárquicas baseadas em cargos de nível local, civis como *batabs* e religiosos como os *sacristanes mayores*, e com variadas posições em relação à Guerra. Numerosas comunidades indígenas escolheram não participar da Guerra ou participar do lado dos *criollos*, e as lideranças do sul da Península abandonaram o conflito em 1853, formando um panorama mais multifacetado das populações indígenas de Yucatán que a imagem que Ancona evoca dos rebeldes em sua capital na selva, Chan Santa Cruz.

O autor de nossa fonte também tratou do conflito com os *cruzo'ob*. É importante lembrar que, aos 10 anos de idade, Carrillo y Ancona fugiu com sua mãe de sua cidade natal, Izamal, frente à acometida dos rebeldes, que tomariam a cidade em 1848. Crescencio certamente sentiu na pele a "sacudida emocional que o índio rebelde causou naquela geração" (GARCIA, 1990, p. 163, tradução nossa). Como veremos a seguir, a Guerra de Castas aparece em alguns momentos de sua obra, apesar da mesma ser focada na história pré-colombiana da região.

Algumas das mais famosas disputas públicas em que Carrillo y Ancona se envolveu girava em torno do papel do clero na criação das causas para a Guerra de Castas. Apolinário García y García, um juiz Yucateco cujo pai morreu na Guerra, escreveu uma *Historia de la Guerra de Castas* (1866), cuja primeira parte foi lançada na ocasião da visita da imperatriz Carlota à Yucatán, culpando a incompetência da classe clerical por criar as condições que levaram à Guerra. Apesar de monarquista, como Carrillo y Ancona, esse autor não poupava a Igreja de críticas, pois considerava que apenas havia "os convertidos de 'idólatras pagãos' a 'idólatras cristãos'" (GARCIA, 2011, p. 76), os mantendo afastados de qualquer "ilustração religiosa, social ou civil" para melhor dominá-los e explorá-los. Carrillo y Ancona imediatamente lançou mão de sua 'pluma polêmica' e no mesmo ano lançou sua *Observación crítico-histórica o defensa del clero yucateco* (1866), onde atacou o método histórico de García e García para atacar as suas conclusões. Considerou um sofisma a sua generalização sobre o clero, especialmente os casos anedotais de mau comportamento por membros do clero, "criticando a falta de filosofia da história do juiz para provar suas conclusões sem corpus documental, e com referências a casos particulares de sua experiência pessoal, ou apelando ao saber popular de algum pároco indigno ou corrompido"

(GARCIA, 2011, p. 78, tradução nossa). Já Garcia (2011) identifica a crítica de Carrillo y Ancona como a principal razão por Garcia y Garcia não ter completado a sua obra.

Serapio Baqueiro, também um juiz yucateco, acompanharia seu pai em viagens por toda a península durante os anos mais intensos da Guerra, presenciando a Guerra mais de perto que qualquer outro historiador que tratou dela. Sua obra sobre os conflitos armados de Yucatán no século XIX, *Ensayo histórico sobre las revoluciones de Yucatán* (1878), fez uso de "história orais, correspondências não publicadas e papéis pessoais na posse de sua família, e cada volume contem apêndices repletos de documentos e cartas" (WELLS, 1996, p.204), tornando-se fonte indispensável para historiadores desse período até os dias de hoje. Suas múltiplas edições contêm muitos argumentos, mas explicitam uma filosofia da história providencialista, que salienta "o papel de Deus como Regulador do Universo e do Mundo Moral, Deus como Legislador dos mundos físicos, naturais e morais" (GARCIA, 2011, p.83, tradução nossa). Sob as regras desse progresso universal e divino, os povos caminham lentamente até uma eventual "unidade universal dos povos", e eventos violentos como a conquista também obedecem a essas regras. Em sua leitura, a Guerra de Castas é sinal de abusos no poder das elites *criollas* na península, pois "alguns povos que oprimem a outros chegam à corrupção e vício, e caem mediante a invasão de bárbaros"(GARCIA, 2011, p.83, tradução nossa).

Apesar da pretensão de Carrillo y Ancona de abandonar "a busca pelas causas da sublevação indígena num passado distante quando a causa foi tão imediata" (CARILLO Y ANCONA, apud. GARCIA, 2011, p. 73, tradução nossa), todos esses textos, inclusive os do Bispo, propõem uma conexão entre a história anterior à conquista de Yucatán e a Guerra de Castas, nem que somente para caracterizar a sociedade antiga maya como bárbara, sem a influência civilizadora do cristianismo ou da "civilização" espanhola/*criolla*. Essa é uma das principais razões de se fazer um levantamento dos discursos historiográficos sobre essa Guerra - os discursos históricos que focaram especialmente nas antiguidades yucatecas tem assim uma conexão clara com os que tratam da Guerra.

Uma tendência marcante da historiografia yucateca do século XIX está na proporção de historiadores com posições de alto poder político na península, uma tendência que Wells identifica como "estadistas-tornados-historiadores" (1996, p.201), cujos representantes são chamados de "*patrician historians*" por Rugeley (RUGELEY, 1996, 2001a). Lorenzo de Zavala, o primeiro historiador yucateco do século XIX, escreveu um *Ensayo historico de las revoluciones de México*,

e foi governador (do estado de México), deputado federal por Yucatán e até mesmo vice-presidente da República do Texas quando essa declarou independência. Justo Sierra O'Reilly era diplomata de Yucatán quando a Guerra de Castas irrompeu, e foi enviado em missão diplomática para os EUA, onde iria negociar apoio financeiro e militar americano contra os rebeldes mayas em troca de uma possível anexação da península aos EUA, além de ser duas vezes deputado federal pelo estado de Yucatán. Juan Francisco Molina Solís, juiz e intelectual conservador, era irmão de Olegario Molina, grande latifundiário e duas vezes governador de Yucatán. Eligio Ancona fora juiz, regedor, governador, deputado e ministro da suprema corte do México. Crescencio y Carrillo y Ancona subiu ao mais alto posto hierárquico da Igreja Católica em Yucatán, instituição de grande poder no estado. Não por acaso, Rivero Figueroa, "amigo e homem de confiança do presbítero Carrillo y Ancona", em 1860 postula a importância da história como ciência auxiliar do homem de estado:

Nos conflitos de um estado e no estabelecimento de um bom regime administrativo, se invoca o auxílio da história, se consultam os costumes precedentes, tomam-se em conta as medidas tomadas outras vezes e, comparando uma época com outra, se aplica à sua legislação e sua política, e assim se salva, também, a existência do estado (FIGUEROA, 1860 - apud GARCÍA, 2001, p.74).

Dessa forma, ao tomar a história como mestra da moral, da arte de governar e dos costumes, os historiadores yucatecos estavam buscando também aprimorar seus usos do poder e convencer a seus contemporâneos e gerações vindouras da melhor forma de se governar.

Outro aspecto importante da historiografia yucateca está na complexidade dos rótulos de "conservador" e "liberal", conceitos que operavam no contexto específico do meio intelectual yucateco. Wells (1996) e Garcia (2011) apontam à divergência dos liberais yucatecos com os liberais nacionais sobre o papel da Igreja na sociedade, defendendo sua propriedade e alguns de seus papéis tradicionais, ao mesmo tempo em que defendiam algum grau de separação da Igreja com o Estado. Tanto Wells, quanto García, apontam a Guerra de Castas como a razão para tal divergência, sendo um momento em que os liberais de Yucatán, vendo "a civilização na sociedade yucateca se tornar um bem em risco" (GARCIA, 2011, p.70), reconhecem a importância da Igreja como instituição de controle social, mesmo criticando alguns abusos dessas instituições.

Por outro lado, os efeitos do mencionado "tênue consenso ideológico" do Porfiriato também foram sentidos em Yucatán. Ele fez com que historiadores inveteradamente conservadores

como Crescencio Carrillo y Ancona (que trocava cartas com seu "querido amigo" Porfírio Diaz) e Juan Francisco Molina Sólis (que desenvolveu uma postura conservadora-positivista da história em meados da década de 1890) se sentissem mais à vontade no cenário político que liberais "*puros*" como Serapio Baqueiro e Eligio Ancona (que havia abandonado seu posto como governador em protesto ao golpe de Porfírio Diaz em 1876) (WELLS, 1996). Ao mesmo tempo, esses historiadores conservadores se detiveram em temas mais "seguros", como a história antiga e colonial, pois questionar a narrativa sobre a história nacional mais recente estava fora dos limites para aqueles que quisessem se manter próximos do regime. Afinal, como defender os conservadores nas histórias da Guerra de Reforma (1857-1860) e da Intervenção Francesa (1861-1867) quando Porfírio Diaz havia se projetado como soldado e general liberal exatamente nesses conflitos? Wells (1996) aponta para a possibilidade de encontrar nesses discursos sobre o passado antigo e colonial, colocações indiretas sobre a sociedade e política do século XIX, expressas de uma forma segura em um discurso sobre um passado mais distante.

Esse levantamento de alguns aspectos característicos do discurso historiográfico yucateco do século XIX serve para situar o discurso de Carrillo y Ancona entre os seus interlocutores, mostrando um pouco do ambiente intelectual e político que rodeava a historiografia e seu discurso sobre o indígena. Todos esses historiadores, homens *criollos* no mais alto patamar hierárquico da sociedade yucateca, influenciam até hoje a forma como entendemos a época em que viveram e isso é algo que fica claro ao abrir a bibliografia de qualquer livro sobre a Guerra de Castas, qualquer estudo sobre Yucatán no século XIX. E acreditamos que essa influência vai ainda, além disso: até hoje mantemos imbricadas algumas ideias novecentistas sobre o passado indígena de Yucatán em nossos discursos sobre a história da península, inadvertidamente ecoando discursos produzidos para justificar uma ordem de poder que poucos estudiosos contemporâneos defenderiam.

### **1.5 Discursos raciais no mayismo internacional do século XIX**

Os estudos mayistas produzidos internacionalmente durante o século XIX exerceram grande influência na obra de Carrillo y Ancona, especialmente o estudos de autores como John

Lloyd Stephens, Charles Etienne Brasseur de Bourbourg, Alice e Augustus LePlongeon, Karl Hermann Berendt e Desiré Charnay que são citados frequentemente na *Historia Antigua de Yucatán*. Por outro lado, Crescencio Carrillo y Ancona se apresenta como uma referência em linguística e história maya yucateca também no cenário internacional, sendo que o mesmo tinha laços de amizade pessoal com as principais autoridades no assunto (incluindo todos os autores citados acima). Isso pode ser atestado tanto pela sua correspondência com esse grupo de intelectuais quanto pelo fato que auxiliou muitos deles em suas pesquisas e inclusive os hospedou em sua casa<sup>71</sup>.

Para esse estudo, convém fazer um levantamento dos discursos raciais nos estudos internacionais sobre os mayas produzidos a partir da proclamação de independência do México. Isso não se dá ao acaso: os anos que seguiram a independência do México e da América Central foram marcados por um profundo interesse europeu e norte-americano pelas antiguidades mesoamericanas, assim houve mais publicações sobre o assunto entre 1820-1840 do que durante todo o período colonial (EVANS, 2004). Com essa multiplicação exponencial do material disponível sobre as chamadas “civilizações mesoamericanas”, começa a surgir no imaginário ocidental uma imagem mais complexa da região e da sua história. Em oposição às “antiguidades mexicanas” genéricas, comumente encontradas em discursos europeus do início do século, a partir de sua segunda metade, encontramos nos discursos ocidentais uma diferenciação das “civilizações” por regiões e estilos artísticos e arquitetônicos. É durante esse período que se firmam e divulgam os nomes que usamos para denominar as “civilizações mesoamericanas” (aztecas, toltecas, maias, e assim por diante)<sup>72</sup>.

Evans (2004) ressalta a centralidade das investigações sobre a identidade racial dos construtores das grandes cidades pré-colombianas e a antiguidade das mesmas. Os discursos do século XIX dissociavam os indígenas do presente àqueles do passado da região, seja associando esse passado a raças misteriosas desaparecidas ou alegando um processo de degeneração. Isso faz parte de um processo mais longo, pois desde o início da colonização os europeus e seus

---

<sup>71</sup> Uma parte dessa correspondência pode ser encontrada em Ruz (RUZ, 2012a).

<sup>72</sup> Autores novo-hispanos que escreviam sobre o passado mesoamericano se utilizariam de uma grande variedade de identificadores étnicos ao longo de todo o período colonial, a maioria se relacionando às diversas nações que existiam nesse período (astecas, tarascos, mixtecas) e outras tiradas de categorias nahuas para definir povos definidos pela sua alteridade cultural (como chichimecas) ou temporal (toltecas). Já as fontes do norte europeu e americano tendiam a se referir genericamente às “Antiguidades Mexicanas” até a segunda metade do século XIX.

descendentes tentaram compreender os povos das Américas a partir de uma visão de mundo e projeto colonial eurocêntricos. Esses processos de re-significação do universo indígena e seu passado não apenas se encaixavam em esquemas pré-concebidos sobre o passado indígena: eles também os modificaram profundamente, estabelecendo novos paradigmas que encaixavam de diferentes formas o passado americano em esquemas universais da história humana.

Os discursos sobre a origem e migração dos povos estavam passando por um processo de revisão intenso ao longo de todo o período moderno. O terremoto intelectual causado pela entrada das Américas no mundo conceitual cristão europeu suscitou uma série de revisões às teorias da origem e cronologia migratória dos diferentes povos do mundo. Sem, em um primeiro momento, escapar da matriz sobre o assunto, Eligio Ancona faz a seguinte observação:

No hay un pueblo del antiguo continente al cual no se haya atribuido la paternidad de este hijo misterioso encontrado en el hemisferio opuesto. Los hebreos, los caldeos, los asirios; los fenicios, los persas, los chinos, los egipcios, los cartagineses, los griegos, los romanos, y hasta los pueblos más modernos de Europa, han sido alternativamente designados como los progenitores de la raza americana [...] y como si esto no hubiese sido bastante, se sacó del fondo de las aguas aquella famosa Atlántida, de que habló Platón en su Timeo (ANCONA, 1889, p.26).

Essa identificação entre o legado monumental mesoamericano e povos da antiguidade ocidental é um procedimento de “ancoragem” em que as diferenças e significados próprios das culturas mesoamericanas e de seu passado são apagadas, delimitando o seu entendimento a partir de conceitos, povos e parâmetros familiares à cultura histórica europeia. É uma “busca por semelhanças” que “opera assim um processo de “ancoragem” das singularidades históricas destes povos em aspectos já reconhecidos e valorizados por nossa cultura”(OLIVEIRA, 2014, p. 10), apagando o diferente e o estranho especialmente nos aspectos do “outro” que eram valorizados – como a arquitetura monumental. A ancoragem, então é um tipo de mecanismo de significação que

enraíza a representação e seu objeto numa rede de significações que permite situá-los em relação aos valores sociais e dar-lhes coerência. Entretanto, nesse nível, a ancoragem desempenha um papel decisivo, essencialmente no que se refere à realização de sua inscrição num sistema de acolhimento nocional, um já pensado. Por um trabalho da memória, o pensamento constituinte apóia-se sobre o pensamento constituído para enquadrar a novidade a esquemas antigos, ao já conhecido (JODELET, 2001, p. 39)

Durante a primeira metade do século XIX, pesquisadores como Lord Kingsborough e Jean-Frederick Waldeck procuraram demonstrar que os antigos mesoamericanos seriam descendentes de migrações provenientes do “Velho Mundo”. Kingsborough, que editou a coleção *Antiquities of Mexico*, a primeira coletânea de documentos mesoamericanos (de origem asteca, mixteca e maya), foi um incansável defensor da teoria que os indígenas americanos eram descendentes das tribos perdidas de Israel<sup>73</sup>. Waldeck escreveu e fez as ilustrações de uma obra chamada *Voyage pittoresque et archéologique dans la province d'Yucatan pendant les années 1834 et 1836*. Alguns dos aspectos mais comentados dessa obra são a certeza de Waldeck que os elefantes haviam habitado às Américas<sup>74</sup>, e suas representações egíptizadas de estátuas e da arquitetura de Yucatan, fruto da migração de grupos mistos de Judáicos e Egípcios, conforme as teorias de Kingsborough. Mas Waldeck também apresenta uma teoria que viria a ter muito fôlego nos estudos mayas: a de que a raça responsável pela construção desses monumentos, uma "raça branca" de "origem árabe" teria sido deposta por uma revolução de seus escravos, os descendentes dos quais seriam os índios contemporâneos. Variações dessa teoria apareceriam em discursos de autores posteriores como Viollet-Le-Duc, Eric Thompson e até mesmo o escritor beat William Burroughs<sup>75</sup>.

O discurso sobre o passado mesoamericano se reconfigura na obra do mais importante mayista da primeira metade do século XIX: John Lloyd Stephens. O explorador, diplomata e escritor americano, é presença frequente em nossas fontes, e não é por acaso: suas obras sobre as antiguidades da região maya foram verdadeiros bestsellers no mundo anglofônico (STUART, 1992, p. 16), e a tradução anotada do historiador yucateco Justo Sierra O'Rielly também teria grande alcance. Carrillo y Ancona, que escreveria uma curta biografia de Stephens, o descreve como "o mais feliz e incansável explorador de nossas ruínas monumentais, o norte americano que antes de nenhum outro estrangeiro, as visitou destemidamente"(ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1886, p. 273).

---

<sup>73</sup> Tão incansável, de fato, que acabou sendo sua ruína: Kingsborough morreu de tifo em sua terceira passagem na prisão por dívidas adquiridas com a publicação do *Antiquities of Mexico*, que custou mais de 40 mil libras. Uma soma bastante elevada se consideramos que uma família de classe média poderia viver confortavelmente com 500 libras nessa época (GOODKIND, 1985).

<sup>74</sup> Devido a alguns grifos mal interpretados e às comuns máscaras do deus Chaac, que contam com uma espécie de tromba levantada.

<sup>75</sup> Em *The Mayan Caper*, um capítulo de seu livro *The Soft Machine* (1961), Burroughs conta a história de uma revolução de trabalhadores mayas contra os sacerdotes que os controlavam a partir da ação de um agente do futuro que manipularia as tecnologias de controle psíquico dos sacerdotes.

As obras de John Lloyd Stephens e Frederick Catherwood colocariam as antiguidades da região maya em um lugar de destaque no imaginário ocidental. Stephens, um advogado nova-iorquino que já era autor de alguns *bestsellers* de viagem, foi enviado como Embaixador Especial à América Central pelo presidente Martin Van Buren. Já familiarizado com a literatura sobre a região<sup>76</sup>, decide contratar o experiente artista e arquiteto inglês Frederick Catherwood para desenhar e fazer gravuras do que lá encontrassem para o seu próximo livro. A obra de Stephens e Catherwood é amplamente reconhecida na literatura de língua inglesa como a primeira investigação "séria" das ruínas da região maya (COE, 1992; MCKILLOP, 2004). Para o presente estudo, o que nos interessa são suas representações sobre a origem racial dos construtores desse legado e a conexão dessas concepções com os projetos políticos de Stephens.

Evans (2004) descreve as ambições de Stephens como uma aplicação de duas doutrinas centrais do pensamento geopolítico americano do século XIX, a Doutrina Monroe<sup>77</sup> e o Destino Manifesto<sup>78</sup>. Stephens comparava o direito estadunidense de se apropriar das antiguidades mesoamericanas às apropriações de antiguidades do “Velho Mundo” por instituições francesas e britânicas. Segundo o autor:

Os moldes do Partenon são vistos como memoriais preciosos do Museu Britânico, e moldes de Copan seriam vistos de forma igual em Nova York [...] Elas [essas ruínas] pertencem a nós por direito, e [...] eu resolvi que nossas seriam (STEPHENS, 1841, tradução nossa).

Dentro de 24 horas de sua chegada em Copán, a primeira cidade arruinada que visita, Stephens compra a terra onde a cidade se encontra e planeja o transporte desses "monumentos de um povo esquecido" para Nova York, onde planeja abrir um Museu de Antiguidades Americanas. É com esse termo, ‘Antiguidades Americanas’, que ele designa todo o legado pré-colombiano da América do Norte, desde os construtores de montículos dos Rios Ohio e Mississippi, até a Mesoamérica. Dentro dessa lógica, Stephen não via nenhum problema em desmontar e reconstruir as cidades mais perto da fronteira norte dessa suposta grande cultura ancestral. Nesse sentido, ele

---

<sup>76</sup>Stephens já havia lido Humboldt, Juan Galindo e Waldeck antes de embarcar para a América Central (EVANS, 2004).

<sup>77</sup>Um princípio de política externa estadunidense, estabelecido pelo presidente James Monroe em 1823, que qualquer intervenção por poderes externos na política das Américas é um ato potencialmente hostil aos EUA.

<sup>78</sup>Uma doutrina ou crença do século XIX que a expansão dos EUA pelos continentes americanos era tanto justificada quanto inevitável.

segue a linha tomada pela *American Antiquarian Society*, de Worcester, Massachusetts. Essa sociedade, fundada em 1812, viria a financiar e publicar uma grande variedade de pesquisas sobre as antiguidades do continente norte-americano, do Alaska ao Panamá, mas com especial interesse na Mesoamérica, como uma missão expressamente baseada no patriotismo daqueles envolvidos. A missão da *American Antiquarian Society* era a de encontrar uma antiguidade americana às alturas da antiguidade clássica greco-romana para integrar o discurso nacionalista estadunidense, mesmo que fora do território dos Estados Unidos, uma ideologia que é uma transposição do destino manifesto à arqueologia nacionalista.

As visões de Stephens sobre a origem racial dos construtores das ruínas mayas que ele explorava não foram consistentes ao longo de sua obra. Muitas vezes se refere àquele povo "desconhecido" e "misterioso" que teria construído essas cidades. No entanto, o segundo volume de *Incidents of Travel in Yucatan* (o último dos quatro livros de Stephens sobre o assunto) apresenta a tese de que, "por mais degradados que estejam hoje" (STEPHENS, 1843, p.284 tradução nossa), os indígenas Yucatecos e da Guatemala seriam os descendentes dos construtores daquele povo. Essa "degradação" seria o resultado tanto de desastres naturais e pressões de outros povos mesoamericanos quanto do regime colonial espanhol. Na introdução de seu *Views of Ancient Monuments*, Catherwood também apresenta um argumento parecido: apesar de serem, "sem duvidas, os descendentes do povo que habitava o país" antes do contato, "eles mantêm poucos traços dessas tribos guerreiras" devido a "três séculos de servidão leve e não opressora" sob os espanhóis - o que quer que isso queira dizer (CATHERWOOD, 1844, p.23, tradução nossa).

Apesar de hoje ser considerado principalmente como um grande descobridor de documentos históricos com opiniões excêntricas, Brasseur de Bourbourg foi extremamente influente nesse campo até o fim do século XIX. Isso se deve em grande parte à sua importância como "caçador de documentos": ele encontrou uma versão resumida dos escritos de Diego de Landa (a única disponível até hoje) na Academia Real de História de Madrid em 1862; foi o primeiro a publicar amplamente o *Popul Vuh*, a narrativa sagrada *K'iché*, e o *Rabinal Achi*, uma peça *K'iché*; identificou uma das metades do Códice de Madrid (o chamado Códice Troano); bem como uma série de outros documentos transliterados em diversas línguas mesoamericanas. Sozinhas, as suas descobertas documentais já eram o bastante para torná-lo um dos mais importantes pesquisadores da antiguidade maya, mas seus escritos descritivos e teóricos viriam a influenciar decisivamente o campo na segunda metade do século XIX. A sua obra monumental

*Histoire des Nations Civilisées du Mexique et de l'Amérique*, publicada em quatro volumes (totalizando mais de 2600 páginas) entre 1857 a 1863, o estabeleceu como maior erudito em antiguidades americanas de seu tempo. Sua obra lhe rendeu mais de uma missão patrocinada pelo governo francês e uma posição de influência na Comissão Científica Francesa ao México, operação focada especialmente na arqueologia que Schávelzon considera como marco fundador da arqueologia das Américas (SCHÁVELZON, 2003).

Se Brasseur estabeleceu sua influência com sua vasta erudição e busca insaciável por novas fontes, foi perdendo o respeito acadêmico com suas teorias difusionistas cada vez menos aceitáveis no meio científico. Além de acreditar em Atlântida como a fonte de toda a civilização do mundo, Brasseur postulava a primazia das antigas civilizações americanas sobre as do resto do mundo, sendo a mesoamérica a primeira colônia atlântide e aquela que melhor manteve suas características avançadas, até passarem, segundo ele, por um processo de degeneração devido a desastres naturais<sup>79</sup>. As teorias difusionistas de Brasseur viriam a influenciar tanto os discursos esotéricos de Ignatius L. Donnelly e Madame Blavatsky quanto outros mayistas pitorescos como Augustus e Alice LePlongeon e Desiré Charnay, os primeiros fotógrafos da arqueologia maya e vozes presentes na obra de Carrillo y Ancona.

A importância de explorar os escritos desses estudiosos se dá pelo fato de serem interlocutores frequentes na obra de Carrillo y Ancona, além de serem autores importantes e reconhecidos como referências nas histórias do mayismo (COE, 1992; HOUSTON e colab., 2001; MCKILLOP, 2004; STUART, 1992). Seus estudos, em conjunto com outros escritos contemporâneos, formam uma rede com a qual a obra de Carrillo y Ancona está constantemente interagindo, se apropriando de elementos de alguns discursos e/ou os re-significando, e se contrapondo a outros elementos. Se analisarmos os textos sem a referência dessas práticas discursivas adjacentes, sejam a de outros historiadores de Yucatán ou de arqueólogos e viajantes interessados nas antiguidades Yucatecas, perdemos a chance de notar laços e interações que podem enriquecer a nossa análise dos discursos da *Historia Antigua de Yucatán*.

Podemos perceber que os discursos internacionais sobre o passado mesoamericano no século XIX estavam focados no exotismo e mistério que pesquisadores ocidentais viam na

---

<sup>79</sup> Informações sobre a vida e as teorias de Brasseur de Bourbourg retirados de (ADAMS, 1891; HOUSTON e colab., 2001; STEN, 1997).

arqueologia mesoamericana. Seu principal interesse era claramente racial: esses estudiosos aceitavam como dada uma incompatibilidade racial entre os indígenas yucatecos do século XIX e os construtores das antigas ruínas monumentais, e mesmo aqueles que defendiam que os maias eram os descendentes dos antigos habitantes da região, não questionavam esse pressuposto, propondo teorias de degeneração. Também é importante lembrar o papel de políticas imperialistas europeias e estadunidenses no trabalho desses pesquisadores, que inclusive desempenharam papéis oficiais nas relações exteriores de Estados Unidos e França na região. Eles não estavam lá estudando essas ruínas por uma curiosidade científica pura e objetiva, mas também para defender os interesses de suas nações e seus financiadores, que buscavam resultados concretos para seus investimentos.

## **1.6 História e pensamento conservador católico no século XIX**

A relação entre o catolicismo e a prática histórica de Carrillo y Ancona estava mais além de sua defesa ao catolicismo, seus representantes e papel civilizador na história da humanidade (e, por conseguinte, da península). Sua abordagem teórica e metodológica como historiador é, em grande medida, baseada em preceitos católicos advindos de tradições diversas, desde os padres da Igreja até o debate entre integristas e moderados na segunda metade do século XIX. O seu uso de fontes como os missionários e cronistas coloniais e os historiadores *criollos* do século XVIII, não demonstra somente a confiança que ele tinha nas informações apresentadas por esses autores católicos em sua totalidade e membros do clero em sua grande maioria<sup>80</sup>. Demonstrem uma visão de mundo fundada essencialmente por uma educação católica, uma atuação política e intelectual sempre voltada à defesa dos interesses da igreja, e um arcabouço teórico em constante diálogo com o pensamento católico da Europa e das Américas.

Carrillo y Ancona constantemente exalta a autoridade desses escritores e sua forma de fazer história, e podemos ver variados traços da historiografia espanhola colonial em sua produção historiográfica, como o uso de fontes indígenas e sua comparação e adaptação à história bíblica,

---

<sup>80</sup> A confiança nas fontes eclesiásticas é um princípio importante da historiografia católica, e García (GARCIA, 2011) demonstra que esse princípio havia sido ressaltado nas instruções de Leão XIII sobre a prática católica da ciência.

bem como os “*procedimientos de juicio probabilísticos característicos da teología casuística*” que abundam em sua obra (GARCIA, 2011, p. 85). Um entendimento maior sobre as correntes intelectuais católicas do século XIX e os discursos católicos sobre os temas relacionados à nossa pesquisa também é fundamental para compreendermos os pressupostos teóricos da historiografia de Carrillo y Ancona. Nesse sentido, a comparação que García (2011) faz de sua obra e a do filólogo e literato espanhol Marcelino Menéndez y Pelayo merece nossa atenção.

Menéndez y Pelayo (1856-1912), apesar de ser quase 20 anos mais jovem que Carrillo y Ancona, escreveu várias de suas obras históricas mais importantes durante o período de atividade do bispo yucateco. Considerado como uma das figuras mais importantes do chamando “ultramontanismo” ou integrismo católico, o nativo de Santander imbuiu toda sua obra de um forte espírito católico, o que não o preveniu de atingir um sucesso mais amplo com suas obras literárias, pelas quais foi cinco vezes candidato ao prêmio Nobel. Em sua *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-1882), publicada entre a primeira e a segunda edição da *Historia Antigua de CCyA*, define três vias diferentes de escrever sobre um tema como as correntes filosóficas e religiosas opostas à Igreja Católica na história da Espanha:

1) con indiferencia absoluta, “aplicando la regla de un juicio vacilante con visos de imparcial y despreocupado”, 2) desde la heterodoxia, protestante o racionalista”, y 3) con criterio ortodoxo católico. Partidario de esta última desde donde no había lugar a la imparcialidad en la escrutina de las ideas heterodoxas, Menéndez Pelayo asumía la obligación de condenarlas (GARCIA, 2011, p. 92).

Essa falta de pretensão à neutralidade também é, em grande medida, encontrada nos escritos de Carrillo y Ancona que não se furta de defender os pensamentos e ações de figuras eclesiásticas ao longo da história, e muito menos de polemizar aqueles que acreditava estarem escrevendo uma história anticristã (como, por exemplo, Eligio Ancona)<sup>81</sup>. Seus ataques ao

---

<sup>81</sup> CCyA critica a postura supostamente neutra da historiografia do jurista EA, que CCyA acusa de se imaginar, falsamente, como um Juiz imparcial dos feitos passados. Para CCyA, essa posição deveria ser questionada pois conflitava com “1) *su afiliación a un partido político* y 2) *su separación completa de la religión católica*.” Além disso, CCyA condenava “*su afiliación al partido liberal, republicano y ‘anticristiano’ (secularizador), y por adoptar una creencia o fe distinta a la profesada por el ‘país cuya historia pretende escribir’*”(GARCIA, 2011, p. 95). Assim vemos que, na concepção de CCyA, EA peca não apenas por assumir uma falsa imparcialidade, como pelo partido que toma, o partido “anticristão” daqueles que trabalhavam pela ruína da nação mexicana, na visão de CCyA. Interessantemente, CCyA não parece perceber a ironia de acusar alguém de escrever uma história de outro povo, cuja fé não compartilha, vinda de um católico que escreveu uma série de obras sobre os maias anteriores à conquista, cuja fé não somente não compartilha como despreza.

paganismo e às tendências modernas contrárias à Igreja (liberalismo, maçonaria, protestantismo) são uma constante ao longo de sua obra<sup>82</sup>. Acima de tudo, o sentido maior do integrismo é na necessidade de uma política pautada por princípios religiosos, já que “a formação do integrismo constituiu um ingrediente de intolerância religiosa que rechaçava qualquer distinção entre política e religião” (SUÁREZ CORINA, 2017, p. 372, tradução nossa).

Em um dos seus últimos textos publicados, a sua 24ª carta pastoral, Carrillo y Ancona deixa claro o papel da igreja católica na produção da ciência e na manutenção dos conhecimentos passados:

Al Hijo de Dios Salvador del mundo y á su Iglesia, debe el humano linaje no tan sólo su libertad, sino también todos sus adelantos y progresos así en filosofía como en política, tanto en ciencia cuanto en moral. En los peligros de los más oscuros y calamitosos tiempos, á la Religión se debió que se guardasen y conservasen en subterráneos como lámparas sepulcrales para los siglos futuros, todos los tesoros de la ciencia y literatura antiguas. Y en los tiempos modernos, ella misma, la Religión, ha impulsado todos los estudios, continuándose así, por una cadena no interrumpida, la personificación del más altos saber en varones esclarecidos y santos, cuyos nombres no morirán jamás en la historia, como San Pablo, San Agustín, Santo Tomás y todos los grande Padres y Doctores de la Iglesia, héroes gloriosos de la humanidad. Los astrónomos, los matemáticos, filólogos, arqueólogos y demás varones ilustres por su ciencia, tanto eclesiásticos cuanto seglares católicos, han brillado siempre como astros de primera magnitud en el mundo sabio; porque nada hay más falso que la maliciosa imputación que se hace á la piedad cristiana, de confundirla con el fanatismo y de suponerla contraria á la verdadera ciencia y a todos los estudios y legítimos progresos del hombre (CARRILLO Y ANCONA, 1897, p. 31–32).

Essa citação resume bem os diferentes papéis que o autor defendia para a ciência católica – a manutenção dos conhecimentos antigos (tão presada pela linha integrista), a produção de cientistas católicos nas mais diversas áreas, e, ao mesmo tempo, a compatibilidade do catolicismo com “a verdadeira ciência” e os “legítimos progressos do homem”. Uma junção da corrente integrista com a corrente moderada, aproveitando o melhor de ambos os lados da discussão que tomava conta da Igreja Ibérica oitocentista. Entretanto, não é possível afirmar se o novo apreço de

---

<sup>82</sup> Em sua nota bibliográfica sobre o autor, Alomia retrata um CCyA menos incisivo e dogmático do que transparecia em seus textos, e diz que “*á veces corrió su pluma haciendo afirmaciones en sentido absoluto, aunque su pensamiento estuviere en la creencia de que sólo tenían un valor relativo. Tal es á veces la fuerza de la costumbre!*” ((ALOMIA, 1906), p.213).

Carrillo y Ancona pelo conceito de “progreso” é uma mudança de ideia do bispo em sua plena maturidade ou mais uma das contradições naturais ao pensamento de qualquer pessoa.

A ligação direta entre política, economia, civilização e religião era a marca fundamental do movimento intelectual e político integrista católico, talvez melhor resumida por um axioma de uma de suas figuras mais notáveis, o escritor e diplomata Juan Donoso Cortés (1809-1853: “*En toda cuestión política va envuelta una cuestión teológica*”. No seu *Diccionario de Historia Eclesiástica*, Cuenca define assim o integrismo espanhol:

Más que un partido político, fue la versión española de las corrientes «ultramontanas» defendidas por Luis Veuillot desde las páginas de L’Univers, [...] Fue [...] como afirmó su fundador, en repetidas ocasiones, un credo religioso, enemigo irreconciliable de la sociedad alumbrada por el liberalismo y partidario a ultranza de «la absoluta intransigencia con el error» [...] «El Gobierno de Cristo» constituyó su única y vaga máxima en la arena política (MONTERO, 2014, p. 131).

Ao definir Carrillo y Ancona como ultramontano e integrista, García engloba uma série de características do pensamento político e científico do autor: o seu ferrenho discurso antiliberal e antimaçônico, sua desilusão com o moderno, seu literalismo bíblico, sua crença no erro da laicidade e da separação entre Igreja e Estado, sua confiança em fontes eclesiais, seu repúdio absoluto às revoluções e, acima de tudo, suas soluções espirituais para problemas políticos. Nesse quesito CCyA se destaca de seus contemporâneos do integrismo espanhol, dentre os quais o mais famoso é o padre catalão Fèlix Sardà i Salvany (1841-1916), autor da “bíblia integrista” (GONÇALVES, 2007, p. 226) e da obra *El liberalismo es pecado* (1884), pois ao invés de enfrentar ideológica e politicamente a dupla ameaça do liberalismo/maçonaria e do socialismo, CCyA estava enfrentando a dupla ameaça do liberalismo maçônico e o paganismo indígena dos *cruzo’ob*.

No entanto, devemos salientar que o bispo eventualmente se alinhou completamente à corrente do Papa Leão XIII (Papado de 1878-1903), que defendia uma diferenciação entre o antiliberalismo filosófico e a possibilidade de católicos devotos e da Igreja se alinharem a regimes liberais na esfera política. De acordo com Montero:

El tiempo del pontificado de León XIII marca una significativa inflexión del proceso, al consagrar la distinción ideológica entre el liberalismo doctrinal y los regímenes liberales (incluso republicanos) y, en consecuencia, al legitimar la estrategia posibilista y accidentalista del «mal menor» en la acción social y política de los católicos<sup>5</sup>. Las citadas distinciones doctrinales y estratégicas no implicaban por supuesto una aceptación de los valores seculares y liberales, ni

una renuncia a la reconquista cristiana de la sociedad, sino precisamente la afirmación de esos mismos objetivos con métodos diferentes. Pero la aceptación pragmática, y si se quiere, oportunista, del marco institucional del Estado liberal, implicaba una cierta aceptación del mundo secular, que algunos sectores más intransigentes no estaban dispuestos a aceptar (MONTERO, 2014, p. 133).

Nesse sentido, o alinhamento total de CCyA com o regime porfirista (e com o próprio Porfírio Díaz como pessoa), mostra ao mesmo tempo uma nova convergência entre interesses da Igreja e um regime supostamente liberal, e a lealdade de um bispo seguindo as orientações de seu Papa, se aproximando dos regimes liberais para defender o projeto da Igreja em relação à nova ordem estabelecida ao longo do século XIX<sup>83</sup>. A estabilidade política e econômica regida sobre o punho de ferro do regime centralista de Porfírio Díaz não seria apenas um “mal menor” para CCyA, mas um verdadeiro bem nacional após um século farto de conflitos armados em que a Igreja havia perdido uma parte considerável de seu poder político e seus bens materiais. Com as relações cordiais entre Igreja e Estado<sup>84</sup>, passa a existir a possibilidade da Igreja mexicana e yucateca ganharem novos espaços na vida pública, seguindo a tendência instituída pelo Papa Leão XIII<sup>85</sup>. O menor protagonismo dos liberais como vilões na obra de Carrillo y Ancona, se compararmos com o *Estudio histórico...* de 1866, parece indicar uma adaptação à nova condição política em que o presbítero, que já exercia a administração da diocese por 10 anos antes de se tornar bispo em 1887, se encontrava. Em seus escritos e ações, ele parecia estar dividido entre a política do “menor mal” do Papa Leão XIII e o anti-modernismo ferrenho do Papa Pio IX, delineado no seu *Syllabus Errorum* (1864), o “Sílabo dos Erros da Nossa Época”, uma lista de 80 proposições modernas consideradas erradas pelo papa<sup>86</sup>.

---

<sup>83</sup> Mais um indício do alinhamento de Carrillo y Ancona com a posição do papa Leão XIII está no fato de que ele foi o único bispo mexicano a republicar e comentar a sua Encíclica *Rerum Novarum*, sobre a condição dos operários.

<sup>84</sup> Porfírio Díaz não revogou as Leis de Reforma (que ainda poderiam servir como ferramentas para pressionar a Igreja), mas deixou, em grande medida, de as aplicar, e fazia questão de estabelecer relações pessoais com os bispos do México, entre as quais sua relação com CCyA é especialmente destacada (SOSA, J., 2006, p. 348).

<sup>85</sup> O papado de Leão XIII salientava uma série de áreas em que CCyA atuava e onde se destacava. O papado seria marcado por uma série de iniciativas acadêmicas, com a fundação de centros de estudos filosóficos e teológicos, observatórios astronômicos, a promulgação de encíclicas sobre como a prática católica da ciência e da história, e a abertura dos arquivos do vaticano para pesquisa tanto de pesquisadores católicos quanto não católicos (CASAS RABAZA, 2014; GARCIA, 2011). CCyA, como vimos, se envolveria profundamente no magistério e na produção científica desde a década de 1860. A diplomacia da Santa Sé também ganharia protagonismo durante seu papado, e CCyA escreveu uma série de tratados históricos influentes sobre as relações internacionais do México, e mais especificamente sobre territórios disputados que CCyA acreditavam fazer historicamente como parte de Yucatán.

<sup>86</sup> Algumas delas incluem: “O Pontífice Romano pode e deve se reconciliar e chegar a um acordo com o progresso, o liberalismo e a cultura moderna” e “*La Iglesia no es una verdadera y perfecta sociedad, completamente libre, ni está*

A filosofia católica do século XIX se debruçou intensamente sobre uma série de questões que aparecem na obra de Carrillo y Ancona: qual a relação entre Igreja e modernidade? Qual deveria ser a relação entre Igreja e Estado em um mundo cada vez mais “liberal”? Qual o papel da ciência dentro da ortodoxia Católica Romana? No discurso de Carrillo y Ancona, podemos identificar uma insistente apologia à Igreja como principal fonte de autoridade não somente espiritual como política, econômica e social. Carrillo y Ancona, em consonância com os filósofos integristas do século XIX, acreditava que a ordem liberal moderna, ao atacar o poder político e econômico da Igreja, erodia o tecido social dos países católicos, uma degeneração que poderia levar toda uma civilização à cova prematuramente, um assunto a que voltaremos no capítulo 3.

---

*provista de sus propios y constantes derechos que le confirió su divino fundador, antes bien corresponde a la potestad civil definir cuales sean los derechos de la Iglesia y los límites dentro de los cuales pueda ejercitarlos.”*

# CAPÍTULO 2

## **As Origens da Civilização Maya na Historia Antigua de Yucatán: entre a branquitude tolteca e o paganismo degenerado**

Carrillo y Ancona imaginava os monumentos de Yucatán como “lápides de um povo”, pois a península seria o “sepulcro não de um homem, mas de um povo” (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 29). Segundo o autor:

Pues bien: Yucatán es la urna funeraria de un grande y poderoso pueblo que fue, y nosotros, hijos como somos de este mismo suelo, nosotros para quienes esta patria no es menos nuestra que para aquellos cuya opulencia nos anuncian los majestuosos restos de sus pirámides, templos y palacios; nosotros, decimos, que no experimentaremos á la contemplación de estos grandiosos monumentos históricos, a cuya sombra habitamos, y que nos atraen las miradas de todo el mundo científico, y las visitas de los sabios y de los Reyes y de sus Embajadores? (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 30).

Aqui vemos claramente expresso um enunciado estruturante: a dissociação das populações indígenas contemporâneas do legado arqueológico de seus antepassados. Não apenas isso, mas também estabelece a população *criolla* de Yucatán como tendo uma especial responsabilidade em estudar esse legado, pois seriam os herdeiros da nação daquele povo que deixou “*los majestuosos restos de sus pirâmides, templos y palácios*”. Isso fica ainda mais complexo quando adentramos na obra, pois o autor defende que foram os antepassados dos mayas de seu tempo que construíram as ruínas monumentais da região. Esse constante equilíbrio de dissociação e identificação entre os indígenas do passado e do presente é uma das mais fortes marcas da narrativa de CCyA sobre o passado de Yucatán. Os indígenas do século XIX eram, ao mesmo, tempo vistos como descendentes do “grande e poderoso povo” que construiu aqueles “grandiosos monumentos históricos” e dos bárbaros que os haviam arruinado, transformando a península na “urna funerária” de uma civilização.

Nesse capítulo e no seguinte, analisaremos a narrativa geral da *Historia Antigua de Yucatán*, a partir dos usos de duas categorias-chave para compreendermos o discurso de Carrillo y Ancona sobre o passado indígena de Yucatán: *civilização* e *barbárie*. Trata-se de duas representações fundamentais que estabelecem sentidos para a sociedade mayas em diferentes épocas. O contraste entre civilização e barbárie, entendidas pelo autor como duas tendências que se desenvolvem paralelamente no seio da antiga sociedade yucateca, forma um amplo campo de possibilidades em que o autor pode seletivamente exaltar certos aspectos da história indígena enquanto condena outros, abrindo espaço para uma narrativa em que a sociedade *criolla* e cristã yucateca pode ser compreendida como herdeira tanto de Chichén Itzá e Kukulcan quanto de conquistadores espanhóis como Montejo e de missionários franciscanos como Diego de Landa.

O presente capítulo, em que trataremos da primeira metade dessa dicotomia (a *civilização*), tem os seguintes objetivos: primeiramente, identificaremos que grupos, práticas e períodos históricos estão associados à categoria civilização, procurando demonstrar que a narrativa de origem dos mayas proposta por Carrillo, em que ele identifica os mayas como descendentes dos toltecas, é vista pelo mesmo como explicação pelas suas tendências civilizadas; em seguida, faremos uma contextualização e história da discussão sobre as origens indígenas/mesoamericanas/mayas, demonstrando a sua centralidade para o discurso ocidental sobre o passado pré-colombiano da região mesoamericana; também vamos explorar a relevância que tinham os toltecas nos discursos sobre o passado mesoamericano durante o século XIX, elucidando os significados exprimidos pela associação entre mayas e toltecas; finalmente, vamos investigar as relações entre civilização, religião, política e raça no discurso de Carrillo y Ancona, rastreando possíveis usos práticos dessas representações na conclusão do capítulo.

Iniciaremos o capítulo com uma discussão sobre o uso das categorias civilização e barbárie na obra de Carrillo y Ancona e no seu contexto de produção. A escolha dessas categorias não se deu somente pela prevalência de seu uso nos discursos ocidentais sobre os diferentes povos do planeta, mas pelo importante papel que essas categorias desempenham na obra, evidenciada por uma leitura analítica da mesma. Consideraremos a obra sob uma ótica que procura revelar os pressupostos eurocêntricos e os interesses políticos e identitários que a norteiam, entendendo que o passado indígena é utilizado como um pano de fundo modificado de acordo com a visão de mundo e seus envolvimento políticos. Usando a analogia de um corpo vivo de conhecimentos sobre os antigos povos mesoamericanos, Jones afirma que “os povos históricos e a geografia da

Mesoamerica pré-colombiana proveram um esqueleto, mas foram férteis imaginações ocidentais que deram vida a esse corpo” (JONES, 1997, p.278, tradução nossa).

Nesse capítulo, o nosso objetivo é explorar o discurso de Crescencio Carrillo y Ancona sobre as origens mayas, apontando as representações que os constituem e explicitando a sua historicidade, suas ligações com diferentes formações discursivas e com as estruturas de poder e instituições que legitimavam tais discursos. Para tal, analisaremos a obra em questão considerando as suas condições de produção, buscando tanto os pressupostos que influenciaram essas representações quanto os efeitos práticos desse discurso, assinalando as relações saber-poder que a constituem.

## 2.1 Civilização *versus* barbárie nas representações dos mayas

Barbárie e civilização eram categorias básicas nos discursos ocidentais que representam os povos e sua história. Mesmo antes de Morgan dividir os estágios da evolução das sociedades entre Selvageria, Barbarismo e Civilização, os termos já eram utilizados para hierarquizar os povos, seus costumes e sua religião há bastante tempo, no mundo ocidental/europeu:

The term *civilization*, as the embracive term for humanity's cumulative achievements through time, did not appear before the second half of the eighteenth century, when it emerged in both French and Scottish intellectual traditions in the context of rising confidence in the progressive character of human history. Yet, for centuries before that, words derived from the Latin *civilitas* were used, often in association with *barbarism* and/or *savagery* (and their grammatical variants), to differentiate a speaker's own properly organized society from the inferior life-ways of Others. As this formulation indicates, in these primary, or uncontested, uses of these terms, one finds a consistent conflation of the distinction between Self and Other with the distinction between superior and inferior peoples (SEGAL, 2005, p. 358)<sup>87</sup>.

---

<sup>87</sup> O termo civilização, como o termo abrangente para as realizações cumulativas da humanidade ao longo do tempo, não apareceu antes da segunda metade do século XVIII, quando emergiu nas tradições intelectuais francesas e escocesas no contexto de uma confiança crescente no caráter progressivo da história humana. No entanto, palavras derivadas do Latim *civilitas* foram utilizadas por séculos para diferenciar a sociedade do falante, organizada de forma correta, dos estilos de vida dos “Outros”, muitas vezes associados à barbárie e selvageria (e suas variações gramaticais). Como indicado pela frase anterior, nesse uso primário, ou não contestado, desses termos, se encontra uma consistente conjugação entre a distinção entre o Similar e o Outro com a distinção entre povos superiores e inferiores (SEGAL, 2005, p. 358).

Ao longo do século XIX, esses termos começam a ser utilizados na tentativa de cientificar o conhecimento sobre a história das sociedades, se consolidando em obras como a *Ancient Society* de Lewis Morgan (1877). Certos traços foram associados por autores ocidentais à ideia de civilização, “que opera uma associação da riqueza e sofisticação ao poder de um Estado centralizado, à cobrança de tributos, à existência de uma hierarquia social e ao desenvolvimento de impérios, comércio, técnicas metalúrgicas, agricultura, irrigação do solo, escrita, conhecimentos intelectuais astronômicos, cálculos matemáticos, construções de grandes cidades e obras arquitetônicas” (OLIVEIRA, 2014, p. 5–6). Os povos que, supostamente, possuíam esses traços eram categorizados como “civilizados”, enquanto outros que eram percebidos como não os possuindo, eram descritos como bárbaros ou selvagens. A civilização, barbárie e selvageria eram vistas como etapas no processo de evolução dos povos, definições monolíticas que abrangiam os mais diversos aspectos das sociedades sendo descritas, de tal forma, que um povo selvagem era tido como completamente selvagem, não podendo apresentar algumas características associadas à civilização em meio a outras associadas à selvageria.

Segal (2005) afirma que há uma ligação estreita entre esse processo de adoção científica dos termos civilização, barbárie e selvageria e o desenvolvimento do racismo científico no século XIX. Ao longo da obra de Carrillo y Ancona, o uso dessas palavras explicita o principal cerne de sua narrativa, de que os mayas foram um grande povo civilizado que caiu na barbárie, sendo salvos dessa mesma barbárie pela chegada do cristianismo nas Américas. No entanto, essa barbárie teria ressurgido nos tempos do escritor.

Para analisar os usos das categorias civilização e barbárie, fizemos um levantamento de todas as ocorrências dessas duas palavras e outras palavras relacionadas (civilizado, bárbaro, e assim por diante) na obra, averiguando quais grupos, práticas e períodos estariam associados com cada polo dessa dicotomia. Dessa forma, procuramos demonstrar a diversidade de significados atrelados a cada um desses polos, utilizando as representações de civilização e barbárie para classificar os valores morais, políticos e religiosos que guiam o discurso de Carrillo y Ancona sobre a história indígena de Yucatán. Em toda a obra (excluindo apêndices), o termo “civilização” (e termos derivados) aparece 57 vezes, e as formas em que esses termos são utilizados são extremamente significativas para a nossa pesquisa. Tomemos como exemplo a primeira ocorrência do termo “civilização”, que também se dá na mesma passagem que inaugura o uso do termo

“barbárie”, de tal forma que temos uma representação dicotômica repleta de relevância. Segundo o autor:

Pacificada esta tierra, no habrían vivido seguros los conquistadores, si esa pacificación no se hubiese consolidado con la intervención de los misioneros apostólicos, que con el influjo celestial del cristianismo, fueron calmando el fuego de las pasiones, é insinuándose en el rudo espíritu de los desgraciados vencidos, inoculando en ellos el germen divino de la resignación, del consuelo y de la paz, predicando la doctrina verdaderamente civilizadora del Evangelio, que enseña á los hombres todos á mirarse como hermanos, siendo como son hijos de un mismo padre y obligados discípulos de la única religión verdadera. Ah, si esa doctrina regeneradora hubiese tenido una acción constante y siempre bien dirigida sobre los ánimos de nuestros indios, hoy fuera el día en que su número sería otro igual de hombres que honrasen la patria a que pertenecen, tanto cuanto ahora la deshonran con los excesos de su barbarie (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 25).

Aqui já podemos identificar duas práticas antagônicas, cada uma associada a um polo da dicotomia civilização/barbárie: a religião cristã e a religião pagã. Como veremos a frente, a religião é um aspecto determinante para a história dos povos na concepção de Carrillo y Ancona. Também temos a identificação de grupos ligados à civilização e à barbárie: do lado da civilização, temos os “missionários apostólicos” que se encarregaram da conquista espiritual de Yucatán; em oposição a eles temos os indígenas yucatecos do século XIX, nesse momento da narrativa associados exclusivamente aos rebeldes *cruzo’ob*, que negaram o catolicismo e adotaram o culto da “cruz falante”, algo que está intimamente ligado à violência da Guerra de Castas, na visão do padre historiador. Em relação aos períodos históricos, temos a civilização associada à conquista e ao período colonial; enquanto o século XIX, marcado pelo enfraquecimento da Igreja Católica e pelo caos social, é identificado com a barbárie. A associação da civilização com os missionários da Igreja Católica e da barbárie com os mayas da quarta era e os *cruzo’ob*, são talvez a mais recorrente e significativa forma de classificação dos mayas presente no texto, e será o foco de nossa abordagem.

Na visão do autor, é graças aos missionários e não aos conquistadores que a civilização é implantada na península. E isso significa, ainda segundo o autor, implantar o “*germen divino de la resignación, del consuelo y de la paz*” por meio da pregação da “*doctrina verdaderamente civilizadora del Evangelio*”. Nesse sentido, a civilização emerge como resultado da cristianização dos povos pagãos, como uma doutrina regeneradora. Essa cristianização que vem a favor dos interesses colonialistas acalma “*el fuego de las pasiones, insinuándose en el rudo espíritu de los*

*desgraciados vencidos*”. Os mayas, enquanto povos não cristianizados/civilizados, são vistos assim como seres de “espírito rude ou áspero”. O enunciado acima revela, sobretudo, uma imagem dos missionários como representantes e germens da civilização na América. Trata-se de um discurso que endossa a valorização e reconhecimento do papel dos missionários cristãos na instituição da ordem, dos costumes e governo dos indígenas.

Esse rápido exemplo nos serve para expor a riqueza de significados potencialmente presentes em cada passagem que utiliza as categorias civilização e barbárie para tecer seus enunciados. A partir daqui, vamos apresentar os principais grupos, práticas e períodos associados à civilização no texto da *Historia Antigua de Yucatán*.

Em relação às práticas consideradas civilizadas por Carrillo, as mais mencionadas são a arquitetura e linguagem maya. O legado monumental das ruínas de Yucatán faz com que a sua arquitetura seja um dos principais pontos de interesse em relação à antiga cultura maya até os dias de hoje (MILLER, 1999). Carrillo inclui longas citações de Stephens e Brasseur, de dezenas de páginas, em que os autores descrevem algumas das principais ruínas de Yucatán (Uxmal, Mayapan, Chichén Itzá). O autor pensa no legado monumental de Yucatán como prova de seu desenvolvimento civilizacional, algo que ele deixa claro em inúmeras passagens como na seguinte:

Examinemos, sin embargo, todas estas cuestiones, y recojamos como en un foco, las ráfagas de luz que trabajosamente se encuentran en los densos velos que cubren la tan importante como antigua historia de los primeros pobladores de Yucatán, cuyos monumentos de civilización, la más avanzada entre la de los otros pueblos del Nuevo-Mundo, está llamando profundamente la atención de todos los sabios (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 48).

A associação das ruínas com a civilização não é algo surpreendente no discurso de Carrillo y Ancona, por duas grandes razões. Primeiramente, a arquitetura monumental de Yucatán era talvez o principal legado a ser absorvido e aproveitado pela sociedade crioula/mestiza de Yucatán, como de fato ocorreu com a exploração científica e turística que permanece até os dias de hoje<sup>88</sup>. Não eram apenas *criollos* yucatecos que procuravam se apropriar do legado monumental arqueológico de Yucatán – arqueólogos ligados a interesses estadunidenses, tais como John Lloyd Stephens, Edward Thompson e Desiré Charnay. Eles buscavam fazer cópias ou mesmo aquisições

---

<sup>88</sup> A falta de acesso e de soberania das populações indígenas sobre as ruínas de Yucatán é uma das principais reclamações de populações indígenas que vivem em áreas com concentração de sítios arqueológicos (VÁZQUEZ CANCHÉ, 2001).

de sítios inteiros para serem realocados para os Estados Unidos, onde poderiam fazer parte de exposições sobre a “História Americana”. Algo que Evans (2004) descreve como uma espécie de aplicação arqueológica do Destino Manifesto e da política da “América para os Americanos”.

Da mesma forma que a arquitetura, a linguagem maya também é utilizada para demonstrar o desenvolvimento civilizacional dos antigos mayas, pois o uso de um idioma tão civilizado por um povo bárbaro como os mayas, que foram conquistados no século XVI, indicava que seu povo havia passado por tempos melhores.

Las lenguas, dice un autor, son los mejores retratos de las naciones que las hablan. Una nación altamente civilizada no puede hablar un idioma pobre y rudo, y cuando vemos á naciones bárbaras hablar idiomas cuya estructura gramatical es perfeccionada en sumo grado, la conclusión natural será que estas naciones han tenido otros tiempos más felices, y que por desgracias nacionales, por conquistas, opresiones ó aislamiento, han olvidado el uso de aquel instrumento que sólo pudo hacerse tan perfecto por medio de su alta civilización pasada (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 103–104).

A identificação do maya yucateco como uma língua civilizada é interessante em vários níveis. Como já mencionamos, a língua era a língua materna e de mais comum uso para a maioria dos habitantes da península, sejam indígenas ou não indígenas (PFEILER, 2014; RESTALL e GABBERT, 2017; RUGELEY, 2009a). No entanto, seu uso era associado à falta de cultura e educação, enquanto o espanhol era a língua da elite, dos livros, do sistema de justiça e educacional, e assim por diante (RESTALL e GABBERT, 2017)<sup>89</sup>. Dessa forma, a valorização do maya como uma linguagem civilizada é algo atípico para o discurso *criollo* yucateco do século XIX, e o presbítero deixa claro que Maya não é somente uma bela língua do passado, que serve como interessante exemplo histórico, mas uma língua viva com muitos usos:

Concíbese, pues, por lo dicho, cuánta es la precisión, propiedad, abundancia y fecundidad de este idioma. Vasto y profundo como es en su aprendizaje, por esta inmensa variedad de nombres que como en el español y francés son indeclinables; por la semiconjugación de sus innumerables verbos; por sus artículos y pronombres; por sus tan peculiares partículas compositivas, adverbiales y eufónicas; por su colocación y supresión de letras; por sus contracciones o figuras, y en fin, por su pronunciación y acento; vasto y profundo como es, repetimos, por todo esto, es, sin embargo, natural, sencillo y facilísimo á la par. Es tan natural, sencillo y propio para expresarse, que hermanándose en (la

---

<sup>89</sup> Durante a era colonial, era possível o uso de documentos em língua maya em âmbitos oficiais, prática que foi extinta com a Independência (RUGELEY, 1996).

dificultad para el estudioso con la sencillez y naturalidad para el niño se experimenta a primera vista en Yucatán su poderosa influencia y predominio de trescientos años en todas las clases de la sociedad (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 121–122).

A valorização do idioma maya é um traço interessante e inesperado até mesmo de uma pessoa cuja primeira língua foi o maya, mas que havia subido à elite na qual o uso do maya era considerado rude. O autor considerava valorizava a língua maya não somente por todos os aspectos denominados acima, como seu amplo vocabulário, por sua gramática precisa e variada e por sua pronúncia “profunda”, porém “simples e fácilima”, mas também pela sua antiguidade. Por considerar que o maya era a língua dos toltecas, e considerar que os toltecas seriam um dos povos originais a se dispersar pelo mundo após a queda da Torre de Babel, Carrillo y Ancona conclui que a língua maya seria

[...]capaz de obtener aquella importancia que por mucho tiempo reclamaron para sí los idiomas más clásicos de la antigüedad: la aproximación á la lengua primitiva del hombre (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 107–108)

Dessa forma, a importância e valor da língua maya está ancorada na sua suposta relação com “a língua primitiva” da humanidade ou mesmo com “o idioma de Adão” (p.108), trazendo o valor dessa língua para valores familiares ao ocidente, apagando sua origem autóctone. Carrillo y Ancona nega a identificação da língua tolteca com as línguas nahuatl, exaltando a “civilização” dos mayas e toltecas em contraposição a outros povos indígenas, e concluindo que os mayas eram os verdadeiros descendentes dos toltecas e de sua linguagem.

A civilização também é ligada aos mais variados aspectos da sociedade e cultura maya, incluindo o comércio, a agricultura e a indústria<sup>90</sup>, o calendário<sup>91</sup>, a educação e a administração

---

<sup>90</sup> “Esta civilidad y cultura respecto de ese gran movimiento social que se llama comercio, agricultura e industria, da una prueba evidente, a pesar de ciertos defectos, del grado de civilización á que llegaron los antiguos yucatecos” (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 242).

<sup>91</sup> “Pues bien : todos los eruditos en la historia antigua americana saben que los tultecas, ya después de muy adelantados en civilización, formaron una como Academia de todos sus sabios, con el objeto de arreglar el calendario tulteca” (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 67).

pública<sup>92</sup>, literatura e dramaturgia<sup>93</sup>, o acolhimento de pessoas com deficiências<sup>94</sup>, entre outros. Como vimos acima, isso é uma característica marcante do uso do conceito “civilização” nos discursos ocidentais – nessa visão, quando um aspecto de uma sociedade é “civilizado”, por conseguinte todos os outros devem ser ao menos que haja uma boa explicação histórica para tal.

Outra forma em que a dicotomia entre civilização e barbárie se faz muito presente na fonte é na atribuição de um ou outro termo a diferentes grupos ao longo do texto. Ao fazer um inventário dos usos do termo civilização associados a diferentes povos, o primeiro que nos chama atenção é o povo tolteca:

Y a más de que los monumentos arqueológicos lo enseñan también con no escasa claridad, la historia de la nación tolteca, la más antigua, la más célebre y la más civilizada entre todas las americanas, derrama gran luz sobre el origen tolteca de los mayas o yucatecos (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 34).

A identificação dos mayas com os toltecas seria prova de seu alto grau de civilização, maior do que de qualquer povo americano, como Carrillo y Ancona repete algumas vezes ao longo da obra. Dessa forma, a narrativa pode, ao mesmo tempo, afirmar a primazia dos mayas sobre todos os outros povos americanos sem ter de negar a larga tradição que identificava os toltecas nesse papel – ao torná-los um só povo, não teve de hierarquiza-los. A história tolteca, “*manos, mãffuente y madre de toda la historia y civilizacion americana*” (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 79) servia como uma fundação sob a qual seria erigida a história maya em Yucatán.

Dois indivíduos toltecas também são identificados como presenças civilizadoras em Yucatán: primeiro, temos Otán, identificado com o rei/sacerdote/deus Zamná, ou como filho do mesmo<sup>95</sup>. De forma mais contundente para a narrativa, temos a contribuição de outro

---

<sup>92</sup> “Talento, pues, estudio y verdadera instrucción eran en el apogeo de la civilización yucateca, una necesidad imperiosa, siendo además soemanera necesaria para presidir é impulsar todo este movimiento social, una buena administración pública, que supiese encaminar todos aquellos adelantos, garantizando a la vez la educación de las inteligencias, el cultivo de los campos y el respeto de las creencias y prácticas religiosas” (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 244).

<sup>93</sup> “El manifiesto adelanto que llegaron á adquirir en la literatura trascendental o conjunto de las ciencias más importantes y útiles en el origen y desarrollo de su civilización, basta a probar que tuvieron también la que se denomina bella literatura, pues que ésta, propiamente hablando, no es más que la faz bella y risueña, ó sentimental y agradable, bajo que se presentan los adelantos intelectuales de un pueblo, presentando á la vez como un reflejo del carácter y de las costumbres, de las virtudes y de los vicios” (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 264).

<sup>94</sup> “En vez de condenará inhumano abandono, o talvez á pena de muerte, a todos los miserables que, por nacimiento o por otro motivo, venían a ser defectuosos e inútiles, (como lo han practicado antes y hoy, desgraciadamente, muchos pueblos paganos, como se ve entre los chinos, por no haber recibido la civilizadora influencia del Evangelio), estos mayas acostumbraban tener hospicios donde albergaban y favorecían a todos los mancos, ciegos y demás impedidos de garantizarse el sustento con el trabajo” (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 286).

<sup>95</sup> “Izamal, antiguamente ciudad considerable del reino de la Maya, trae su origen de Zamná o Itzamná, hijo de Votan, quien fue mandado por su padre á civilizar esta región” (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 178).

rei/sacerdote/deus, chamado Kukulcan/Quetzacoatl. Eles são figuras fundadoras do suposto “Império Maya”, sendo associados, num processo de ancoragem, a conceitos familiares a um ocidental como “Império” e “Patriarca”. A seguinte citação, explicando o impacto de Kukulcan na sociedade, demonstra como as práticas e crenças dos mayas eram atribuídos às figuras desses “patriaracas”:

La calidad de sus tradiciones, la elevación de sus creencias, y el carácter de suavidad que hasta cierto punto tenían sus costumbres, que fueron otros tantos gérmenes de civilización especial, son debidos en gran parte al reformador del imperio maya, á Kukulcan o Quetzalcoatl (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 222).

Esse mecanismo de ancoragem remete os aspectos da história indígena que são valorizados (como a sua civilização antiga e seu legado monumental) à conceitos, personagens e valores familiares à episteme ocidental. Como veremos nos tópicos seguintes, tanto a organização política quanto a religião e a própria raça maya seriam valorizadas de acordo com sua proximidade ou distância dos ideais europeus/ocidentais/cristãos.

Kukulcan desempenha, portanto, um papel muito importante na narrativa da História Antigua de Yucatán. A sua “reforma” do “Império Maya” levou o mesmo ao seu apogeu, pois como escreve o autor:

El reinado de Kukulcan fue el más floreciente que recuerdan las tradiciones y los monumentos del país. Hemos visto como en la idea misma de levantar una nueva metrópoli, este rey se había propuesto dar un término á la guerra intestina que desolaba al imperio (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 183).

As três eras “clássicas”, que estão sob a influência de Zamná e Kukulcan, são vistas como tempo de avanços civilizacionais, com a construção das grandes cidades, o desenvolvimento das artes e ciências, o florescimento do comércio e da diplomacia e o estabelecimento das principais convenções sociais e de uma religião justa para os padrões pagãos. São poucos os eventos políticos e militares tratados nas duas primeiras eras (ao contrário da terceira e quarta), e não fica muito claro porque se dá a queda de Izamal e de Chichén Itzá como “capitais” de Yucatán<sup>96</sup>. Na ocasião da derrocada de Chichén Itzá, CCyA dá a entender que os mayas estavam a caminho de uma guerra

---

<sup>96</sup> Ambas as cidades permaneceriam importantes centros na narrativa da obra, mas não seriam mais o centro de poder sobre toda a península como teriam sido no passado.

civil como as que marcaram a quarta era (e o século XIX), mas a chegada de Kukulcan unificou os mayas novamente em torno da nova capital em Mayapan. A unificação em torno de um poder centralizado é destacada pelo autor como forte indício de civilização, o que confere valor e importância a esse tipo de governo também no tempo presente.

De fato, o reinado de Kukulcan é visto por Carrillo y Ancona não somente como o ápice de toda a história antiga maya, mas como o ponto a partir do qual é útil descrever os mais variados aspectos do chamado “Império Maya”. Como veremos no tópico abaixo sobre as representações da organização política dos mayas, a identificação entre “Império” com o ápice do desenvolvimento dos mayas não se dá ao acaso em uma figura como Carrillo y Ancona, que apoiou a monarquia como modelo de organização política ao longo da sua vida (SOSA, J. 2006, p.353).

Logo após a apresentação da “história política” da chegada de Kukulcan e do estabelecimento do “novo Império” sediado em Mayapan, o autor inicia uma série de capítulos descrevendo minuciosamente o antigo maya e sua sociedade com a seguinte frase:

Ya que en la época a que hemos llegado a considerar al pueblo maya, le encontramos como un imperio antiguo y bien establecido, justo y oportuno es que nos detengamos un poco, y en algunos capítulos digamos todo cuanto de más notable nos testifican las tradiciones, los monumentos y las apuntaciones históricas con respecto a su natural y a su vida social y moral, bajo todos los aspectos que alcancemos a descubrir á favor de la luz que nos prestan aquellas fuentes de la historia (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 189).

CCyA está reconhecendo o apogeu civilizacional dos mayas “antigos” nesse momento histórico, marcando o momento apropriado para apreciar os diferentes aspectos do “Império maya” em seu maior esplendor. Ele o faz a partir “da luz que nos prestam aquelas fontes da história”, incluindo aí tanto os historiadores coloniais como os Livros de Chilam Balaam. O autor faz questão de frisar a homogeneidade cultural dos mayas ao longo do início de sua história:

En esto no nos restringiremos, pues, estrictamente á la tercera época, sino que nos extenderemos á todo el periodo general de los tiempos anteriores al descubrimiento (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p.189)

Aqui temos a delimitação de um grupo que o autor identifica como civilizado: os mayas das três primeiras eras, vistos por sua vez como toltecas ou descendentes de toltecas. Frequentemente, a palavra civilização é usada em enunciados que buscam afirmar a superioridade da civilização maya yucateca em relação a outras. É interessante notar que somente aí os mayas

da 4ª era e dos tempos da conquista são referidos como civilizados, como nessa passagem descrevendo a reação dos espanhóis ao encontrarem os mayas pela primeira vez:

Por su traje y semblante, y en fin, por sus maneras y circunstancias todas, que correspondían á una sociedad incomparablemente de mucho mejor condición que todas las tribus hasta entonces conocidas en las Islas de Cuba, Santo Domingo y otras: persuadiéndose desde luego los europeos de que existía en América una civilización propia y especial (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 544).

Essa exceção da associação da quarta era à barbárie, em oposição à civilização, é interessante e reveladora: quando comparados com os espanhóis, os mayas eram bárbaros que necessitavam ser conquistados, convertidos, civilizados; mas quando comparados aos outros povos indígenas, sua ascendência tolteca fala mais forte, e sua civilização é contraposta à selvageria e barbárie de outros, aspecto que trataremos mais a fundo no próximo capítulo. Notemos também as características que possibilitam que os espanhóis reconheçam o maya como pertencentes a uma “civilização própria e especial”. Tanto suas “maneiras e circunstâncias” quanto seu “traje e semblante” são indicativos de que os mayas pertenciam a outra categoria que os povos que tinham encontrado nas Índias Ocidentais até então. Essa conexão entre o aspecto físico, a cultura, a economia e o grau de civilização de um povo é tido como inerente e natural no discurso racial do século XIX.

## **2.2 As narrativas de origem indígena e o eurocentrismo epistêmico no século XIX**

O passado mesoamericano foi bastante discutido e estudado entre intelectuais ocidentais a partir da independência do México, pois apareceram muito mais publicações sobre o assunto entre 1820-1840 do que durante todo o período colonial (EVANS, 2004). No centro dessa discussão, estava uma obsessão pela “autoria étnica e histórica dos monumentos” (EVANS, 2004, p. 11) mesoamericanos. A falta de informações históricas consideradas fidedignas e certificáveis deixou um campo livre em que autores apresentavam teorias bastante díspares em relação à autoria e idade das ruínas, e por mais bizarras que soassem, não poderiam ser facilmente refutadas sem as ditas informações. A necessidade de encaixar todos os povos do mundo em cronologias e esquemas de classificação firmemente enraizados é uma marca do eurocentrismo epistêmico moderno,

obcecado por “*estructuras y lógicas históricas únicas de alcance y desenlace universal*” (SEGATO, 2013, p. 40).

Evans (2004) caracteriza essa criação europeia do passado mesoamericano como um processo de mitologização, em que cada autor podia propor uma história completamente diferente a partir de suas teorias. São histórias escritas a partir de um ponto cristão europeu, que classificam, nomeiam e interpretam povos e culturas confrontadas na América a partir de valores e conceitos cristãos europeus. Essa forma de ver, presente no discurso de Carrillo y Ancona, apaga a diversidade existentes em outras culturas e ambientes, especialmente as formas indígenas de nomeá-las, entendê-las e classificá-las a partir de outros referenciais. Desse modo, o saber histórico produzido por Carrillo y Ancona se utiliza de categorias ocidentais em imposição e sobreposição aos saberes históricos dos próprios indígenas sobre o passado. Essa “opressão categorial não é outra coisa que a consequência da Colonialidade no campo do Saber e da subjetividade”(SEGATO, 2013, p. 40). No pensamento de Quijano, a colonialidade do Saber e o eurocentrismo são intrinsecamente ligados à exploração do trabalho e a racialização dos povos colonizados.

Uma série de teorias ocidentais sobre as origens dos povos mesoamericanos surgiram, todas elas marcadas pela compreensão do passado indígena a partir do ponto de vista europeu e da continuidade da dominação colonial sobre os povos indígenas. Apesar da grande variedade e inconformidade dessas teorias, alguns fatores estruturantes as uniam:

Both preceding and following Mexico’s independence from Spain, European writers failed to recognize an ethnic connection between Latin America’s indigenous population and the ancient city-builders. Furthermore, nearly all denied the possibility of independent cultural development in the region, allowing no exception to the genealogical framework of the Christian Bible, which explained humanity’s descent from Adam and, following the Great Flood, from Noah (EVANS, 2004, p. 11)<sup>97</sup>.

Esses dois enunciados estruturantes – 1) a dissociação dos mesoamericanos antigos dos indígenas contemporâneos da região; e 2) a impossibilidade do “desenvolvimento cultural

---

<sup>97</sup> “Tanto antes quanto depois da independência Mexicana, escritores Europeus falharam a reconhecer uma conexão étnica entre as populações indígenas da América Latina e os antigos construtores de cidades. Além disso, quase todos negaram a possibilidade do desenvolvimento cultural independente na região, negando qualquer exceção ao arcabouço genealógico da Bíblia Cristã, que explicava que a humanidade descendia de Adão, e, após o Dilúvio, de Noé” (EVANS, 2004, p. 11, tradução nossa).

independente na região”, resultando numa dependência na história bíblica e na história antiga do mediterrâneo para a elaboração das narrativas sobre a mesoamérica – são encontrados, de formas bastante diferentes, em boa parte dos discursos ocidentais sobre a região, e Carrillo y Ancona não é exceção. No entanto, o importante aqui não é meramente verificar se esses enunciados estão presentes em sua obra, mas sim em compreender o porquê de seu uso na elaboração da sua narrativa, e o que as peculiaridades na forma em que são utilizados nos dizem sobre a visão de mundo e os interesses de um autor que exerceu poder real sobre a população cujo passado descreveu.

As formas em que os autores teciam essa dissociação entre os mayas e os antigos habitantes da região e os construtores dos monumentos, poderiam ser divididas em dois grandes grupos: os que atribuíam a autoria dos monumentos a outros povos já desaparecidos, e os que postulavam um processo degenerativo das raças indígenas da mesoamerica. Ambas tomavam como pressuposto a inferioridade dos indígenas: não seriam capazes de ter construído aquelas cidades monumentais, e aqueles que construíram tinham de ser provenientes de outra raça ou de uma versão aprimorada desta.

O debate ocidental sobre a autoria dos monumentos, se dava entre essas duas correntes (ou seja, os indígenas de hoje são povos inteiramente diferentes daqueles que construíram as pirâmides ou são os descendentes degenerados dos mesmos) mas também dentro de cada uma destas: qual seria o povo-autor dos monumentos, judeus das tribos perdidas de Israel, fenícios ou refugiados de Atlântida?; ou, qual a causa da degeneração, a colonização espanhola, processos anteriores à conquista ou processos “naturais” das histórias dos povos? No século XIX, a união do pensamento racial com a concepção de superioridade europeia/branca/cristã sobre os povos das Américas chegou a tal ponto que a inferioridade indígena era ao mesmo tempo uma questão já definida como também atraía grandes debates sobre os seus detalhes e contornos. O racismo epistêmico pautava a questão de tal forma entre os pensadores ocidentais, que não havia discussão sobre se algum povo ou raça deveria ser considerado inferior, ou se os indígenas em específico eram inferiores, mas sim sobre o porquê de eles serem inferiores, o como, e o que fazer com esses povos e com essa suposta inferioridade<sup>98</sup>.

---

<sup>98</sup> Existem uma série de narrativas que englobam elementos discursivos de ambas essas tendências, incluindo a de nossa fonte. O discurso mórmon sobre o passado mesoamericano, por exemplo, identifica todos os indígenas como descendentes de Judeus, mas que teriam passado por um processo de degeneração (Sobre a visão mórmon sobre os

Os discursos que dissociavam a autoria dos monumentos da região maya com os habitantes indígenas daquela região tinham a finalidade de exaltar o legado arqueológico da região sem tocar na inferioridade atribuída aos mayas contemporâneos. Isso era especialmente útil a membros da elite *criolla* da região, podendo se posicionar como verdadeiros herdeiros e guardiães desse legado, mantendo seu poder hierárquico sobre as populações indígenas. Nesse sentido, a identificação de tais monumentos com a “civilização” funciona na aproximação e reivindicação desses monumentos por parte daqueles que se identificam também como civilizados no tempo presente. Trata-se de uma projeção de valores e interesses sobre o passado que tende a legitimar sua posse, dominação e reivindicação por parte daqueles que também se identificam como representantes da “civilização” ou mesmo de uma suposta raça civilizada e superior à dos indígenas contemporâneos. Descrevendo o desenvolvimento dessa situação na Guatemala do século XIX, Tarcena Arriola comenta:

La polémica sobre los orígenes de la nacionalidad guatemalteca se da en el marco de un preterismo que sublima el pasado prehistórico monumental, y de un negacionismo que afirma que ya no se reconoce ninguna traza de aquel pasado glorioso en los indígenas contemporáneos —por el olvido de la monumentalidad arquitectónica, de la escritura, de los cálculos astronómicos, del uso calendario solar, etcétera—, pues han sido víctimas de un proceso degenerativo a lo largo de la historia o son producto de otras procedencias no mayas (ARRIOLA, 2006, p.43).

Não por acaso, os traços desse passado “pré-histórico monumental” não se identificam com os indígenas contemporâneos, mas sim com aqueles que portam o selo de grupos civilizados nas narrativas históricas e que são também classificados como racialmente superiores. Esses discursos racializados do século XIX interagem intensamente com o processo de formação de identidades nas novas nações independentes das Américas, cujos intelectuais procuram criar novas narrativas históricas, focadas nas nações do hemisfério ocidental. Mignolo identifica o hemisfério ocidental - ligado com uma ideia de "América para os Americanos" ou "Nossa América" - como "figura fundamental no imaginário *criollo* (anglo saxão ou ibérico)" (MIGNOLO, 2000, p.68). Ele denota uma posição ambígua de diferença e "mesmidade" em relação ao resto do mundo e de si

---

mayas e sua relação com outros discursos novecentistas sobre os mayas, veja especialmente Evans, 2004 e Bennet, 2011).

mesmo, uma consciência dupla que lhe permite ao *criollo* se considerar mestiço em relação a europeus e brancos em relação a negros e indígenas:

A consciência *criolla* em sua relação com a Europa forjou-se como consciência geopolítica mais que como consciência racial. E a consciência *criolla*, como consciência racial, forjou-se internamente na diferença com a população ameríndia e afro-americana. A diferença colonial transformou-se e reproduziu-se no período nacional, passando a ser chamada de “colonialismo interno” (Ibid).

Esse colonialismo interno também se dá no campo dos saberes históricos, e muitos autores do século XIX viriam a explorar o legado pré-colombiano em busca de um passado monumental valorizado e reivindicado pelos *criollos* e seus estados-nação. Essa reivindicação não deve se confundir com qualquer tipo de valorização das populações indígenas de sua época, ou mesmo com uma aceitação de sua participação na sociedade nacional. Afinal, "a capacidade para dissociar o índio de ontem do índio de hoje é uma alquimia mental que perdura até os nossos dias" (BONFIL BATALLA, 1990). No caso mexicano e centro-americano, são comuns variações de discursos que exaltam os indígenas pré-colombianos ao mesmo tempo em que consideram os indígenas modernos como fadados ao desaparecimento pela assimilação ou pela morte (ARRIOLA, 2006; BONFIL BATALLA, 1990; FERNANDES, 2010; FLORESCANO, 2002).

Uma expressão particularmente direta desse ponto pode ser encontrada nas seguintes citações do historiador yucateco Justo Sierra O'Reilly, pertencente à geração anterior da elite yucateca:

No fue la raza conquistada por los españoles que construyó aquellos edificios. Este hecho, aunque es puramente conjetural, se funda en un principio lógico irrechazable. Cuantos bustos o estatuas se han descubierto en las ruinas de Yucatán tienen un tipo diverso de la fisonomía de la actual raza indígena, que fue la sometida por los españoles. Las diferencias son tan características, que no pueden menos de llamar la atención hasta de las personas que menos reflexionen sobre la materia. Ahora bien; aquellos artífices estaban adelantados en la escultura, si no tanto como los griegos y romanos, a lo menos como los sajones y escandinavos: Debieron buscar sus modelos entre los objetos que les rodeaban y reproducir, por tanto, las mismas fisonomías, en su propio carácter, que veían diariamente. Así, pues, no apareciendo esa identidad entre aquellas obras de escultura y los individuos de la presente raza, debemos inferir que fue otra la que poseyó este país en la época de las primitivas construcciones yucatecas (SIERRA O'REILLY, 1987, p. 53).

Além dessa suposta falta de similaridade fisionômica entre os indígenas modernos e as pessoas retratadas nas esculturas, Sierra também salientava a falta de conhecimento histórico dos indígenas sobre aquelas ruínas, desclassificando e inferiorizando os saberes históricos indígenas em uma concepção marcadamente eurocêntrica e racista. Assim, Sierra afirma:

De la historia antigua de Yucatán, anterior a la conquista, apenas ha quedado la tradición recogida por los primeros pobladores de nuestra raza, siendo hoy difícil hallar sino groseras patrañas y ridículas consejas entre la ignorante generación indígena, que existe al presente (SIERRA O'REILLY, 1987, p. 53–54).

Finalmente, Sierra resalta a diferença arquitetônica entre as construções dos indígenas modernos – que seria praticamente igual à arquitetura nos tempos da conquista – e nega a afirmação de Stephens de que as ruínas de Yucatán estariam habitadas na época da conquista:

[Nos tempos da conquista] Su género de construcción era el mismo de hoy; y en vez de generalizar el español, hubieran de acomodarse al indígena por más barato, y conforme al clima ardiente de Yucatán. De entonces acá, el adelanto há sido tan insignificante, si lo hay, en los pueblos habitados exclusivamente por indios, que nada es más fácil que buscar el modelo de las poblaciones que existían al tiempo de la conquista, pues ni los indios han perdido su manera peculiar de construir y edificar, ni hay razón ninguna para suponer que abandonarían las vastas y espléndidas ciudades que representan las ruinas, para fabricar otras que, comparadas con aquellas, no son sino miserable y ruines aldeas (SIERRA O'REILLY, 1987, p. 55–56).

Apesar de não se preocupar em identificar quem seriam esses povoadores mais civilizados, ele imagina vividamente a sua relação com o povo indígena conquistado pelos espanhóis:

No es improbable que esta raza de hoy, hubiese sido la raza esclava que en opinión del barón Frederickshall, construyó para sus amos los edificios que hoy existen en cabal ruina. La una raza pudo muy bien haber sido destruida y suplantada por la otra. ¿La nuestra, no ha estado a punto de ser exterminada o arrojada del país por la raza conquistada? (SIERRA O'REILLY, 1987, p. 53).

Essa comparação entre uma revolução imaginada de escravos mayas contra os misteriosos senhores das ruínas yucatecas e a Guerra de Castas não é surpreendente, se considerarmos que a obra em questão se chama *Consideraciones sobre el origen, causas y tendencias de la sublevación indígena, sus probables resultados y su posible remedio*, publicada a partir de 1848 no periódico *El Fénix*. Caracterizada por Wells (1996) como “a primeira história sistemática de Yucatán” (WELLS, 1996, p. 202), as *Consideraciones* viriam a estabelecer os rumos básicos do discurso

*criollo* yucateco sobre a história indígena da península, inaugurando o ponto de vista que viria a dominar as análises oitocentistas da Guerra de Castas. Suas raízes são profundas e seus fundamentos encontram explicação em uma história racial dos mayas. Na citação acima, Sierra ao mesmo tempo liga a Guerra de Castas a outra insurreição do passado, como identifica a população branca de Yucatán com aqueles misteriosos colonizadores que construíram as pirâmides.

Yucatán ainda nutre uma série de especificidades em relação ao restante do território mexicano, inclusive na sua formação identitária e na sua historiografia<sup>99</sup>. Uma das mais características é a diferenciação representacional entre os indígenas de Yucatán e os indígenas do restante do território. Nesse sentido, Jones (1997) identifica os discursos sobre a origem racial dos mayas e suas interações com povos do vale central mexicano, como uma espécie de laboratório representacional, em que escritores ocidentais poderiam testar variadas interações e relações entre bons selvagens e maus selvagens:

These Chichen stories explore the possibility that the countless versions of the Mexican invasion of the Mayaland, though not without some empirical basis, have proven appealing primarily because they provide such pregnant opportunities to reflect upon what *might* transpire (rather than what did transpire) in confrontations between two kinds of Indians— between noble savages and savage savages, between native scribes and native warriors, between superstitious priests and heathen brutes, and between primitive victims and primitive attackers (JONES, 1997, p. 278)<sup>100</sup>.

Para Carrillo y Ancona e outros, os mayas contemporâneos seriam fruto, exatamente, das relações desses povos antagônicos, herdeiros de ambas as linhagens, um povo trágico preso entre a civilização de seus antepassados e a barbárie de seus conquistadores. Esses conquistadores seriam os indígenas “mexicanos” – pois há também uma tradição de atribuir mais efeitos negativos advindos da chegada de indígenas mexicanos em Yucatán que advindos da chegada dos europeus.

A narrativa de Carrillo y Ancona sobre a origem dos mayas antigos deve ser compreendida em relação aos discursos ocidentais sobre a origem dos mayas e dos povos americanos mais

---

<sup>99</sup> Yucatán também, ao mesmo tempo, integra e se aproxima da região maya, quanto tem uma série de distinções representacionais com o restante da mesma (Guatemala e Chiapas).

<sup>100</sup> “as histórias de Chichén exploram a possibilidade de que as inúmeras versões da invasão mexicana da terra maya, mesmo tendo alguma base empírica, são atraentes principalmente porque apresentam oportunidades propícias para refletir sobre o que poderia ocorrer (e não o que de fato ocorreu) em confrontos entre dois tipos de índios - entre bons e maus selvagens, entre escribas nativos e guerreiros nativos, entre sacerdotes supersticiosos e brutos pagãos, e entre vítimas primitivas e agressores primitivos” (JONES, 1997, p. 278).

amplamente, de uma formação discursiva historiográfica que traçava as formas particulares em que se poderia pensar sobre essa questão naquele contexto (histórico, geográfico, científico e socioeconômico) específico. Dessa forma, podemos melhor entender que discursos ele reproduz e quais ele se contrapõe. Esses discursos são ligados a projetos de poder e instituições, em uma relação simbiótica em que o poder e conhecimento são formados um pelo outro e sustentados um pelo outro. Não podemos ler os discursos do presbítero sem considerar os interesses da igreja católica ou da sociedade *criolla* de Mérida em relação à população indígena de Yucatán, pois seus textos podem ser entendidos, tanto como reflexo da opinião pública, como uma ferramenta para influenciá-la.

Pensadores ocidentais estão debatendo assuntos relacionados à origem dos povos americanos, incluindo a datação das primeiras migrações, a rota utilizada, a relação entre os povos indígenas com os povos dos outros continentes e a relação dos indígenas do passado com os do presente, desde o século XVI até os tempos atuais. A expansão europeia levou-os a entrar em contato com povos que não encaixavam prontamente nas teorias vigentes na Europa Cristã sobre a origem da humanidade e a forma com que essa se espalhou pelo globo. Com o passar das décadas da chegada dos europeus na América, foi ficando cada vez mais claro que aquilo era um novo continente e não a ponta oriental da Ásia. Essa constatação levou a algumas das principais questões que ocupariam aqueles pensadores ocidentais que escreveram sobre os povos das Américas: como eles haviam chegado ao continente e qual a relação que tinham com os povos do dito “Velho Mundo”?

Nesse sentido, é interessante ressaltar que o discurso de Carrillo y Ancona sobre as origens dos mayas yucatecos segue uma tendência que estava perdendo força ao longo do século em que viveu: a necessidade de “encaixar” a história dos indígenas americanos na história bíblica<sup>101</sup>, tida como verdade por pressuposto, por um autor profundamente fiel e conservador como Carrillo y Ancona. Nesse sentido, seu trabalho é similar a – e profundamente influenciado por – textos escritos por autores dos três séculos anteriores:

---

<sup>101</sup>Ao longo do século XIX, as teorias de origem bíblicas vão sendo suplantadas gradualmente por teorias mais científicas da migração dos humanos para as américas, incluindo a teoria do Estreito de Behring e do Corredor Glacial, até hoje muito difundida apesar de numerosas teorias antagônicas mais aceitas no meio acadêmico nos tempos de hoje.

For traditional Catholics and Protestants during the first centuries of contact, the Christian cosmogony that explained the origin and history of all human-kind also had to explain the Indians' presence in the New World and the state of their society according to the traditional story given in Genesis [...] If the New World and its inhabitants went unmentioned in the Bible or in classical authorities, then the Indians had to be traced through known peoples back to their biblical origins to preserve the monogenetic account of God's creation of all humans in a single act at one time in the past (BERKHOFER, 1978, p. 539)<sup>102</sup>.

Em 1511, a publicação das *Décadas del Nuevo Mundo* de Pedro Mártir de Anglería inauguraria as narrativas ocidentais sobre a origem dos indígenas, estabelecendo os moldes com os quais formaram as teorias seguintes: Angleria encontrou aquele povo do mundo antigo conhecido pelos europeus que seria o melhor candidato a ancestral dos americanos, seja por similaridades físicas e culturais ou por questões geográficas e históricas. No caso, Anglería elegeu os citas e teceu uma narrativa que buscava demonstrar que seriam esses os ancestrais que ligariam a história do “Novo Mundo” à do “Velho Mundo” (BENNET, 2011, p. 32). Grande parte das principais teorias que dominariam esse debate até o século XIX, surgiu no primeiro século da colonização: seriam os indígenas descendentes de fenícios, citas, romanos, cartaginenses ou gregos antigos, das tribos perdidas de Israel ou mesmo dos habitantes da lendária Atlântida. O que unia todas essas teorias era a necessidade epistêmica de encontrar uma ponte entre os povos americanos e os povos conhecidos na história do “Velho Mundo”, criando um lugar aceitável para a América na história do globo a partir de um ponto vista eurocêntrico.

Na sociedade profundamente religiosa dos europeus na transição do medievo à modernidade, o principal ponto de referência para estruturar essa história do mundo era a Bíblia, apoiada pelos textos de comentadores como os Padres da Igreja e filósofos da Grécia antiga como Platão. Sendo assim as histórias dos povos encontrados ao redor do mundo tinham que ser encaixadas na matriz bíblica pelos europeus cristãos. A Bíblia relata uma única criação da humanidade e por isso as populações nativas das Américas tinham de ser também descendentes de Adão e Eva (e, além disso, de Noé).

---

<sup>102</sup> "Para Católicos e Protestantes tradicionais dos primeiros séculos de contato, a cosmogonia cristã que explicava a origem e história de toda a humanidade tinha que explicar a presença dos indígenas no Novo Mundo e o estado de sua sociedade de acordo com a história tradicional presente no Genesis [...] Se o Novo Mundo e seus habitantes não eram mencionados na Bíblia e nas autoridades clássicas, então os índios tinham de ser rastreados a partir de povos conhecidos por suas origens bíblicas para preservar o relato monogênico da criação divina de todos os humanos em um único ato em um momento único no passado" (BERKHOFER, 1978, p. 539).

A teoria proposta por Carrillo y Ancona é um amálgama de discursos advindos de fontes coloniais, modernas e indígenas, como ele mesmo deixa bastante evidente na apresentação das “cinco tradições” que procura unificar na sua teoria (ver abaixo). É uma união que faz todo sentido quando consideramos quem é o autor, ao mesmo tempo um homem de ciência e um conservador católico ferrenho, apegado a instituições do velho regime.

### **2.3 A origem tolteca dos mayas: o legado civilizado**

A primeira grande tarefa que Carrillo y Ancona se propõe a empreender na obra é o estabelecimento de *quem* seriam os antigos habitantes de Yucatán e de *onde* eles vieram, encaixando a história de Yucatán na história universal católica, defendida pelo autor. Como o próprio autor admite, não seria uma tarefa simples:

No se conoce con certidumbre el origen de la historia de Yucatán. Se pierde, como la de muchos pueblos célebres y antiguos, en la noche de los tiempos. Remontase el primer eslabón que se puede vislumbrar de ella, á muchísimos siglos antes que aportaran á las playas yucatecas las hinchadas velas de los navegantes españoles (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 32).

Apesar de iniciar assim o capítulo que trata dos “primeiros povoadores” de Yucatán, Carrillo y Ancona apresenta uma história bastante detalhada desses primeiros momentos da história yucateca. O futuro bispo se sentiu confortável o bastante com a questão, para identificar categoricamente a etnia de todos os povoadores, quais línguas falavam, quando vieram para a península, que rotas tomaram para chegar ali e aproximadamente quantas pessoas teriam vindo por cada rota. Ele tira esse nível de detalhamento de uma vasta gama de fontes: relatos coloniais (especialmente de Landa, Cogolludo e Herrera), estudiosos do século XVIII (Clavijero e Boturini), fontes indígenas (os livros de Chilam Balaam), seus colegas mayistas do século XIX (especialmente Brasseur e Stephens) e mesmo das próprias cidades arruinadas da península.

Apoiando-se em tantas e tão diversas fontes, o resultado final é uma narrativa única entre as outras de seu tempo, mas a importância maior dessa narrativa se dá por ser uma base de sustentação do restante de seu discurso. Aqui é estabelecida a ascendência histórica/racial dos mayas, e o sucesso de sua civilização antiga tinha, nos olhos de Carrillo, uma ligação intrínseca

com a natureza dessa “raça”. Isso porque os mayas seriam os únicos descendentes verdadeiros dos toltecas, o povo lendário que era tido como construtor de grandes cidades e obras de artes pelos astecas do século XVI.

Crescencio Carrillo y Ancona apresenta uma história única sobre a povoação original de Yucatán e a relação desses povoadores com os indígenas de seu tempo. Apesar de caracterizar o período da migração maya às Américas, como “pré-histórico” e “lendário”, pela pouca quantidade de informação não se furta de estabelecer datas e rotas precisas para esse período. Identifica a relação exata dos povoadores com o “Velho Mundo” e a história bíblica, estabelece uma cronologia para a sua migração à América e à península de Yucatán e até mesmo as rotas (no plural) que teriam usado para chegar ali, traçando uma linha histórica desde a primeira colonização do continente até os tempos em que vivia. Isso porque os mayas teriam sido o primeiro povo a habitar as Américas, conhecidos nos vales centrais do México como toltecas. Eventualmente, se estabeleceriam em Yucatán e permaneceriam lá até os tempos da conquista.

A teoria de origem e migração dos mayas que Carrillo y Ancona propõe é uma tentativa de conciliar cinco diferentes “tradições” identificadas por ele em suas fontes. Trata-se de cinco tradições que até então pareciam ser inconciliáveis entre si:

1: la de la admirable antigüedad histórica que los documentos mayas remontan hasta al primitivo tiempo de la población conocida de América, allá por el año de la Creación del Mundo 3,291, 793 años antes de Jesucristo, o lo que es lo mismo, 40 años antes de la fundación de Roma; 2: la de que los pobladores de Yucatán fueron tultecas; 3: la de que estos pobladores vinieron unos del Oriente pasando por Cuba, y otros del Occidente que vinieron de Tulapan; 4: la de que éstos procedieron, en su inmensa mayoría, del Occidente y no del Oriente; y 5: la de que no hay memoria de que en Yucatán hubiese habido ninguna raza diferente de la primera, ni de que se hable en toda ella y aun en los lugares circunvecinos, otro idioma que el maya ó yucateco (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 83–84).

Vamos discutir essas cinco tradições, umas muito mais rapidamente que outras, mas antes é importante notar que a associação entre o desenvolvimento da antiga civilização yucateca e sua identificação com um povo de fora da península não era nada inusitada nos tempos de Carrillo y Ancona. Pelo contrário, durante o século XIX, a principal discussão sobre a história pré-colombiana girava em torno da identidade étnica/racial dos construtores das antigas cidades arruinadas (EVANS, 2004). Existiam, portanto, muitas outras tradições sobre a origem dos antigos habitantes de Yucatán, advindas desde tradições orais e manuscritos indígenas até a especulação

de Filósofos Naturais que nunca haviam pisado nas Américas e as revelações do profeta estadunidense Joseph Smith. Não podemos entender o discurso de Carrillo y Ancona sobre as origens dos antigos mayas sem entender a discussão mais ampla em que ele se insere. O próprio autor não apresenta a sua posição sobre as origens da civilização yucateca em um vácuo, mas sim em contraposição a certas teorias e em confirmação de outras, que se encaixam nas cinco tradições acima, que Carrillo y Ancona julgava serem confiáveis já que baseadas em fontes confiáveis.

A primeira tradição, relacionada à antiguidade da colonização de Yucatán, já é uma tomada de postura forte por parte de Carrillo y Ancona, que se baseia na cronologia apresentada no Chilam Balam de Maní e traduzida por Juan Pío Perez para afirmar que a história tolteca e, portanto, maya, começa em torno do ano 3.291 antes de cristo, ou, em outras palavras, logo após a Queda da Torre de Babel, demonstrando que os toltecas eram um dos “povos originais” do mundo, criados a partir da Confusão das Línguas. Nesse quesito, ele se situa no meio de dois extremos: Stephens tendia a acreditar que a antiga civilização yucateca era relativamente recente, e estava em seu auge quando conquistada pelos espanhóis; Juan Pío Perez também tomava uma versão mais conservadora dessa mesma postura<sup>103</sup>. Já Brasseur de Bourbourg (1866, 1868) e Augustus e Alice LePlongeon (1881) tomavam o caminho contrário, e acreditam que a civilização yucateca era a mais antiga de todas civilizações e mãe das restantes civilizações. Brasseur de Bourbourg chega a plantear milhões de anos de idade para a civilização maya, propondo traduções de textos mayas que seriam grandes metáforas para os movimentos geológicos da terra, algo que Carrillo nega em primeira instância por não estar em sintonia com a história bíblica. Talvez o mais interessante na negação que Carrillo faz dessas teorias é o fato dele ter se baseado primariamente em fontes indígenas para chegar a essa datação.

Pulando para a terceira e quarta tradições (pois a segunda e a quinta são as mais importantes para essa análise), o interessante aqui se dá na mistura que ele faz de tradições indígenas e coloniais com teorias modernas sobre a migração humana às Américas. Ele traçou um paralelo entre a tradição indígena de que os primeiros habitantes de Yucatán teriam vindo tanto do oriente quanto

---

<sup>103</sup> Esse é um dos momentos em que Carrillo discorda de seu antigo mestre e companheiro Juan Pío Perez, algo que faz com naturalidade pela sua confiança no idioma maya, apesar de duas vezes atacar Eligio Ancona por também discordar de Pío Perez.

do ocidente com a teoria de migração proposta por Viollet-le-Duc em sua introdução ao *Antiquité Americain* de Desiré Charnay (1863), citado da seguinte forma na nossa fonte:

Separado (el continente americano), dice un autor, de Europa y África por una parte, y por otra de los confines de Asia por dos Océanos, toca casi á la Europa, al Nordeste, por la Groenlandia; y al Asia, al Noroeste, por el estrecho de Bering. Hacia el Océano Pacífico, una cadena de montañas no interrumpida, como un inmenso pliegue, corriendo de Norte á Sur, domina las dos Américas, desde las regiones habitadas por los Esquimales hasta el estrecho de Magallanes. Esa cadena de montañas no deja entre ella y el océano Pacífico, al Oeste, más que una lengua de tierra relativamente estrecha, mientras que del lado del Este, al contrario, el continente se extiende, se recorta, está surcado por anchos ríos y dominado por grupos de montañas secundarias. Admitiendo á priori que las Américas hayan sido ocupadas por gentes que vinieron del Norte, las que se hubiesen presentado por el estrecho de Bering debían naturalmente seguir el país situado al Oeste entre las montañas y la mar, y descender poco a poco, a fin de encontrar climas favorables, hasta la altura del grado 20, es decir, de Méjico; y las que habiendo salido de Groenlandia, hubiesen desembarcado en la tierra de Labrador, debían siempre, buscando un cielo más dulce, descender hacia los Estados del Ohio, ocupar el litoral de la Carolina, extenderse hasta la península de Florida, reconocer la isla de Cuba, y poco después Yucatán (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p.46-47).

Aceitando as rotas propostas como Viollet-le-Duc como os prováveis caminhos que os toltecas poderiam ter tomado para chegar às Américas, Carrillo y Ancona propõe um grande salto: sua intenção é a de provar que os toltecas teriam vindo por ambos os caminhos, teriam sido os primeiros a fazer qualquer um dos dois, e ambos os grupos migratórios teriam se encontrado, fortuitamente, em Yucatán, onde escolheram se estabelecer definitivamente.

Um elemento bastante peculiar na narrativa de Carrillo y Ancona é a sua identificação de variados grupos de colonizadores de Yucatán como toltecas. Tanto os migrantes da Grande Baixada (vinda do oeste) como os da Pequena Baixada (vinda do leste) seriam toltecas. Tanto Itzás quanto Cocomos quanto Tutul Xius, famílias que teriam chegado à península em épocas separadas por séculos, seriam toltecas, e teriam se reconhecido como tal. A argumentação em torno disso se dá sempre de duas maneiras: primeiramente, temos a unicidade racial e linguística dos nativos de toda a península, e em segundo lugar, os povos de Yucatán receberam migrantes como Kukulcan “*no como un extranjero, sino como antiguo compatriota*” (CARRILO Y ANCONA, 1883, p.45).

A segunda e quinta tradições formam o núcleo mais importante da história da origem maya de Carrillo y Ancona, e muitas vezes são expressas em conjunto no decorrer do texto, como na seguinte passagem:

Lo cierto es que Yucatán aparece siempre poblado por una sola y misma raza que hablaba igualmente un solo idioma, y esta raza era tolteca: los historiadores y un manuscrito antiguo que aún se conserva, y que ha sido copiado y firmado por D. Juan Pío Pérez, lo testifican así (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 33–34).

A teoria de que só havia uma raça e um idioma em Yucatán antes da conquista é repetida em numerosas passagens ao longo do texto, sendo fundamental para o argumento de Carrillo. Se pessoas identificadas com outras raças e idiomas fossem encontradas em Yucatán, isso poderia negar a identificação entre os mayas do presente e os antigos toltecas que construíram as cidades arruinadas. Por isso, o autor faz questão de frisar que, se a vinda de pessoas de outros povos até a Península era inevitável, eles não teriam tido grande efeito sobre a sociedade e cultura yucateca:

Si en el curso de tantos siglos anteriores al descubrimiento del Nuevo Mundo vinieron á Yucatán razas diferentes de la maya, cosa que ciertamente no pudo menos que haber sucedido, vendrían como individuos, o como partidas más o menos pequeñas de inmigrantes que presto se incrustarían en la masa de la sociedad indígena, pero nunca y de ninguna manera, ni como irrupción de bárbaros, ni como ejércitos conquistadores más fuertes ó civilizados que vinieran á cambiar las condiciones sociales de Yucatán (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 404).

No capítulo seguinte, veremos em detalhe o importante papel desempenhado por um grupo de mercenários mexicanos/astecas na narrativa *Historia Antigua*, algo que contradiz completamente o enunciado da “unicidade da raça maya yucateca”. Essa é apenas a contradição mais gritante e significativa desse enunciado, pois também aparecem no livro Caribs e gigantes como raças que tiveram seu papel moldando a história de Yucatán. No entanto, a ligação que o autor estabelece entre raça, linguagem, estado e religião, o permite se assegurar para dizer que sempre houve apenas uma raça em Yucatán, apesar dos muitos exemplos, ao contrário, nas páginas do mesmo livro.

A identificação dos antigos mayas como toltecas e as descrições do esplendor de sua sociedade antiga se dão em torno de um dos conceitos-chave que apresentamos na introdução: a *civilização* contraposta à *barbárie*. As três primeiras eras da história maya de Carrillo y Ancona representam um tempo em que os mayas se desenvolveram até chegar ao seu ápice sob a tutela de Kukulcan, herói cultural que consolida as melhores práticas religiosas, políticas e morais do “Império” Maya, além de reafirmar a conexão com o povo tolteca pela identificação entre ele e

Quetzacoatl, herói cultural dos povos do vale central mexicano, associado ao esplendor da civilização tolteca por Clavijero e Boturini.

Na citação acima, já podemos entrever algumas das principais afirmações que Carrillo y Ancona defende em relação à origem e identificação racial dos antigos habitantes da península: 1) A península sempre foi povoada por apenas uma raça, falante do mesmo idioma; 2) Essa raça, além de maya, podia ser identificada como tolteca; e 3) as fontes que atestam isso são os historiadores coloniais e um “*manuscrito antiguo que aún se conserva*”, no caso, o Livro de Chilam Balam de Mani. Aqui já sabemos que o autor acreditava que os mayas do presente eram descendentes dos antigos mayas, que por sua vez seriam os toltecas tão exaltados por Clavijero e Boturini.

O enunciado, que identifica os mayas como os descendentes dos toltecas, é carregado de significados no contexto em que Carrillo y Ancona escreveu<sup>104</sup>. Desde o século XVIII, com a obra de Boturini e Clavijero, os toltecas eram considerados os construtores da primeira e mais avançada civilização do continente americano. Se apoiando nos relatos astecas, Boturini e Clavijero idealizam um povo com ciências avançadas e artes refinadas, uma religião positiva dentro dos limites de seu paganismo, liderados pela figura lendária de Kukulcan, ao mesmo tempo legislador, sacerdote, rei e deus, como exemplificado nessa citação de Clavijero que Carrillo y Ancona inclui em nossa fonte:

Los toltecas fueron celebradísimos por su cultura y por su excelencia en las artes, de tal suerte que en los siglos posteriores se dio por honor el nombre de toltecas a los artífices más sobresalientes. Vivieron siempre en sociedad, congregados en poblaciones bien arregladas bajo la dominación de sus soberanos y la dirección de sus reyes. Fueron poco guerreros y más adictos al cultivo de las artes que al ejercicio de las armas. A su agricultura se reconocieron deudoras las posteriores naciones del maíz, el algodón, el chile, y de otros utilísimos frutos. No sólo se empleaban en las artes de primera necesidad, sino también en las de lujo. Sabían fundir el oro y la plata, y por medio de moldes daban a estos metales toda especie de formas. Trabajaban diestramente las piedras preciosas, y ésta fué la clase de industria que les dió más celebridad, pero nada los hace más acreedores al aprecio de la posteridad, que el haber sido los inventores, o a lo menos los reformadores del arreglo del tiempo, adoptado después por todas las naciones de Anáhuac, lo que supone, como después veremos, muchas observaciones y conocimientos

---

<sup>104</sup> Até hoje, a existência ou não existência de uma etnia tolteca histórica e a sua relação com os mayas de Yucatán, e em especial Chichén Itzá, é uma das maiores polêmicas dos estudiosos da história da região.

exactos en astronomía (Clavijero apud(ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 37).

Tudo positivo sobre a região mesoamericana seria atribuído aos toltecas, enquanto características negativas da cultura guerreira e dos sacrifícios humanos seriam introduzidas pelos astecas, representando os chichimecas, bárbaros do norte mexicano. Novamente, uma citação de Clavijero é utilizada pelo presbítero para começar a apresentar este enunciado na obra:

[los toltecas] Por lo que hace a la religión, eran idólatras, y según lo demuestra la historia, fueron los inventores de la mayor parte de la mitología mejicana; pero no sabemos que practicasen aquellos sacrificios bárbaros y sangrientos que después se hicieron tan frecuentes entre las otras naciones (CLAVIJERO apud CARRILLO Y ANCONA, 1883, p.39 ).

Como aprofundaremos no capítulo seguinte, a barbaridade dos astecas/mexicanos é um elemento central na narrativa de Carrillo y Ancona, enquanto os toltecas/mayas representam povos civilizados. A diferença entre toltecas civilizados e astecas bárbaros de Clavijero seria transposta ao mundo maya na segunda metade do século XIX<sup>105</sup>, se transformando no que Jones (1997) chama de “polaridade maya-mexicana”, uma série de narrativas que comparam os dois grupos a partir da influência dos segundos sobre os primeiros em Yucatán. Apesar da grande variedade de narrativas, os toltecas/mexicanos podem ser conquistadores sanguinários ou colonizadores adeptos e podem tanto ter se misturado perfeitamente com os habitantes nativos, quanto ter mantido uma rígida sociedade de castas. Algo une todas essas narrativas:

In sum, the range of variations on the basic theme of the Mexican conquest of Chichen Itza is dizzying, and very often these stories seem to reveal much more about modern ambivalences toward transcultural interaction than about events in pre-Hispanic Yucatan. But one sustaining chord echoes through nearly every pre-1980s version: namely, the fundamental difference between pre-Columbian Maya and Mexican peoples. In fact, the recurrent motif (or perhaps mythologem) that animates virtually all these reconstructions is that the two principal protagonists were not only dissimilar but, in many important respects, complete opposites (JONES, 1997, p. 277)<sup>106</sup>.

---

<sup>105</sup> Não foi apenas Carrillo y Ancona que identificou os antigos mayas com os toltecas. Ele estava acompanhado de vários dos principais intelectuais ocidentais que escreviam sobre a região, como Desiré Charnay, Brasseur de Bourbourg, Elígio Ancona e outros.

<sup>106</sup> “O alcance das variações do tema básico da conquista mexicana de Chichén Itzá é estonteante, e muitas vezes essas histórias parecem revelar muitos mais sobre as ambivalências modernas em relação à interação transcultural que sobre eventos na Yucatán pré-Hispânica. Mas um tema ecoa em quase toda versão anterior aos anos 1980: as diferenças

Ao contrário de alguns discursos que emergem no século XX, Carrillo y Ancona constrói os maias como iguais aos toltecas e os astecas/mexicanos como responsáveis pela queda desse povo, transpondo a narrativa de Clavijero à Yucatán. No século XX, no entanto, os antigos maias já estavam bem estabelecidos nos estudos científicos ocidentais como o povo “mais civilizado de todos aqueles encontrados no continente americano” (BRINTON, Daniel, 1882, p. 18), destronando de uma vez por todas os toltecas, agora identificados com a cidade de Tula no centro mexicano e vistos como mais um povo “bárbaro” do Vale de Anahuac. O apego aos toltecas de Clavijero e Boturini já não era tão importante quanto era para pensadores do século XIX, especialmente dada à falta de monumentalidade e antiguidade nas ruínas atribuídas aos toltecas em comparação às da região maya. Apesar dessa importante diferença – a identificação dos toltecas com os antigos maias e não com os invasores mexicanos posteriores – o discurso de Carrillo y Ancona está intimamente relacionado com essa polaridade maya-mexicana, uma série de discursos que foram institucionalizados até os dias de hoje não só nos debates acadêmicos, onde anda perdendo força, mas também na cultura popular e nos discursos oficiais turísticos de Chichén Itzá, o mais visitado sítio arqueológico maya (JONES, 1997). O texto de Carrillo y Ancona poderia, então, ser considerado uma importante raiz dessa tendência interpretativa, pois teve uma influência direta não somente sobre a população yucateca<sup>107</sup>, como também pela sua influência direta nos trabalhos de Daniel Brinton<sup>108</sup>, o primeiro professor universitário de antropologia nos Estados Unidos, que é identificado por Jones (1997) como o originador do discurso de polarização entre maias e mexicanos no contexto estadunidense.

## **2.4 A civilização yucateca entre religião, política e raça**

---

fundamentais entre os povos maias e mexicanos pré-colombianos. De fato, o motivo (ou talvez mitologema) recorrente que anima virtualmente todas essas reconstruções é que esses dois protagonistas não eram apenas diferentes, mas, em muitos aspectos importantes, completamente opostos” (JONES, 1997, p. 277, tradução nossa).

<sup>107</sup> A influência de Carrillo y Ancona na população yucateca se deu não só pelos seus numerosos livros e artigos, como por seus discursos pastorais e pelo uso de seus livros didáticos no ensino de história nas escolas yucatecas (SOSA, J., 2006).

<sup>108</sup> Brinton certamente conhecia o trabalho de Carrillo y Ancona, tendo nove livros do autor em sua coleção (WEEKS, 2002, p. 108–109) e tendo republicado manuscritos que conseguiu do mesmo (STUART, 1992, p. 26).

O cerne de nossa discussão se dá em torno das relações entre política, religião e raça no discurso da *Historia Antigua de Yucatán*. Ao investigar as relações entre a civilização ou a barbárie e ideais políticos, religiosos e raciais, buscamos entender a forma como esses ideais informam tanto a sua escrita da história quanto as suas ações políticas e os sistemas de opressão impostos sobre a maioria indígena, de maneira mais ampla. Apesar de dividirmos esse trecho em três partes, entendemos que as representações de Carrillo sobre política, religião e raça são em grande medida coincidentes, e é na relação entre as três que se encontra o ideal de civilização proposto em sua obra.

#### **2.4.1 A Organização social e política dos mayas como prova de civilização**

Carrillo y Ancona identifica o reinado de Kukulcan, o sacerdote-rei-deus vindo do oeste, como o ápice do desenvolvimento da civilização maya. Em seu papel como “reformador do Império Maya”, Kukulcan teria aberto caminho para uma era de avanços em todos os aspectos da sociedade maya:

La calidad de sus tradiciones, la elevación de sus creencias, y el carácter de suavidad que hasta cierto punto tenían sus costumbres, que fueron otros tantos gérmenes de civilización especial, son debidos en gran parte al reformador del imperio maya, á Kukulcan o Quetzalcoatl (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 222).

A importância desse estado que Carrillo identifica como o “Império Maya” não se inicia na era de Kukulcan. A própria divisão cronológica proposta pelo autor é baseada em mudanças da capital do suposto Império, e a própria história dos mayas se inicia com a fundação do Império por Itzam-Ná. Outro sacerdote-rei tornado deus, ele identifica Itzam-Ná (ou Zamná) como aquele que “fundou o império desse povo; é o primeiro personagem apresentado como o patriarca, ou como o rei e sumo-sacerdote dos mayas, e seu nome aparece como o primeiro soberano dessa nação”

CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 144)<sup>109</sup>. Além de ser tratado como originador da língua e da religião maya, Zamná também se destacou nas artes do governante:

Verdadero patriarca de su nación y padre de su pueblo, al que había conducido desde muy lejanas tierras, gobernado tan sabia y prudentemente, dotado de ciudades suntuosas, de buenos caminos y de leyes equitativas (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 146).

Dessa forma, a monarquia tinha um papel especial na história de Yucatán, resumida na afirmação que “a raça, a língua e a monarquía apresentam um caráter tão constante de unidade” (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 142) entre os indígenas de Yucatán, que não era possível que houvesse outro povo que o maya na península. Nesse sentido, a monarquia que o autor enxergava no passado yucateco tinha um papel central na sua sociedade, e o desmembramento desse império seria o fator chave que desencadearia o restante dos males que afligiram os habitantes da península no século anterior à conquista. Esse ponto de vista é inteiramente coerente com o alinhamento político conservador mexicano do século XIX, que identifica a identidade nacional “*con el pasado colonial, la tradición católica y la monarquía*” (SUÁREZ CORINA, 2017, p. 341).

Nesse sentido, é que ele destaca a importância desses dois personagens como governantes e condutores da nação. A representação de Zamná como “verdadeiro patriarca de su nación” é também bastante significativa, associando os fundadores do Império Maya a figura conhecida dos patriarcas hebreus. O poder patriarcal, baseado no poder masculino, é um sinal civilizatório em um ponto de vista que entende o gênero de forma binária e hierárquica, como é o ponto de vista católico, conservador e machista do autor. A associação de figuras masculinas importantes no imaginário indígena com a noção de patriarca é um legado de longa data, já presente nas narrativas dos cronistas espanhóis sobre a Nova Espanha e Peru:

Para os cronistas espanhóis, formados numa tradição cristã e patriarcal que excluía e perseguia as mulheres, apenas os homens poderiam ocupar um papel predominante na sociedade, exercendo atividades de conquista, dominação e

---

<sup>109</sup> O uso do termo “Império” para caracterizar os antigos povos Mayas tem uma longa e persistente história, fazendo parte de uma tendência mais ampla de usar esse conceito para descrever certas sociedades americanas. O termo é de uso extremamente questionável mesmo para se tratar de organizações mais coesas como o *Tawantinsuyu* nos Andes e a Tríplice Aliança entre Tenochtitlán, Texcoco e Tlacopán no Vale Central do México (ref. Susane), quanto mais para caracterizar uma região cultural/linguística que nunca esteve sob o domínio de uma mesma organização de poder, como foi a região Maya pré-colombiana.

governo. A ideia de “inferioridade estrutural” das mulheres (DELUMEAU, 1989) construída e constantemente atualizada na cultura androcêntrica europeia, é transposta para o discurso a respeito das origens [indígenas] (OLIVEIRA, 2012, p. 122)

A descrição do “Império Maya” e em especial do “Império de Kukulcan”, sediado em Mayapan, se encaixa bem no ideal de uma sociedade civilizada e hierárquica, com estruturas de poder próximas às idealizadas no tempo presente por Carrillo y Ancona. Após o declínio do poder, centrado em Chichén Itzá, a península começava a cair no caos de guerras civis e barbárie, mas teria sido salva e unificada pela chegada de Kukulcan, o personagem central da história maya, como conta o autor. É durante o reinado deste, e de seus sucessores imediatos, que a civilização maya chega ao seu esplendor.

O reinado de Kukulcan reúne uma série dos traços que caracterizariam um bom governo para um conservador mexicano oitocentista: um governo centralizado e forte, apoiado pelos grandes senhores feudais de cada canto da península, que manteriam grande parte do seu poder sobre suas terras. Kukulcan representava uma liderança sábia, “alheia à ambição”, guiada por uma religião tão boa quanto poderia ser uma fé pagã; as leis e sistema de justiça dos mayas eram justas, e em especial as leis em relação à propriedade eram “perfeitas”<sup>110</sup>, garantindo a todas as camadas da sociedade (além dos escravos) a posse de terras e outros bens, que podiam vender ou arrendar dentro de leis específicas para tal.

Esse estado centralizado, regido por um governante justo e por uma moral tida como civilizada, era considerado por CCyA um traço fundamental que distinguia os mayas de outros povos indígenas. E essas características estavam intrinsicamente ligados ao fato do estado maya ser, na visão do autor, uma monarquia. Nesse sentido, ele discorda de forma veemente de Pío Perez quando o mesmo traduz um trecho dos livros de Chilam Balam de forma que dava a entender que Mayapan era um governo democrático. Segundo Carrillo y Ancona:

Puede decirse que el pueblo de la ciudad de Mayapan era un pueblo de reyes, porque en toda la parte amurallada residían todos y solos los nobles y señores de vasallos correspondientes a la obediencia de Mayapan. Véase el Cap. VIII, pág. 181. Como en el tiempo de esta guerra permanecían en aquella ciudad todos los

---

<sup>110</sup> “En cuanto al sistema. de propiedad, tenían costumbres y leyes perfectas, pues, como en otro lugar se ha dicho, estando la sociedad dividida en nobleza y sacerdocio, tributarios y esclavos, con excepción de estos últimos, todos los demás tenían propiedades en bienes raíces ó muebles, que podían enajenar conforme á las leyes, vendiendo, donando ó dejando en herencia” (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 238).

del bando del tirano, creemos que por eso dice el manuscrito que gobernaba en común el pueblo de ella, y no en el sentido de una democracia. El texto maya dice así: Tumenel multepal ich cah Mayalpan, que hubiera traducido mejor el Sr. Pérez diciendo así: "e por causa de que todos cuantos moraban entre los muros de Maya pan habían hecho una sola cabeza con el rey tirano" ó "porque compartían el reino con él". Según el Diccionario maya del mismo Sr. Pérez, mul es reunion, y tepal, rey o reinar (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 413).

Nobres, senhores, vassallos e reis são termos que definem as classes em um reino típico europeu e que é transposto para o entendimento da estrutura governamental dos mayas. Aqui podemos observar o mecanismo de “ancoragem” no entendimento e classificação do que já estava lá (na sociedade maya) nas representações que configuram uma civilização, nos termos cristãos europeus. Essa citação revela ainda a confiança de CCyA em suas análises de textos em língua maya, se dando o direito de se contrapor à grande autoridade que Pío Perez comandava nos estudos da mesma<sup>111</sup>. Ele o faz com a certeza de que tinha acertado quanto à sua caracterização da organização política maya como um “Império” ou “monarquia”, que ele pensava como uma característica fundamental dos mayas antes de sua degeneração. Essa monarquia que unificava a península era a aglomeração de diversas instituições que garantiram o desenvolvimento de Yucatán, como o sistema de justiça, a economia, religião, e assim por diante. Apesar da importância que CCyA dava à qualidade de suas leis, ele deixava claro como funcionava a distribuição do poder nesse estado:

El monarca era árbitro de vida y muerte en todo el reino, y respectivamente cada uno de los bataves en sus respectivos señoríos, así como el sumo sacerdote en la esfera religiosa (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 193).

A biografia e os escritos do autor nos permitem saber a sua opinião quanto às melhores formas de governo: admirava o regime colonial espanhol e rapidamente se alinhou a governos centralizados fortes como a monarquia de Maximiliano e o Porfiriato. Apesar da juventude, CCyA despontou como uma das principais figuras da Igreja yucateca exatamente no reinado de Maximiliano, cuja tomada de poder fora celebrada em uma missa de ação de graças conduzida pelo futuro bispo. Tudo isso nos faz crer ainda mais que ele acreditava na monarquia como um elemento crucial para o desenvolvimento da civilização.

---

<sup>111</sup> Apesar de discordar de Pío Perez em algumas ocasiões durante o livro, CCyA critica Eligio Ancona de forma dura por fazer o mesmo, alardeando o respeito e conhecimento de Pérez.

Além da monarquia maya, a civilização também parece associada a outro importante aspecto político: a relação entre Estado e Igreja. Como já ressaltamos anteriormente, o integrismo católico, ao qual Campos García (2011) associa Carrillo y Ancona pode ser descrito como “*un ingrediente de intolerancia religiosa que rechazaba cualquier distinción entre política y religión*” (SUÁREZ CORINA, 2017, p. 372), o que se manifesta numa defesa da coincidência entre os interesses da Igreja e os interesses dos Estados. Apesar de a obra tratar primariamente da história pré-colombiana de Yucatán, o autor não se furta de fazer alguns comentários depreciando o afastamento entre Igreja e Estado no século XIX, como o seguinte:

¿No es hoy cuando la persecución, las leyes y los hombres públicos han extinguido los monasterios de donde salían las misiones civilizadoras en favor de los indios, quitado á la Religión que operó toda la parte buena de la conquista su carácter de Religión del Estado, y arrancado la Nación del regazo maternal de la Iglesia Católica? (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 507–508).

Nesses casos, a Igreja aparece invariavelmente como instituição ligada à civilização, enquanto o estado liberal é o inimigo que a impede de cumprir sua missão civilizadora. O estado forte, centralizado e religioso da era colonial era a representação máxima da civilização no pensamento conservador de Carrillo y Ancona, e a descrição do “Império Maya”, monárquico e patriarcal, é bastante similar ao da era colonial. Em contraposição à civilização da colônia e do “Império Maya”, temos a fragmentação, instabilidade e falta de moral religiosa que marcou tanto a quarta era maya quanto o século XIX yucateco. Como veremos no próximo capítulo, a solução que o autor propõe para os problemas da península em seu tempo era também análoga à que ele relatou para os problemas da quarta era maya: a conquista, conversão e miscigenação da população indígena sob o julgo de um estado forte e religioso.

#### **2.4.2 Determinismo religioso: entre a divina providência e o demônio pagão**

No que se refere à religião dos antigos mayas na obra de Carrillo y Ancona, a civilização aparece relacionada ao cristianismo enquanto a barbárie ao paganismo, seja dos mayas ou astecas antigos ou dos *cruzo’ob*. Trata-se de aspecto crucial na narrativa de Carrillo y Ancona, pois os

mayas antigos, por mais civilizados que fossem, carregavam dentro de sua sociedade a semente de sua ruína por seguirem uma religião pagã. Como diz o autor:

Eso nos hace ver las excelentes condiciones de aquel pueblo, no obstante que llevaba en la misma constitución de su ser social, el germen de ruina y aniquilamiento, que es inseparable de la presión ahogante de una religión falsa, y de un absolutismo bárbaro, de una tiranía irresponsable, con la consiguiente inmoralidad que corrompe y mata a todos los pueblos que carecen del único y legítimo fundamento de la perfecta civilización: la verdadera religión y la verdadera moral evangélica (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 245).

A história do desenvolvimento e da degeneração da civilização maya de Yucatán, bem como sua subsequente conquista, serve como prova e demonstração de uma lei universal de determinismo religioso: somente a fé cristã pode salvar as civilizações de sucumbirem à discórdia social, a desordem moral e aos castigos divinos. Segundo o autor:

¡Cuán cierto es que toda la historia se condensa en este solo y único pensamiento: el cristianismo vino a salvar y civilizar a la humanidad entera, que, desviada de las tradiciones divinas de su primitivo origen, corría precipitada á su más completa y universal ruina! (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 245).

Ele afirma ainda que a redenção do povo maya por meio da conquista e conversão ao cristianismo não teria sido um acaso, mas sim um ato da divina providência:

Mas para dicha y consuelo del hombre, es ley de las sociedades humanas, por favor notable del Divino Autor de ella, la de que las naciones, hablando en general, encuentren al cabo el remedio de sus grandes padecimientos (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 500).

Na historiografia do século XIX podemos encontrar uma série de afirmações de padrões e leis universais que ditam o correr da história, desenvolvidas tanto por seguidores de Hegel atrás de uma narrativa mestra que manifestasse o *Geist* universal quanto por Comtianos buscando leis similares às da física para explicar os acontecimentos humanos, e por aqueles que, como Carrillo y Ancona, seguiam uma tradição mais antiga, mas de forma alguma morta ou estagnada. O Providencialismo, a crença de que todos os acontecimentos históricos são guiados pela vontade divina de acordo com um grande plano. Longe de aceitar os acontecimentos como aleatórios, dentro do providencialismo.

Humans try to understand their fate in the hands of a creative but inscrutable deity by discerning an overarching trend – be it in their individual lives, society at large, or human history as such (FULLER, 2007, p. 41)<sup>112</sup>.

Na visão de Carrillo y Ancona, a história da ascensão e queda da civilização indígena americana e sua conquista, era exemplo claro da manifestação divina, ao mesmo tempo seguindo as regras divinas e as revelando a um historiador com a abordagem filosófica correta. Nesse sentido, seu grande antecessor é o historiador e político conservador mexicano Lucas Alamán (1792-1853), uma das mais importantes figuras políticas do México na primeira metade do século XIX:

Alamán era íntegramente católico. Su profundo sentido religioso — “graníticamente ortodoxo” (Noriega 1972, p. 71)—, lo lleva a ver en el cristianismo la única posibilidad de liberar al hombre de la superstición y la barbarie, y en la Providencia divina la mano que salvaría a México de la catástrofe en que se hallaba. Todos los hechos de la historia responden a los designios de la voluntad divina (Mijangos, 2004, pp. 56-57). Alamán presenta la Conquista como un acontecimiento providencial por el cual se pudo establecer la Iglesia y difundir la civilización cristiana (YTURBE, 2016, p. 28).

Para os providencialistas conservadores mexicanos, a fé de um povo era o fator determinante para o desenrolar de sua história, e as múltiplas crises e desastres que marcaram as conturbadas décadas que seguiram à independência mexicana eram vistas ao mesmo tempo como uma decorrência do enfraquecimento da Igreja e, portanto, do tecido social da nação, e como uma punição divina pelas medidas anticlericais tomadas por governos liberais.

Em Yucatán, o providencialismo não era utilizado somente no discurso conservador. Eligio Ancona, maior representante da historiografia liberal em Yucatán e precursor da historiografia positivista no México (SAVARINO, 2000), também justifica a conquista, colonização e o regime moderno a partir de leis providenciais, ainda ligadas à civilização, mas não necessariamente à fé católica:

¿Pero por qué mientras varios pueblos del continente oriental habían llegado á un alto grado de cultura, los del occidental permanecían todavía en la barbarie? ¿Eran más nuevos que aquéllos sobre la tierra? La raza americana ¿era una raza estacionaria, como algunas asiáticas y africanas, ó su civilización se hallaba en

---

<sup>112</sup> “Os humanos tentam entender seu destino nas mãos de uma deidade criativa e inescrutável ao discernir uma tendência dominante – seja nas suas vidas individuais, na sociedade como um todo, ou na história da humanidade” (YTURBE, 2016, p. 28, tradução nossa).

decadencia, como pretende el abate Brasseur? Cuestiones son estas demasiado elevadas quizá para el que sólo escribe la historia de una pequeña porción de la América. Pero cualquiera que sea el origen de este fenómeno, el hecho es que el atraso intelectual existía; y por una de esas leyes providenciales, que siempre han regido en las evoluciones de la Humanidad, la raza que se había detenido en los dinteles de la civilización iba muy pronto a ser dominada por la que había recorrido en el mismo tiempo varias de sus etapas (CARRILLO Y ANCONA, 1889, p. 186).

Na passagem acima e em outras como ela, encontradas em textos Yucatecos do século XIX, podemos ver a ampla difusão de vários dos conceitos centrais da obra de Carrillo y Ancona, como civilização, barbárie, raça, decadência e providência. Eligio Ancona podia ser um rival intelectual e político do presbítero, mas utilizava boa parte do mesmo arcabouço para interpretar a história indígena, e tinha metas similares em relação à população maya: a mestiçagem como assimilação e formação de uma raça yucateca moderna<sup>113</sup>. A grande diferença entre os dois se dava no papel da Igreja Católica nesse processo, tanto no passado quanto no futuro.

Apesar de condenar todas as formas de paganismo, em certos momentos Carrillo y Ancona parece estabelecer uma hierarquia entre as diferentes religiões pagãs. A religião maya é caracterizada mais de uma vez como superior à religião de outros povos pagãos, tanto das Américas, como dos astecas, quanto da antiguidade mediterrânea, como os gregos e romanos:

Este rasgo de la mitología yucateca la eleva ciertamente sobre todas las más ingeniosas de la clásica antigüedad del viejo mundo, debida á la fecunda imaginación de los sacerdotes y poetas griegos, porque no es simplemente una creación mitológica, sino que es justamente un pasaje histórico confundido con el mito, y que tiene tanto de interesante y bello, cuanto más se acerca á la positiva belleza de la poesía cristiana (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 570).

CCyA parece classificar a religião maya das primeiras três eras como um paganismo superior, portadora de uma “mitologia tão abundante e rica como a dos Egípcios ou Gregos, quando não superior” (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883). Além da riqueza mitológica,

---

<sup>113</sup> As contendas historiográficas entre Crescencio Carrillo y Ancona e Eligio Ancona são amplamente comentadas em fontes da época (ALOMIA, 1906; SOSA, F., 1884) e análises contemporâneas (GARCIA, 2011; SOSA, J., 2006). Eligio Ancona é mencionado três vezes na *Historia Antigua*. Em todas as três ocasiões, Crescencio refuta teorias de história antiga yucateca propostas por Eligio, o criticando por não ter consultado fontes como as *Décadas de Herrera* e os *Livros de Chilam Balam* (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 137, 392, 420).

também identifica traços morais positivos característicos dos mayas apesar da influência “mordaz” de sua religião pagã:

El pueblo maya adolecía de todos los defectos de la humanidad anterior a la rehabilitación verificada por el cristianismo, esa grande y única revolución trascendental y benéfica de toda la historia; pero muy grato y consolador es observar que, no obstante aquellos tan capitales defectos, brillaban en él ciertas virtudes que, como resto y prueba de sus antiguas y admirables tradiciones dogmáticas y morales, le ennoblecieron siempre, y vinieron a constituir en el mismo prendas morales, que la historia imparcial cuida de recoger y consignar en sus páginas (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 282).

Esse trecho resume bem a visão do autor sobre o papel da religião na formação moral e mesmo civilizacional dos povos, e sua linguagem, especialmente, exagerada, emocional e metafórica é uma característica de seu texto sobre o assunto da degeneração dos mayas e sua subsequente regeneração sob a tutela do cristianismo. Também é de se notar que ele apela para a imparcialidade histórica para se dar permissão para elogiar um povo pagão por algumas de suas práticas morais, o que demonstra uma característica dos interlocutores com quem o autor procura dialogar: os elogios à moralidade pagã, ainda mais indígena, pareciam ser facilmente criticáveis, afinal, tanto historiadores liberais – como Sierra O’Reilly – quanto intelectuais conservadores, a condenavam veementemente. Contudo, a proposta de Carrillo y Ancona de que algumas características culturais mayas haviam sobrevivido ao longo dos tempos, “resquício e prova de suas antigas e admiráveis tradições dogmáticas e morais”, cabe bem na narrativa geral elaborada pelo autor. Tais tradições morais e dogmáticas seriam advindas de líderes que haviam captado elementos da “verdadeira religião”. Ao situar a fonte das boas práticas morais mayas dentro do arcabouço cristão, e das más práticas no paganismo, o autor justifica seu elogio, bem como a idéia de que os mayas podiam transitar entre a barbárie e a civilização, pois em diferentes épocas a religião maya pendeu mais à barbárie ou à civilização dependendo das influências da “verdadeira religião”.

Pode-se dizer, então, que Carrillo y Ancona julgava as religiões por sua proximidade ou distância em relação ao cristianismo católico romano apostólico, ao qual o autor dedicou a sua vida. Trata-se de uma forma de ver e julgar as religiões indígenas amplamente difundida em tempos coloniais por padres missionários como Jose de Acosta e Las Casas, apagando as diferenças e ancorando os entendimentos num cristianismo universal (OLIVEIRA, 2011). Em seus tempos mais civilizados, os mayas yucatecos, guiados por líderes sábios como Zamná e Kukulcan,

possuiriam uma religião com uma série de traços similares ao cristianismo, incluindo a divisão hipostática de deus em Pai, Filho e Espírito Santo; a morte do filho, Bacab, por meio da crucificação, e sua ressurreição após 3 dias; a confissão como prática religiosa; a memória do dilúvio como castigo divino por uma humanidade degenerada; e mesmo uma valorização moral e espiritual da virgindade ((ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 200–221) Já o período imediatamente anterior à conquista, que, como vimos, CCyA identificava com uma decadência profunda, é marcado pela prevalência dos sacrifícios humanos, da homossexualidade, da perda de espaço dos sacerdotes cientistas e professores para os sacerdotes sacrificadores.

A valorização da religião a partir de sua proximidade ou distância do cristianismo (e, mais especificamente, do catolicismo), é um claro elemento de ancoragem. No discurso católico de Carrillo y Ancona, o que importa sobre a sua religião são suas características próximas ao cristianismo, características essas que são valorizadas, e as características que diferem do cristianismo, como o sacrifício ou a “falta de pudor”, que são utilizadas para demonstrar as diferenças que tornam a religião maya numa religião pagã à serviço do mal. As partes “boas” da sua religião explicam os seus grandes feitos e o desenvolvimento de sua civilização, enquanto as partes “más” explicam a sua queda e degeneração. Essa tradição, de entender as religiões indígenas das américas a partir de suas semelhanças e diferenças com o cristianismo, é presente nos trabalhos dos cronistas e missionários espanhóis desde o século XVI (OLIVEIRA, 2011, 2012b)

Essas similaridades teriam surgido por dois processos distintos, representadas pelos dois patriarcas, Zamná e Kukulcan. Zamná, que guiou os mayas até Yucatán, era reconhecido como descendente próximo de Noé, e por isso teria levado certas tradições benévolas para Yucatán, que seu povo absorvia de forma parcial:

Es muy probable que Zamná no hubiese sido idólatra, siendo, como era, descendiente muy inmediato de Noé; mas las excelentes prendas que le adornaban le dieron entre su pueblo el lugar de un representante de Dios, y de aquí resultó que fuese tenido como una divinidad (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 146).

Não por acaso, o autor associa Zamná à figura bíblica de Noé. Ou seja, não era necessária a chegada do cristianismo para que elementos da “verdadeira religião” fossem praticados pelos diferentes povos do mundo, e esse conhecimento teria sido mantido “desde a mais remota antiguidade”, quando Deus teria passado seus primeiros ensinamentos a pessoas como Noé. Nessa

visão, os conhecimentos mais antigos seriam sempre os melhores, e as novas invenções humanas sempre deturpações de uma verdade há muito espalhada pelo globo:

En tanto tienen de menos imperfectas la psicología y la moral de los mayas, en cuanto tienen de más antiguas y tradicionales, porque la verdad es antigua y el error es moderno, esto es, que las verdades de sentido común las ha recibido la humanidad antes de desviarse de su divino origen, mientras que el error no es sino la invención, la obra propia del hombre (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 282)

Esse enunciado é ligado a uma corrente de pensamento missionário colonial que foi se tornando cada vez menos comum ao longo dos séculos XIX e XX, onde as principais verdades e conhecimentos vêm do passado, e com o passar do tempo, ao invés de progresso, existe esquecimento e degeneração. Muito comum no início da era moderna, durante o renascimento, em que se prezavam muito os trabalhos atribuídos às fontes antigas e misteriosas (para os europeus) como o Egito antigo e a mesopotâmia (IVERSEN, 1958, 1993), esse enunciado foi sendo gradualmente suplantado pelo evolucionismo e a ideologia do progresso. No entanto, CCyA, influenciado pela linha integrista católica, reacionária e avessa às novidades, explicita uma versão desse pensamento de que “as verdades vêm do passado” (GONÇALVES, 2007; MONTERO, 2014).

Se Carrillo y Ancona relaciona a sabedoria religiosa de Zamná à sua ligação a uma figura fundamental da história bíblica como Noé, ele nega o mesmo a Kukulcan/Quetzacoatl. Desde o século XVIII, certos intelectuais mexicanos começaram a propor que Quetzacoatl seria um apóstolo cristão, normalmente São Tomás, vindo à América para espalhar a fé (LAFAYE, 1976). Carrillo y Ancona nega tal argumento como fantasioso, explicando que os valores e verdades defendidos pelo Catolicismo, por serem as regras divinas do universo, eram imanentes e poderiam ser percebidas por observadores astutos da natureza e das relações humanas. De acordo com o autor:

Kukulcan, [...] cuya figura histórico-mitológica aparece tan elevada en la historia americana, que no han faltado escritores, tal vez demasiado piadosos, que dejándose llevar del entusiasmo, más bien que de la exactitud histórica, le tuvieron por el mismo Santo Tomás Apóstol, llegando á creer que el cristianismo habia sido predicado en estos países, desde el principio de la Iglesia, y siendo, para ellos, las notables tradiciones y prácticas religiosas de los pueblos de esta parte del globo, otras tantas huellas del Evangelio. Así, demasiado crédulos, incidieron por otro extremo, sin darse cuenta de ello, en el error de los incrédulos

racionalistas, ignorando o afectando ignorar, que la religión verdadera ha tenido, desde la. más remota antigüedad, dilatadas raíces esparcidas en las creencias universales del mundo, como lo ha comprobado el estudio científico de la humanidad o la verdadera filosofía de la historia (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 223).

Havia, então, outras práticas e valores análogos ao cristianismo aparecer em entre povos, antes de seu contato com essa religião. CCyA cita o intelectual católico francês Roselly de Lorgues, mais famoso por sua biografia de Cristóvão Colombo, para propor que a observação do funcionamento do mundo por pessoas sábias seria o bastante para apreender algo das supostas verdades do cristianismo, uma posição que pode ser resumida pela frase “*todo lo que el cristianismo enseña, lo atestigua el universo*” (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 205). Além disso, CCyA também cogita que deus poderia ter enviado mensagens e visões a sacerdotes, que dessa forma ajudassem o povo maya a se preparar para a redenção que viveriam com a chegada do cristianismo na península. No entanto, apesar da sabedoria legada por líderes como Kukulcan e Zamná, que Carrillo y Ancona tanto celebra, a religião maya era, como qualquer outra religião pagã aos olhos de um alguém como o autor, adoração ao demônio, e esse fato em si só já era o bastante para fadar essa civilização à ruína se não fossem salvos pela conversão.

Um momento em que a religião dos mayas é associada a algo positivo e civilizado na obra é na descrição que o autor faz do papel e status que tinham os sacerdotes em sua sociedade:

El sacerdocio, que fue en esta nación, lo mismo que en todas las antiguas bien reguladas o civilizadas, la clase docta, la clase de los iniciados, la que decide y la que enseña, el sacerdocio, decimos, fue entre los mayas una como universidad o academia, un verdadero colegio en que se cultivaba el saber, en que se enseñaba sólo a la juventud de la nobleza y del sacerdocio todo el conjunto de sus ciencias y de las ceremonias del culto (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 247).

Não é nada surpreendente que Carrillo y Ancona, padre e professor por toda sua vida adulta, estimasse de tal forma os povos que valorizavam seus sacerdotes e professores, como membros importantes da sociedade, e que previam que a educação fosse conduzida por religiosos, uma causa a que Carrillo y Ancona se empenhou com especial afinco em seu tempo. Dessa forma, se justifica essa rara menção que liga a religião maya à civilização, e poderíamos argumentar que essa passagem lida menos com a religião maya e mais com a organização social dos mesmos.

Especialmente em relação aos sacrifícios, o autor vê os mayas como um povo excepcional entre os pagãos. Como escreve o autor:

Es muy de notar que este último ministerio [dos sacerdotes sacrificadores] por lo común honrado en todos los pueblos paganos de la bárbara antigüedad, fuese para los mayas, por un justo y estimable principio de noble delicadeza, despreciable, vil y repugnante, por lo que mira a las víctimas humanas, mientras que el ministerio de los dos primeros órdenes del sacerdocio era en gran manera respetado (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p.210)

A quarta era, no entanto, acabaria com essa condenação do sacrifício juntamente com todas as outras “prendas morais”. Não trouxe com ela apenas fragmentação política e guerras constantes, mas também uma degeneração da religião e da moral, em grande parte trazida pelos mercenários mexicanos que Cocom utiliza para tentar manter o seu poder. Como veremos no próximo capítulo, esses mercenários trouxeram com eles sua barbárica religião, cujos deuses nunca saciavam sua fome de sangue.

### **2.4.3 Raça e civilização**

Ao identificar mayas e toltecas, Carrillo y Ancona também está enunciando algo sobre a história racial dos mesmos. No século anterior, Clavijero havia consolidado a tradição que descrevia Quetzacoatl/Kukulcan como um “*hombre blanco, alto, corpulento, de frente ancha, de ojos grandes, de cabelos negros y largos, de barba poblada*” (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 40), descrição esta citada por Carrillo y Ancona na obra. Já durante o século XIX, foram inúmeros os autores que teorizavam que um ou mais povos antigos da mesoamerica eram brancos.

Entre os mais influentes proponentes dessas teorias na segunda metade do século XIX estavam os franceses Desiré Charnay, Brasseur de Bourbourg e Eugène Viollet-Le-Duc, todos citados em nossa fonte. Esses autores, de diferentes formas, ligavam as ruínas da região maya à civilização tolteca, que imaginavam como um povo ligado direta ou indiretamente a populações europeias. No caso de Brasseur de Bourbourg, acreditava que eram os remanescentes de Atlântida, e que a sua capital, Tula, estaria próxima à Escandinávia, uma conexão que pode nos parecer ridícula, mas é recorrente nesse período. Viollet-le-Duc e Charnay parecem identificar os toltecas como descendentes miscigenados de migrantes escandinavos que teriam vindo às Américas via

Groenlândia e finalmente se assentado em Yucatán<sup>114</sup>. De acordo com a teoria de Charnay e Viollet-le-Duc, as civilizações do mundo seriam decorrentes do ímpeto civilizador de Arianos migrantes, que chegariam aos territórios dos diferentes povos espalhados pelo mundo como uma “raça estrangeira que introduziu e implantou uma civilização pré-fabricada, usando a raça conquistada na construção de seus edifícios” (CHARNAY apud EVANS, 2004, p. 121). No caso das Américas<sup>115</sup>, Charnay identificava a raça conquistadora e civilizadora com os toltecas, que via como os originadores de toda a civilização americana, dos *mounds* do Centro-Oeste estadunidense até os Andes, passando pela mesoamerica (EVANS, 2004).

A visão de Carrillo y Ancona diferia em alguns pontos da visão de Charnay e cia. Acreditava na unidade racial dos antigos habitantes de Yucatán e na sua chegada precoce nas Américas. Não os identificava com algum povo europeu específico, mas sim com um povo surgido no momento inicial da diferenciação entre os povos. No entanto, vários de seus pressupostos são similares, inclusive a certeza de que os toltecas seriam racialmente superiores aos demais povos indígenas das Américas:

Yucatán, donde, juntamente con los monumentos arqueológicos más antiguos del Nuevo-Mundo, encontramos, en el maya, el idioma que presenta los más graves indicios de la más remota antigüedad, el predominio y en civilización, a la vez que es seguro y constante que la raza tolteca es la más antigua y la más civilizada de todas las naciones de que tiene conocimiento la historia en esta parte del globo (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 300–301).

A ligação entre raça e civilização, exposta acima, é um elemento prevalente no discurso historiográfico novecentista. E onde encontramos a civilização ligada à raça em discursos

---

<sup>114</sup> A similaridade entre essa teoria e a de Carrillo y Ancona não se dá ao acaso – o bispo adotou as teorias de migração americana de Viollet-le-Duc como suas, o citando diretamente nessa porção do texto.

<sup>115</sup> Sim, todas as Américas – outra característica do discurso de Charnay, Brasseur, Le Plongeon e outros tantos americanistas novecentistas é a identificação de todas as civilizações americanas como descendentes de uma mesma civilização, identificada como maya ou tolteca. Na visão de Evans (2004) isso está intimamente relacionado ao ímpeto de intelectuais estadunidenses em desenvolver uma história antiga para sua nação, e uma identificação entre os sítios arqueológicos monumentais do território estadunidense com aqueles do território mexicano e centro-americano possibilitava a incorporação da história mesoamericana na história dos EUA. Essa teoria era utilizada também como justificativa para empreitadas como a aquisição de sítios arqueológicos na região maya por representantes de interesses americanos como Stephens (Uxmal) e Edward Thompson (Chichén Itzá, comprada em 1894 pelo arqueólogo americano com ajuda do então bispo Carrillo y Ancona). Stephens chegou a traçar projetos de transportar ruínas inteiras ao território americano para o estabelecimento de um “Museu das Antiguidades Americanas”, planos felizmente nunca concretizados.

ocidentais dessa era, é comum também encontrarmos uma “descrição racial” dessa raça civilizada que a distingue dos indígenas do presente (EVANS, 2004):

Los primitivos pobladores de la América eran blancos y barbados, como se ve en las figuras y dibujos de las ruinas más antiguas, y sólo a consecuencia del clima y del cambio radical de costumbres vinieron a adquirir el color bazo o cobrizo que les es característico, y a disminuirseles el pelo de la barba con otras modificaciones (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 517).

Apesar de se referir, nessa passagem, a um processo natural de adaptação climática como causa das mudanças fenotípicas dos toltecas/mayas, logo em seguida o autor toma outra posição:

Los tultecas que son los progenitores de los mayas, según todas las probabilidades, eran blancos, barbados, de nariz aguileña y de alta y gentil apostura, como no raras veces se encuentran muestras en piedra, en barro y en pinturas; notándose, además este noble tipo con bastante frecuencia aun hoy en día, entre las mismas generaciones de nuestros actuales mayas, á pesar de la degeneración que sufrieron de la tercera á la cuarta época de su historia antigua (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 518).

Ou seja, se a aclimação havia transformado os toltecas de brancos para uma tez de cobre, mais adaptada ao novo clima (e aos novos costumes) que adotaram em Yucatán, a degeneração da terceira e quarta havia também distanciado parte da população maya desse “tipo nobre”, que Carrillo y Ancona ainda julgava encontrar, ironicamente, na parte que considerava menos civilizada dessa população, a “*clase pura que habita em lugares más apartados como independiente y casi salvaje*”(ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 190).

Dois argumentações principais são apresentadas para provar que os toltecas eram brancos e barbados: primeiramente, a afirmação, encontrada acima, de que as esculturas demonstram esses fenótipos, uma repetição do mesmo tema levantado por Sierra (e Waldeck) décadas antes. Em segundo lugar, temos a identificação de Kukulcan como um homem branco:

Kukulcan, blanco y barbado, no se nos presenta en la historia y la tradición, sino como un noble tulteca y verdadero padre y rey del pueblo maya (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 492).

O retrato de Quetzacoatl como um homem branco e barbado tem uma larga história, e está intimamente ligada a uma lenda surgida no século XVI, em que Moctezuma teria “confundido” Cortés com Quetzacoatl, uma elaboração do relato de Cortês, em que ele afirma que Moctezuma

menciona uma crença de seu povo, que esperava o retorno dos descendentes ou representantes de um governante glorioso do passado, não nomeado (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2008; LAFAYE, 1976). Nas décadas seguintes, a história se elabora e Cortés é identificado por Moctezuma como o Rei-Deus Quetzacoatl:

The claim that Aztecs mistook Cortés for a supernatural being arose in the 1530s, and became associated with Quetzalcoatl in particular in the 1540s, when people in New Spain were looking back and trying to explain what had happened to them. The idea that native morale or will to resist was undermined by awe at Spaniards' divine powers was one of many competing and probably false 'solutions' to the problem of how a newly arrived elite from Spain had come to exercise so much power in the region (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2008).

Nos séculos posteriores, essa tradição se cristaliza, sendo apresentada da seguinte forma por Clavijero:

Quetzalcoatl, esto es, sierpe con plumas, era en todas las naciones de Anáhuac el dios del aire. Decían que había sido gran sacerdote de Tula, y que era hombre blanco, alto, corpulento, de frente ancha, de ojos grandes, de cabellos negros y largos, de barba poblada (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 40).

Até os dias de hoje, a história de Quetzacoatl branco e da identificação de Cortes com o mesmo, circulam na literatura popular e educacional sobre a conquista do México, acompanhada de sua tradição-irmã: a de que os Mexicanos haviam previsto que seriam conquistados por homens brancos do além-mar (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 1992). Carrillo y Ancona também dedica um capítulo à versão yucateca dessa tradição, em que o autor imagina que os sacerdotes sabiam da existência de povos com essas características (pele branca e barba) em outros continentes devido ao fato de saberem a verdade sobre sua origem como descendentes de um povo branco de outro continente. Os espanhóis, além de salvarem os mayas com a introdução do cristianismo<sup>116</sup>, também estariam se relacionando a um povo com origens em comum, e dessa forma a raça mestiça yucateca teria uma origem em duas raças nobres, se apropriando do passado tolteca, antigo, e negando a degeneração da quarta época e do século XIX.

---

<sup>116</sup> O próximo capítulo lidará com essa afirmação esdrúxula, que forma parte essencial da narrativa de Carrillo y Ancona.

Se os toltecas estão ligados à civilização e à branquitude, os mayas tem uma descrição mais ambígua em relação à raça:

La raza maya presentaba un tipo no de los menos favorecidos de entre los de la familia humana, porque la estatura era más bien alta que mediana, regular y bien proporcionada en todos los miembros y partes, así de la osamenta como de la carnadura del cuerpo, el cual era muy poco velludo en su generalidad. Las facciones del rostro eran así mismo bien proporcionadas, sin esa repugnante depresión de unas partes, ni el demasiado abultamiento de otras, que en algunas razas se observa. La cabeza redonda, y aun artificialmente aplastada, de modo que no se prolongase para atrás; con pelo negro, lacio, tupido y grueso. Ojos negros, barba escasa y áspera; dentadura igual, firme, blanca y limpia; manos y pies regulares, gran fuerza muscular, y, en fin, el color de la piel de un trigüeño rojizo claro, que se asemeja al de la tierra encarnada llamada *kancab* en el idioma indígena, y cuya clase de tierra, fue según las tradiciones del Génesis yucateco, la escogida por Dios para servir de materia en la formación del hombre. Sus caras eran por lo general, dice D. Antonio de Herrera, buenas y no muy prietas (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 189–190).

Nesta e nas demais citações em que faz descrições físicas dos mayas, Carrillo balanceia os atributos “nobres” ligados à herança tolteca e aqueles que teriam sido adquiridos pela degeneração, como no parágrafo que segue ao parágrafo acima:

Hoy se encuentran algo degenerados los descendientes de esta raza, así porque la parte más noble y bien educada de ella, desapareció mezclándose con la raza española, como porque reducida la otra restante a la dura condición de la servidumbre y de la miseria, por sus despóticos señores, como uno o dos siglos antes de la conquista española, desde la tiranía de Cocom, de que pronto nos ocuparemos; presenta a la vista un tipo algo variado e inferior al de nuestra descripción, pero que eso no obstante, bastará a comprobar ésta a una sola ojeada del observador, principalmente si se fija en la Clase pura que habita en lugares más apartados como independiente y casi salvaje (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p.190).

Este balanceamento entre a “nobreza” e a “degeneração” racial segue a linha discursiva de Carrillo, em que os mayas podem ser tanto civilizados quanto bárbaros. Seguindo o texto após a citação acima, temos mais um exemplo dessa tendência. É uma descrição do caráter moral dos mayas, entendido como uma série de propensões inatas ligadas à sua biologia. Em outras palavras, as possibilidades morais de indivíduos mayas seriam determinadas pelo seu pertencimento a uma determinada raça. A citação seguinte, apesar de se tratar basicamente de suas observações sobre os mayas contemporâneos, estava sendo utilizada para descrever os mayas do passado antigo. O

trecho abaixo e outros como esse, indicam a proximidade das visões políticas do autor sobre a hierarquia de raça, gênero e classe de seu presente com essas representações do passado:

En cuanto al carácter, el indio yucateco, como la generalidad de la raza indígena americana, es grave, taciturno, melancólico y flemático; con toda la mezcla de las buenas y malas condiciones que de él resultan. Paciente y sufrido, vivo, penetrante y de agudo ingenio, es capaz de todas las ciencias y artes, de grandes y heroicas virtudes, así como también de abandonarse a la más crasa. ignorancia por una apática indolencia, y á pasiones frías hasta hacerse lentamente cruel, bárbaro y salvaje. Por eso el indio maya, cuando es educado sólidamente bajo la influencia de la religión cristiana, es grandemente pundonoroso, lleno de juicio, cordura y dignidad. Y por lo mismo, el que he renegado de esta religión y ha desconocido a la autoridad nacional, presenta ahora el anacronismo de la barbarie más refinada frente por frente de nuestra civilización actual (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 192).

Essa passagem ressalta algumas características formadoras do pensamento de CCyA sobre a relação entre raça, moralidade, religião, civilização e história. As características morais básicas dos mayas (“grave, taciturno, melancólico e flemático”) são devidas à sua “raça”, aqui identificada amplamente com a raça “indígena americana em geral”. No entanto, se essas características se desenvolveriam em traços positivos (paciência, gênio agudo, virtuoso, capaz nas ciências e artes) ou negativos (apática indolência, paixões frias, crueldade, barbarismo e selvageria) dependeria, basicamente, da presença ou não de uma “sólida educação sob a influência da religião cristã”. No passado anterior à conquista, sem a religião cristã, a religião mais próxima ao cristianismo e o estado forte de Kukulcan mantiveram os mayas mais próximos ao polo positivo ou negativo das possibilidades que a raça supostamente delinearía para os indígenas americanos.

Carrillo entendia que as degenerações da quarta era, que vamos explorar no próximo capítulo, tiveram efeitos deletérios sobre a constituição racial maya, mas que o processo de mestiçagem que seguiu à conquista seria uma das soluções para essa degeneração, apesar de qualquer abuso da ordem colonial:

Por más, en fin, que ese pueblo indígena hubiese de padecer más o menos azarosas circunstancias en la conquista y en los tres siglos del gobierno colonial, no sólo iba á recibir los beneficios de la civilización cristiana, sino a mezclar su sangre con la de sus conquistadores y formar un solo pueblo que es el actual yucateco (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 504).

Na conclusão geral da dissertação, veremos que a valorização dos efeitos políticos, religiosos e raciais da conquista, tidos como civilizatórios, estão intimamente ligados aos projetos

que Carrillo y Ancona defendia em relação às populações indígenas de Yucatán, que, na opinião do autor, estavam carecendo de um processo civilizador baseado na conversão, submissão à ordem nacional e miscigenação.

Nesse capítulo, procuramos demonstrar como os usos do conceito de “civilização” na nossa fonte nos permitem depreender uma rede de enunciados relacionados à visão de civilização do autor, e da ligação da mesma aos discursos políticos, religiosos e raciais do autor. A partir de grupos, práticas e períodos associados pelo autor à civilização, podemos depreender uma visão civilizatória baseada no conservadorismo político, na soberania moral e espiritual da Igreja Católica, e na miscigenação que aproveitaria os melhores traços de ambas as “raças fundadoras” de Yucatán, negando os aspectos negativos herdados do lado indígena da equação. Os processos civilizatórios do passado antigo e colonial são exemplos a serem seguidos no futuro de Yucatán imaginado pelo autor.

No entanto, a narrativa de Carrillo y Ancona não se trata somente do desenvolvimento de uma civilização, mas também de sua queda. A possibilidade da queda de uma civilização era um assunto de grande interesse à intelectualidade ocidental, mas era especialmente viva e importante entre os *criollos* yucatecos, que viram na Guerra de Castas uma ameaça contumaz à sua existência e, portanto, à existência da civilização na península, pois seriam os guardiães da mesma:

A partir del levantamiento indígena, la Civilización en la sociedad yucateca emerge como un bien en riesgo, incluso la fe en ella estaba en la cuerda floja. Escribir historia no era posible sin filosofía, sin ésta cualquier narración carecería de utilidad para un nuevo tipo de “hombre pensador”. En forma práctica la escrita consistiría en exponer hechos seguidos de “observaciones consecuentes” para trazar principios traducidos como normas a seguir para las mejoras de la humanidad, y de esta forma evitar el exterminio o ruina de una población de la Civilización (GARCIA, 2011, p. 70).

No próximo capítulo, trataremos da forma como o autor retrata a suposta queda e “degeneração” da civilização maya, e o papel crucial que a mesma tem na grande narrativa apresentada por Carrillo em sua *Historia Antigua*.

# CAPÍTULO 3

## **“El triste carácter de esta época, tán distinta de las anteriores...”: Degeneração maya como justificativa da conquista e paralelo ao presente na *História Antigua de Yucatán***

No capítulo anterior, vimos como o autor construiu representações dos mayas das três primeiras eras de sua história, focando-se na descrição dos povos de Izamal, Chichén Itzá e Mayapan como homogêneos entre si em termos culturais, linguísticos, políticos, religiosos e raciais. No entanto, ao descrever a quarta era, Carrillo y Ancona salienta a natureza completamente distinta de cada uma destas cidades. Esta era é descrita por ele como “*el último período de una nación antiquísima, que civilizada y floreciente poco hacía, ya agonizaba jadeante y sin remedio al borde de un abismo*”(ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 168).

Na acepção de Carrillo y Ancona, as mudanças que ocorreram na quarta era, eram tão drásticas que os mayas estavam em risco de desaparecerem da face da terra. Na visão do autor, não é que os mayas tenham desaparecido, mas estiveram próximos de se extinguirem e, nesse processo, perderam parte das características que faziam o autor os identificar como civilizados. A sociedade encontrada pelos espanhóis na península de Yucatán, apesar de chamar a atenção dos mesmos pelas suas diferenças com as sociedades indígenas do Caribe, estava muito diferente do que esteve em seu auge no passado, no governo de Kukulcan. Como escreve Carrillo y Ancona:

Como los españoles venían a encontrar a los yucatecos muchos años después de perdida la unidad y grandeza de su Imperio, y cuando un sistema de inmensa tiranía con los horrores de una civil y bárbara discordia, eran los elementos que imperaban en todos los pequeños reinos que habían sucedido a la antigua monarquía, la sociedad entera estaba marcada con el estigma de la esclavitud y de la decadencia en todos sentidos (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 549).

Como veremos, para o autor, a erosão do tecido social causada pela queda de Mayapan e as guerras civis não afetaram somente a estrutura política de Yucatán, mas todos os aspectos de seu povo, incluindo a religião, a moralidade e mesmo a sua aparência física, em um processo,

segundo ele, de degeneração ou decadência generalizada do povo maya. Tal processo, que conduz da civilização à barbárie, marca, portanto, a imagem dos mayas na quarta era de sua história, segundo Carrillo y Ancona. Nesse capítulo, discutiremos os sentidos e significados que esse autor confere a esse processo, atentando para os usos que o autor faz de termos como barbárie, degeneração e decadência. São termos utilizados recorrentemente para descrever diferentes grupos, práticas e períodos em oposição àqueles associados à civilização. Tais representações do passado foram usadas pelo autor para classificar e definir as identidades dos mayas na sociedade yucateca do século XIX, pois os mayas do tempo de Carrillo y Ancona seriam, segundo o autor, fruto desse processo histórico que incluía tanto a civilização mais “nobre” quanto a barbárie mais “degenerada”.

O presente capítulo está dividido da seguinte forma: primeiramente, apresentamos um levantamento dos grupos, práticas e períodos históricos associados à barbárie na obra de Carrillo y Ancona, buscando discutir os sentidos e significados desse conceito, bem como o seu caráter histórico e modos de funcionamento. Trataremos, também, da relação entre degeneração e barbárie no discurso desse autor sobre os mayas. Já na segunda parte do capítulo abordaremos a importância e os diferentes usos do conceito de “degeneração” no século XIX, contextualizando a forma como foi utilizado na obra de Carrillo y Ancona. Prosseguiremos com uma análise das relações entre barbárie, degeneração, política, religião e raça no discurso do autor. Por fim, buscamos discutir os sentidos da degeneração e barbárie na passagem da quarta era histórica para o século XIX yucateco na construção de uma identidade yucateca pelo autor.

### **3.1 Bárbaros e Barbárie**

Os vários enunciados em que o termo barbárie ou bárbaro(s) aparecem na *Historia Antigua de Yucatán* demonstram claramente quem Carrillo y Ancona considera como povo merecedor ou não dessa classificação e denominação. O autor também utiliza selvagem e selvagens como sinônimo de bárbaro, ao contrário de alguns outros autores do século XIX. Isso pode ser apreendido pelo fato do autor usar de forma alternada os termos selvagem e bárbaro para designar as mesmas práticas dos mesmos grupos nos mesmos períodos históricos, e até mesmo na mesma

oração, como na citação seguinte, em que descreve a relação entre a degeneração sofrida pelos mayas e sua religião:

[este] desgraciado pueblo, víctima de todos, con todo el horror de la desgracia y ruina social, y con el aditamento, además, en nuestro caso, de una falsa religión, cruel, bárbara y salvaje, que inficiona, enerva y destruye toda vida y toda fuerza a que toca (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 494).

A citação acima é apenas um de muitos exemplos em que Carrillo y Ancona usa bárbaro e selvagem como termos correlatos. No entanto, existe um momento no texto em que o autor separa os mayas da quarta era de outros povos, considerados selvagens, e é em uma comparação com a forma em que receberam os espanhóis. Ao contrário dos outros povos das américas – aqui considerados “selvagens” em distinção aos mayas – os mayas teriam se portado com dignidade e orgulho no primeiro contato com os espanhóis, quando, em alto mar, uma grande canoa (presumida maya) se encontrou com uma caravela capitaneada por Cristóvão Colombo:

¡Qué grato es así, encontrar en el estudio de la historia, para digna conclusión y remate de la antigua especial del pueblo yucateco, que el descubrimiento de éste, en manera alguna se parece al de las *tribus salvajes*, que, de súbito sorprendidas caían postradas a los pies del hombre civilizado blanco, tomándole por un dios que del cielo bajaba, y que si se les aparecía cabalgando sobre un corcel, tomábanle por un monstruo mitad hombre y mitad bestia! Hombreado el maya en cuanto cabía con el poderoso europeo, y conduciéndose de modo que hasta llega a colocarse frente a frente con él, cada uno en su propia y peculiar embarcación, resulta que van a descubrirse mutuamente sobre las aguas del mar, y allá como en teatro igual y digno, se conocen y tratan, se penetran con igual fuerza de inteligencia, se *cambian las prendas de su respectiva civilización e industria*, y aun llega á triunfar con su ingenio el débil yucateco sobre el fuerte español, alejándole de la patria y consiguiendo retardar por más de tres lustros la guerra del descubrimiento y de la conquista (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 546, grifo nosso).

Apesar de esse encontro ocorrer no momento que o autor identifica com a maior degeneração e barbárie dos mayas, aqui o autor identifica os mayas com o polo da civilização, e não da barbárie. Nesse sentido, a selvageria dos outros povos não parece estar sendo contraposta a uma barbárie maya, e sim à civilização maya, mesmo que em seu momento mais distante dos ideais civilizados do autor. Portanto, creio que podemos utilizar bárbaro e selvagem como palavras correlatas designando essencialmente o mesmo status de um povo oposto aos ideais identificados com a civilização pelo autor.

Como já vimos no capítulo anterior, a primeira instância em que aparece a palavra barbárie (e civilização) se dá em uma passagem em que a barbárie dos *cruzo'ob* é contrastada com o trabalho civilizatório da Igreja Católica de Yucatán<sup>117</sup>, algo que é repetido algumas vezes no decorrer do texto, apesar do livro supostamente se limitar à história *antiga* de Yucatán ele traça uma forte relação com o tempo presente. A associação entre os rebeldes indígenas do século XIX e a barbárie é talvez a mais persistente marca do discurso yucateco sobre a Guerra de Castas, algo que também se repete em relação a outras rebeliões indígenas no México oitocentista (CAMPOS, Rocío Leticia Cortés, 2013; CASTELLANOS GUERRERO, 2005; CUARTERO, 2012; GUZMÁN URIÓSTEGUI, 2010; LUDY, 1992). Vamos discutir essa relação entre a quarta era e o século XIX na obra de Carrillo y Ancona no final deste capítulo. Por enquanto, buscamos demonstrar que os *cruzo'ob* do tempo presente são referência básica na obra para “ilustrar” a barbárie, e que essa referência seria bastante familiar e normal para um leitor do século XIX.

As representações relacionadas à barbárie são utilizadas por Carrillo y Ancona para descrever uma variedade de povos e práticas ao longo da obra. Primeiramente, temos os próprios mayas, que, como vimos no capítulo anterior, também eram descritos como civilizados. Isso se dá por uma questão temporal: durante a maior parte de sua história, nas três primeiras eras históricas, segundo o autor, a sociedade maya é identificada como civilização, enquanto na quarta era, que precede conquista espanhola, os mayas começam a ser identificados com a barbárie. Como explica o autor:

Así, y por tal motivo, desapareció, como hemos visto, el imperio maya, desapareciendo a la vez algunas laudables costumbres de la más remota antigüedad, decayendo las ciencias y las artes, y abriéndose una era de barbarie (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 442).

Nesse enunciado, o autor deixa explícita uma associação da civilização com as ciências e arte, enquanto a barbárie representa a falta ou o desaparecimento delas. Carrillo acreditava que a barbárie da quarta era maya teria afetado os mais variados aspectos de sua sociedade: a sua organização política com o desaparecimento do seu império, seus costumes, suas ciências e suas artes. Isso dá aos mayas uma condição única em relação aos outros povos mencionados no livro: eles transitam entre a civilização (nas primeiras eras) e a barbárie na quarta era ou entre os *cruzo'ob*

---

<sup>117</sup> Ver página 72 da dissertação.

do século XIX, que renunciaram ao catolicismo por uma nova religião. Nesse sentido, a diferença religiosa também aparece em seu discurso de classificação da civilização ou barbárie em que viviam os mayas.

Os outros grupos também associados à barbárie são povos indígenas, ou tomados num grande apanhado como “*pueblos americanos*”<sup>118</sup> ou especificamente designados como *Caribs*, os indígenas antilhanos e, especialmente, mexicanos/astecas. Estes últimos são apresentados como aqueles que trouxeram à Yucatán as três principais práticas associadas na obra de Carrillo y Ancona à barbárie: os sacrifícios humanos, a guerra e o canibalismo. Assim justifica o autor:

Porque ellos [los mexicanos] introdujeron en la Península, según hemos visto, no solo el arte de la guerra (que hacía mucho tiempo tenían en olvido los yucatecos), apoyando la tiranía, sino la barbarie de los sacrificios humanos, y por consecuencia toda la rudeza de costumbre que se nota en esta época de decadencia (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 487).

O papel dos mexicanos, portanto, é central na narrativa desse autor: seriam eles não apenas bárbaros, mas introdutores da barbárie na forma da arte da guerra e dos sacrifícios humanos, práticas que levaram a “*toda la rudeza de costumbre que se nota en esta época de decadencia*”. Tais representações dos mexicanos como bárbaros conquistadores que trouxeram a guerra e o sacrifício aos povos antes civilizados e pacíficos como os mayas de Yucatán, marca a história maya no século XX, algo que Jones (JONES, 1997) denomina “*maya-mexican polarity*”. Faremos uma discussão mais ampla dessa polaridade e do papel dos mexicanos na *Historia Antigua de Yucatán* mais adiante nesse capítulo.

Já os *Caribs* (ora identificados como Caribs, ora como indígenas antilhanos) não desempenham um papel tão crucial na narrativa, mas nas poucas vezes que são citados, são invariavelmente descritos como bárbaros e antropófagos. Desse modo escreve o autor:

Debemos conjeturar, además, que si en la costa Norte y en el centro de la Península influyeron tan siniestramente los mejicanos, en el Este de ella y en las islas adyacentes influyeron en el mismo sentido los Caníbales, pues estos famosos bárbaros, habitantes de las Antillas, eran, por la posición geográfica de su país, vecinos orientales muy cercanos de Yucatán, siendo de presumir que los que de ellos hubiesen inmigrado y establecido-se en la Península, hubiesen recibido,

---

<sup>118</sup> “[Los mayas] preferían en esta malhadada época como los otros pueblos americanos más bárbaros, la ignorancia á la ciencia, el vicio á la virtud y la horrible fealdad de las estatuas á la belleza antigua de ellas” (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 479).

como los mejicanos, la misma denominación metafórica de Peches, por su cualidad de sanguinarios y antropófagos (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 489).

Dentre os povos indígenas mencionados na obra, os únicos que não são associados à barbárie, em nenhum momento histórico, são os toltecas. Em relação a eles, só aparece a negação da barbárie, como nessa passagem em que Carrillo y Ancona cita a Clavijero, para descrever a religião dos toltecas:

Por lo que hace a la religión, eran idólatras, y según lo demuestra la historia, fueron los inventores de la mayor parte de la mitología mejicana; pero no sabemos que practicasen aquellos sacrificios bárbaros y sangrientos que después se hicieron tan frecuentes entre las otras naciones (CLAVIJERO apud CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 39).

Como vimos no capítulo anterior, a classificação de diferentes povos ao redor do mundo como civilizados, bárbaros e selvagens fez parte de um esforço epistemológico em que europeus ao mesmo tempo pensavam nos povos que encontraram (e muitas vezes procuraram subjugar) e repensavam a si mesmos e o seu papel no mundo (WOORTMAN, 2000). Essa nova episteme colonial, construída a partir das grandes navegações e da instauração de regimes coloniais nas Américas e mundo afora, é denominada por Quijano (QUIJANO, Aníbal, 2000) como eurocentrismo, a racionalidade específica que sustenta a “classificação social da população do mundo em torno da ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial, sendo amplamente difundida nas mais importantes do poder global” (QUIJANO, 2000, p.533, tradução nossa). Dessa forma, a classificação dos diferentes grupos populacionais, linguísticos e culturais enquanto raças, e a ordenação dessas raças em classes hierárquicas como: civilizados, bárbaros e selvagens, são facetas de um grande processo epistêmico que, ao mesmo tempo é fruto dos esforços de dominação europeia de outros povos, como é uma ferramenta que justifica e cria meios para essa dominação.

No caso específico de nossa fonte, a identificação dos mayas da Quarta Era como bárbaros que se beneficiaram da conquista é tanto uma justificativa da conquista passada quanto uma forma de propor um processo análogo em relação aos grupos que o autor considerava como bárbaros em seu próprio tempo: os *cruzo'ob* que mantinham uma sociedade independente na parte oriental da península. O autor vê os mayas como um povo no limiar, capaz tanto da mais alta civilização quanto da mais vil barbárie, a depender do contexto social, político e religioso em que vivessem

e, dessa forma, podiam tanto ser uma das bases populacionais para uma nova raça yucateca que deveria garantir o sucesso da civilização na península, quanto ser os maiores inimigos desse mesmo projeto. Ao utilizar a autoridade do cientificismo, da religião e das tradições historiográficas para dar respaldo a seu discurso, o autor de nossa fonte cria uma rede de legitimação tanto para seu discurso historiográfico quanto para os projetos políticos, religiosos e raciais que defendia nesse e em outros textos.

### 3.2 Degeneração: significados e história

Carrillo y Ancona associa, portanto, os grupos mayas da Quarta Era e também os *cruzo'ob*, os mexicanos e os *caribs*, com as práticas de sacrifício humano, (de guerra e antropofagia) e os períodos da Quarta Era maya e o século XIX com a barbárie. Já os termos “*degeneración/degenerado*”, “*degradación/degradado*”, “*decadência*” e “*envilecimiento/envilecido*” são usados por ele para tratar de práticas e características que perderam o caráter de civilização, degenerando até a barbárie. Nesse sentido, a degeneração ganha contornos morais, políticos<sup>119</sup>, sexuais<sup>120</sup>, religiosos<sup>121</sup>, sócio-econômicos<sup>122</sup> e raciais<sup>123</sup>. Algumas dessas dimensões serão exploradas mais a fundo nos tópicos abaixo.

---

<sup>119</sup> Em relação à degeneração da monarquia maya na Quarta Era, o autor diz: “La ambicion, la avaricia, la crueldad, todas las malas pasiones de un déspota, de un tirano, vinieron á constituir el carácter del degenerado monarca, que se propuso hacer de sus vasallos un pueblo envilecido, un pueblo de esclavos” (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 313) ou “la dinastía de Cocom, descendiente de Kukulcan, cuyo gobierno, después de siglos, degenera en tiranía” (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 143).

<sup>120</sup> Sobre as festividades religiosas da Quarta Era, o autor destaca que “mil circunstancias eran motivos para aquellas fiestas que casi siempre degeneraban en horribles bacanales, cometiéndose muchos y graves desordenes y delitos” (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 273).

<sup>121</sup> Sobre a presença da cruz como um objeto religioso entre os mayas, o autor postula que, se antes era utilizada por simbolizar o martírio de uma figura análoga à Jesus, “posteriormente vendría a adulterarse la verdadera tradición, degenerando el culto del madero en verdadera idolatría” (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 195).

<sup>122</sup> Resumindo seu relato da Quarta Era, o autor entende que “todo cuanto acabamos de referir y considerar motivó y determinó una verdadera degeneración en el pueblo maya, un verdadero envilecimiento en todas sus clases sociales: en las altas por injustas, por corrompidas, por crueles y tiranas, en fin; en las secundarias é ínfimas por oprimidas y miserables, y en todas por el lógico extremo de la mísera condición a donde han ido siempre a dar las naciones paganas” (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 492).

<sup>123</sup> Por exemplo: Sobre uma suposta população de gigantes em Yucatán: “lo cierto es que todos los pueblos americanos conservan tradiciones á este respecto, diciendo que la tierra estuvo habitada por gigantes, hasta que degenerada su raza o destruida por gentes posteriores que los conquistaron, cedieron su lugar a una nueva raza” (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 86); sobre a degeneração antes do dilúvio: “decían que los hombres llegaron a ser tan corrompidos en su moral, como ridículamente degenerados en su cuerpo, habiendo llegado a ser pequeños y gibosos,

O uso da “degeneração” como um dos conceitos-chave na obra, revela uma ligação com um discurso ocidental mais amplo: durante os séculos XVIII e XIX, a degeneração é um dos principais conceitos utilizados para entender a diferença entre os povos e as histórias que levaram a essas diferenças (PICK, 1989).

A degeneração foi um conceito usado para caracterizar o movimento oposto ao do progresso dentro de uma teoria da evolução bastante difundida no século XIX, que afirmava que um povo, um grupo social ou um/a indivíduo/a podia perder suas melhores características e adquirir traços “deformados” na sua moral e biologia. A degeneração está intimamente ligada ao discurso do cientificismo racial, que busca, no campo da história, escrever o percurso das *raças* ao longo do tempo - destacando como suas características afetam a sua organização social e os acontecimentos de sua história (BLUE, 1999). No início do estabelecimento do cientificismo racial, no século XIX, os seus defensores se dividiram entre monogenistas, que seguiam a doutrina da Igreja na afirmação da origem singular dos seres humanos como descendentes de Adão e Eva, e os poligenistas, que viam as diferenças entre os povos do mundo como prova das múltiplas origens de povos que pertenceriam então a espécies distintas (CAMPOS, Carlos Federico, 2017). Longe de reconhecer algum tipo de igualdade entre os diferentes povos, os monogenistas procuravam explicar as diferenças dos povos através de processos que ocorrem no tempo. Nessa empreitada os conceitos de progresso e degeneração viraram operadores fundamentais:

Para poder explicar la diversidad racial a través de un solo linaje, el monogenismo adoptó la tesis de la degeneración, principio que determinaba que a partir de un origen único las diversas razas se habían diferenciado, con el transcurso del tiempo, debido a la influencia del clima, la calidad del aire, las constelaciones y la alimentación (CAMPOS, Carlos Federico, 2017, p. 16).

No caso de Carrillo y Ancona, a diferença entre as *raças* não se deu somente a partir dos determinismos ambientais e geográficos apresentados acima, por mais que esses desempenhem também um papel menor na sua narrativa, em que os toltecas “brancos e barbados” teriam lentamente escurecido sua pele e perdido seus pelos como adaptação ao clima tropical de Yucatán. Muito mais importantes em sua narrativa são os fatores políticos, sociais e religiosos, que

---

verdaderos enanos” (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 207); ou sobre a aparência dos mayas do presente em relação aos do passado: “*Hoy se encuentran algo degenerados los descendientes de esta raza*” (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 189).

possibilitariam o desenvolvimento de uma sociedade sadia, que por sua vez estimularia o desenvolvimento de indivíduos sadios. Dessa forma, o autor considerava que a degeneração religiosa e política dos mayas teriam levado não apenas à fragmentação política, à guerra civil e a práticas religiosas tidas como inferiores, mas também a uma degeneração do fenótipo dos indígenas de Yucatán.

Devemos ressaltar que todas essas teorias de degeneração e de determinismo ambiental/geográfico/político/religioso têm como ponto de partida uma teoria racial. A adoção da raça como uma categoria estruturante da história foi acompanhada pela cristalização de um discurso que focava no papel ativo de características hereditárias raciais no desenrolar da história. As diferentes raças foram divididas por intelectuais europeus de acordo com seus movimentos na história: haviam raças destinadas ao progresso; outras relegadas a viverem eternamente no passado; e algumas que já haviam alcançado o seu ápice em tempos passados, e estavam vivendo um processo de declínio, muitas vezes comparado com a senilidade e as doenças da velhice, estendendo a analogia biológica implícita nos discursos de degeneração.

O conceito de degeneração foi se alastrando por diversas áreas das ciências ocidentais ao longo do século XIX, sendo utilizado por pesquisadores ligados a várias áreas de pesquisa: a psiquiatria, a medicina, a história, a história natural e a literatura (PICK, 1989). De especial interesse para a nossa pesquisa são os discursos de degeneração ligados às ideologias conservadoras e à igreja católica, formados nos textos de pensadores muitas vezes saudosos do Antigo Regime no século XIX europeu:

The credibility of the conception of degeneration owed a great deal to the broad crisis of liberal social optimism in the face of revolution. It constituted, in part, an attempt to conceptualize the morbid passage of history itself. From the 1870s to the 1890s, degeneration became the veritable common sense of innumerable scientific and cultural investigations (PICK, 1989, p. 67)<sup>124</sup>.

Esse discurso conservador, que acusava os movimentos liberais, secularizantes e progressistas de degradarem a ordem social europeia a partir de 1789, possui uma série de familiaridades com o discurso de Carrillo y Ancona, que também considerava a ordem imposta

---

<sup>124</sup> “A credibilidade do conceito de degeneração devia muita à ampla crise do otimismo social liberal em face às revoluções. Constituía, em parte, uma tentativa de conceituar a própria passagem mórbida do tempo histórico em si. Dos anos 1870 aos anos 1890, a degeneração virou um verdadeiro senso comum de inúmeras investigações científicas e culturais” (PICK, 1989, p. 67).

por diferentes governos liberais, a partir de 1821, como um grande declínio, quando comparada com a ordem colonial anterior. A degeneração da civilização maya, nos turbulentos séculos anteriores à conquista descrita pelo autor, nutria uma série de similaridades com a degeneração vista por ele na sociedade acometida pelos males do liberalismo. A valorização do passado, dos regimes aristocráticos e da igreja católica, além do total repúdio à revolução, vista como grande desencadeadora da degeneração, são características em comuns ao seu discurso com alguns dos mais importantes proponentes da degeneração, como Taine e de Gobineau (BLUE, 1999; PICK, 1989). Dessa forma, a degeneração proposta por Carrillo y Ancona seria familiar a um leitor de seu tempo, que encontrava com frequência discursos como o de Gobineau em seu famoso Ensaio Sobre a Desigualdade das Raças Humanas:

The word *degenerate*, when applied to a people, means that the people no longer has the same intrinsic value as it had before, because it has no longer the same blood in its veins, continual adulterations having gradually affected the quality of that blood [...]. In fact, the man of a decadent time, the *degenerate man* properly so-called, is a different being from the racial point of view, from the heroes of the great ages (DE GOBINEAU, 1915, p. 24).<sup>125</sup>

De Gobineau estava preocupado com a pureza de sangue dos nobres europeus, e via as revoluções e a queda do antigo regime como um momento de degeneração em que a raça germânica que, supostamente, constituía a nobreza europeia, começava a se mesclar com os plebeus inferiores que até então governavam com punho de ferro. Já Tainé usa a degeneração de uma forma mais próxima àquela presente na obra de Carrillo y Ancona: tomando como base o discurso médico do século XIX, Tainé via momentos de crise como as revoluções dos séculos XVIII e XIX como eventos “que poderiam perturbar gravemente o corpo e a mente, podendo até mesmo desencadear uma epidemia de insanidade” (PICK, 1989, p. 69). Se utilizando de termos e conceitos derivados tanto do discurso da psicopatologia quanto do naturalismo evolucionista, Tainé escrevia uma historiografia em que “o historiador era um tipo de médico de patologias passadas – um Lombroso dos arquivos, cujas opiniões políticas poderiam ser desfiladas como fatos

---

<sup>125</sup> “A palavra *degenerado*, quando aplicada a um povo, significa que o povo já não tem o mesmo valor intrínseco que já teve, por já não ter o mesmo sangue em suas veias, sendo que a qualidade desse sangue foi gradualmente afetada por adulterações contínuas [...]. De fato, o homem de um tempo decadente, o *homem degenerado* propriamente dito, é, de um ponto de vista racial, um ser diferente dos heróis das grandes eras” (DE GOBINEAU, 1912, p.24)

científicos” (PICK, 1989, p.68, tradução nossa). Não sabemos se Carrillo y Ancona foi leitor do também conservador e anti-revolucionário Tainé, mas existem uma série de analogias entre suas práticas historiográficas, a começar pelo entendimento de Carrillo y Ancona da raça maya como um corpo que, antes saudável, padecia de uma doença religiosa, moral e política que estava prestes a levar o povo ao túmulo se não fosse pelo suposto remédio do cristianismo.

Os discursos sobre a degeneração têm um papel importante na história das representações dos indígenas. No século XIX, qualquer evidência arqueológica de sociedades complexas no continente americano era vista como evidência da ação de uma raça superior, e se os indígenas fossem descendentes deles, teriam de ter passado por um processo de degeneração. Em um século marcado pela formação de nações e de suas mitologias fundadoras, as nações norte e centro-americanas recém-independentes buscavam nas antiguidades mesoamericanas uma antiguidade digna de uma nação de grande porte, podendo rivalizar mesmo com a antiguidade greco-romana (EVANS, 2004; MIGNOLO, 2005). Para tal, precisavam ao mesmo tempo se apropriar do passado indígena e ressignificá-lo de modo a construir e justificar a identidade e o lugar social que seria destinado aos indígenas na construção da nação. Dessa forma, a degeneração vira parte integral dos discursos que valorizam o indígena mesoamericano do passado enquanto tornam invisível o indígena do presente, uma tradição que data ao menos de meados do século XVIII (BONFIL BATALLA, 1990; WARMAN, 1978). Ao longo do século XIX, invariavelmente, os discursos que identificavam os mayas como os descendentes legítimos dos construtores das antigas ruínas civilizadas se debruçavam sob a questão de sua degeneração, sem questionar se a degeneração em si teria realmente acontecido ou não. Até hoje, o fato dos mayas serem conhecidos por terem desaparecido, quando existe uma população de mais de 10 milhões de falantes de línguas mayas em tempos atuais, demonstra a persistência do conceito de degeneração nos discursos sobre o passado mesoamericano.

Em capítulos anteriores, já definimos o discurso de Carrillo y Ancona como uma espécie de “discurso fundador” yucateco, um discurso que buscava moldar a identidade e a configuração social, política e religiosa desse território e de seus habitantes (ORLANDI, 2001). Nesse discurso, a população indígena majoritária de Yucatán tem um papel importante na Yucatán imaginada pelo padre historiador. No entanto, o seu papel não é um papel de protagonismo em que a cultura e religião maya se tornariam parte integral da nova sociedade, mas sim um papel passivo de recepção de religião, de um regime político, de práticas culturais e econômicas. Nesse sentido, a

degeneração toma um papel crucial na narrativa: é uma grande justificativa para a dominação europeia e cristã dos mayas, decaídos de seu estado civilizado anterior.

De acordo com Jones (1997), o passado maya vira uma espécie de laboratório em que os historiadores utilizam a história mesoamericana como fundamento e explicação para as diferentes concepções acerca dos indígenas, seja como bom selvagem, bárbaro ou degenerado, e até mesmo para explorar questões de ordem política (JONES, 1997).

No caso de Carrillo y Ancona, sua representação da degeneração maya anterior à conquista pode ser lida tanto como um elemento que justifica moralmente a conquista, como pode ser lida como uma analogia com o período em que ele viveu, um tempo de conflitos e instabilidade para os quais ele via causas e soluções parecidas com aquelas que descreve para a Quarta Era Maya. Em outras palavras, a degeneração maya serve como um exemplo para demonstrar o porquê das coisas serem como eram em Yucatán no século XIX, e a forma como a degeneração maya da quarta era foi resolvida também é análoga às soluções propostas por Carrillo y Ancona para Yucatán em seu tempo.

A Era maya de declínio e degeneração é fundamental para a narrativa de Carrillo y Ancona, que queria identificar os mayas do presente com aqueles que construíram as grandes cidades arruinadas da península ao mesmo tempo em que reafirmava o abismo cultural entre eles. Na visão de Carrillo y Ancona, o ciclo de degeneração dos mayas constitui um movimento ao longo do tempo que os leva do ápice de sua civilização à “barbárie cruel”. Os enunciados que contém a palavra “bárbaro” e as palavras relacionadas a ela revelam um aspecto crucial da história proposta pelo autor. Desse modo, os construtores dos grandes monumentos yucatecos teriam chegado ao ponto de serem ameaçados de extinção por meio das guerras, sacrifícios humanos e desastres naturais, de tal forma que a conquista espanhola é o que os teria salvo desse fim.

### 3.3 Do império à fragmentação: modos de governo

Os acontecimentos políticos da Quarta Era da história maya, tida como a Era da degeneração e barbárie, são relatados de forma muito mais detalhada que os acontecimentos de Eras anteriores na obra de Carrillo y Ancona. Essa Era seria inaugurada pela gradual corrupção

dos Cocom, sucessores de Kukulcan como reis de Mayapan, e, portanto, de Yucatán. Tomados pela sede de poder, tiranizam seus “vassalos” e contrataram “mercenários” estrangeiros para reprimir qualquer resistência, plantando a semente do que viria a ser a Era conseguinte. De acordo com o autor:

La grande y antigua monarquía yucateca recibió como el peor y más decisivamente fatal de todos sus males, la tiranía de los emperadores de Mayapan, porque de allí resultó que se arruinaran para siempre, una en pos de otra, las ricas ciudades y provincias del Imperio; de allí resultó que vinieran en gran número indios del dominio mejicano, como soldados aliados para apoyar la tiranía (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 441).

O período de instabilidade inaugurado pela opressão dos Cocom e pela resistência que a mesma gerou seria, então, responsável pelo arruinamento das cidades monumentais que tanto fascinavam intelectuais de todo o mundo. Além disso, teria corroído uma instituição crucial para a história do povo maya: a monarquia que unificava o povo da península<sup>126</sup>. A monarquia enquanto forma de governo é bastante idealizada pelo autor, refletindo os seus interesses e valores políticos para o tempo presente. No entanto, o caos do período, marcado pela fragmentação política e social após a queda dos Cocom na mão de seus vassalos, liderados por Tutul Xiu, levaria, segundo o autor, à drásticas mudanças em todos os aspectos da sociedade maya:

El desenfreno de las pasiones y la conducta irresponsable de tantos tiranuelos habían herido de muerte el adelanto de las artes, de las ciencias y de la moral, porque en lugar del respeto y temor del cielo, en lugar del bello ideal levantado y nobilísimo que hacen la regla del hombre y la inspiración del artista, del poeta y aun del sabio, los mayas, faltando a sus antiguas tradiciones, preferían en esta malhadada época como los otros pueblos americanos más bárbaros, la ignorancia á la ciencia, el vicio á la virtud y la horrible fealdad de las estatuas á la belleza antigua de ellas (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 479).

O final dessa citação revela algumas das dicotomias hierárquicas e opositoras que compõem o sistema classificatório utilizado pelo autor. Podemos dizer que todas essas dicotomias, como ignorância/ciência, vício/virtude, arte bela/arte grotesca, monarquia/tiranía, fazem parte de uma grande dicotomia civilização/barbárie. O fato de que a monarquia, até então tida pelo autor como uma das características civilizadoras da sociedade maya, tenha sido responsável pela

---

<sup>126</sup> Como exposto na seguinte citação: “*la raza, la lengua y la monarquía presentan sin embargo un carácter tan constante de unidad*” (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 142).

derrocada que levaria os mayas “à beira do abismo” parece ir contra a crença conservadora na monarquia como sistema ideal de governo. No entanto, creio que Carrillo y Ancona via a monarquia maya, assim como a religião maya, como uma instituição com possibilidades de civilização e barbárie dependendo das características de seus governantes políticos. Sob a tutela de líderes iluminados, na visão do autor, como Kukulcan e Zamná, a monarquia maya teria possibilitado o desenvolvimento dos mayas até o ápice de sua civilização. No entanto, a falta de uma filosofia verdadeira e incorruptível fez com que os “reis” mayas fossem suscetíveis às tentações da tirania.

Em outras palavras, o autor atribuía a tirania à falta de um compasso moral baseado na “religião verdadeira”, ou seja, o catolicismo romano. Sem o cristianismo como guia, os reis mayas foram deixando se levar pelas suas “paixões desenfreadas”, opostas à razão sagrada, se tornando autocratas violentos. Se Kukulcan e Itzam-Ná eram líderes sábios, era pelo fato de sua filosofia e religião se aproximarem tanto do cristianismo. Já os tiranos Cocom haviam perdido completamente essa sabedoria, e impunham seus desejos pessoais sobre a classe que deveria apoiar a monarquia, a elite aristocrática maya formada pelos nobres e sacerdotes.

Outro aspecto fundamental da filosofia conservadora que desponta na obra é o ideal anti-revolucionário. Apesar de reconhecer a justiça da luta contra os Cocom, que escravizaram o povo da península de Yucatán em seu reino tirânico, Carrillo y Ancona lamenta a fragmentação decorrida desse levante, que levaria a península a um estado ainda maior de caos. De acordo com o autor:

Podemos calificar de justo aquel levantamiento general de verdaderos. y legítimos reyes, caciques o condes, que juntamente con sus leales vasallos se proponían sacudir el inicuo yugo que a todos quería imponer el autócrata de Mayapan; pero vemos a la vez que se arruinó para siempre la solidez y grandeza de la monarquía, pues no hubo otro Kukulcan [...] [que] pacificara a todos los señores que se habían conjurado, y formara de la confederación de todos los pequeños reinos y cacicazgos, un solo imperio, una solo nación, como lo eran por origen, por idioma, por leyes y por la tierra que ocupaban (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 442–443).

Para o autor faltou, nesse momento, a liderança de alguém como Kukulcan, que chegou à península em um momento similar, no caos causado pela queda do governo dos Reis de Chichén Itzá. Isso apesar de descrever Tutul Xiu, principal líder no combate aos Cocom, como um

representante da civilização, como podemos ver nessa passagem, em que Tutul Xiu se nega a executar ou sacrificar os mercenários mexicanos de Cocom:

Por lo que toca al ejército mejicano que se hallaba en alianza con el de Mayapan al tiempo del asedio y ruina de esta ciudad, y a cuyos soldados todos pudiera creerse que Tutul Xiu hubiese sacrificado cruel y bárbaramente, en venganza de la ruina de Uxmal, fueron perdonados noble y generosamente, dejándolos en libertad de regresar a su país o permanecer en éste con ciertas conciliaciones (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 459).

Apesar da moralidade que o autor atribui à Tutul Xiu<sup>127</sup>, ele não conseguiu unificar a planície sob o seu reinado, inicialmente pela sobrevivência dos Cocom e porque vários *batabes* teriam escolhido se alinhar aos mesmos. Segundo o autor:

Antes bien, llenos de ambición los vencedores de Mayapan y embriagados con el regocijo de su victoria, ya no quisieron reconocer superior alguno, ni al mismo Tutul Xiu, que era entre todos los reyes el más considerado y querido: aun por esto mismo, á fin de que no llegase a pretender el predominio general, más se recelaban de él y de sus vasallos, y tuviéronle por enemigo, después de acompañarle en la guerra contra Mayapan. No hay para qué decir a este respecto, que principalmente los adeptos de Cocom (el descendiente del tirano destronado y muerto) como directamente ofendidos, eran los más grandes y mortales enemigos de los Tutul Xius. Landa expresamente dice que aquellos, para denigrará éstos y desconceptuarlos, si fuese posible, ante el cuerpo todo de la nacionalidad yucateca, hacían de ellos ludibrio, echándoles en cara que eran extranjeros y traidores matando á su señor natural, y robándoles su hacienda; pero que los Xius declaran ser tan buenos como ellos y tan antiguos y tan señores, y que no fueron traidores sino libertadores de la patria, matando al tirano (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 442–443).

Nesse discurso, a fragmentação política é um fator que determina o restante da história maya a partir desse momento, pois sem a presença da autoridade central para pacificar os ânimos e providenciar um ambiente próprio para o desenvolvimento da economia, das artes e ciências, cada reino maya procurou sua subsistência na guerra contra os demais. Essa guerra constante seria fruto de uma série de fatores. Por um lado, havia o colapso da economia e do tecido social, causado

---

<sup>127</sup> A ligação dos *Tutul Xiu* com o lado “bom” na crise de Mayapan tem haver com uma série de fatores: a aliança dos Xiu aos conquistadores espanhóis, o fato de um dos principais informantes de Diego De Landa ser um Xiu, Gaspar Antonio Chi (algo que pode ser questionado pelo fato do outro grande interlocutor indígena de De Landa ser Nachi Cocom), e o fato de Carrillo ter baseado a sua cronologia geral da história maya no Chilam Balam de Maní, capital dos Xiu nos tempos de conquista, são três possibilidades que vêm à mente.

pela própria guerra anterior e pelo gosto (ou mesmo vício) que os mayas haviam desenvolvido pela mesma:

*La necesidad, en fin, de satisfacer las pasiones de tanta gente, para la cual el combate era ya un elemento como indispensable* (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 467).

Aqui vemos aparecer novamente a correlação entre a degeneração social e as “paixões” de indivíduos ou populações. Se antes eram descritos pelo autor como pacatos e ordeiros, os mayas da Quarta Era haviam se tornado vítimas dos próprios desejos carnavais, que agora incluíam o derramamento de sangue humano. Esse estado de caos e violência teria também coincidido com uma série de pestes e catástrofes que destruíram as safras e a força de trabalho dos mayas deste período. Esses desastres naturais não eram entendidos pelo autor como coincidências infortunas, mas sim como uma espécie de punição divina, avisando os mayas que deveriam mudar de costumes:

[el pueblo maya] apenas respira en la tregua de las horribles plagas com que la justicia del cielo castigaba sus crímenes y le convidaba á más suaves y humanas costumbres (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 478).

Todas essas penúrias passadas pelos mayas na Quarta Era configuravam um ciclo vicioso: a fragmentação política e o recrudescimento religioso levavam a guerras intermináveis e à paixão pela violência, que fazia com que os mayas fossem castigados com pestes e desastres naturais que, por sua vez, agravavam a situação dos reinos mayas, que promoviam mais guerras contra os outros reinos, e assim por diante. O autor descreve da seguinte forma esse processo de degeneração e afastamento da civilização:

Por esto, mientras más sufrían los pequeños reinos y cacicazgos, más cruda guerra se hacían entre sí, y más y más se alejaban de su antigua civilización; y puede decirse que más indignos se hacían también de que el cielo hiciera resplandecer sobre ellos la aurora de la regeneración cristiana (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 478–479).

Podemos ver, então, o papel importante que a organização política dos mayas tem na narrativa proposta pela *Historia Antigua*. Em uma espécie de determinismo político/religioso, Carrillo y Ancona acreditava que o declínio de um dos pilares que sustentavam a civilização maya era o bastante para que os demais rapidamente colapsassem. E nenhum colapso é julgado de forma

negativa do que a degeneração da religião maya em direção à prática que é o símbolo máximo da barbárie no discurso desse autor: o sacrifício humano. Essa degeneração religiosa será tratada a seguir.

### 3.4 Sacrifícios humanos, sexualidade e religião

Lembremos, mais uma vez, da primeira passagem em que os termos civilização e barbárie aparecem na *Historia Antigua* de Yucatán:

Pacificada esta tierra, no habrían vivido seguros los conquistadores, si esa pacificación no se hubiese consolidado con la intervención de los misioneros apostólicos, que con el influjo celestial del cristianismo, fueron calmando el fuego de las pasiones, é insinuándose en el rudo espíritu de los desgraciados vencidos, inoculando en ellos el germen divino de la resignación, del consuelo y de la paz, predicando la doctrina verdaderamente **civilizadora** del Evangelio, que enseña á los hombres todos á mirarse como hermanos, siendo como son hijos de un mismo padre y obligados discípulos de la única religión verdadera. Ah, si esa doctrina regeneradora hubiese tenido una acción constante y siempre bien dirigida sobre los ánimos de nuestros indios, hoy fuera el día en que su número sería otro igual de hombres que honrasen la patria á que pertenecen, tanto cuanto ahora la deshonoran con los excesos de su **barbarie**. Pero nuestros políticos no han sabido servirse de un elemento todo divino que empieza la felicidad del hombre desde la tierra de sus miserias [...] El Estado no tiene religión (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 25).

Os missionários cristãos aparecem nesse enunciado como portadores da verdadeira religião tida como “doutrina regeneradora”, com a missão de retirar os índios do estado de degeneração em que se encontravam antes da chegada dos conquistadores espanhóis. Na visão do autor, a “honra” dos índios à “pátria” no tempo presente estaria relacionada à manutenção e persistência nessa “doutrina regeneradora” proveniente do evangelho pregado pelos missionários católicos. Assim, Carrillo usa a história para firmar a importância dos Evangelhos da Igreja e o papel dos seus missionários, como ele mesmo, no tempo presente, na construção e modos de governar uma sociedade regenerada. Trata-se de usos da história para justificar a importância da relação entre Igreja e Estado, e especialmente o papel da Igreja e da religião na construção da nação e no governo dos índios, em um momento em que o Estado mexicano se tornava laico. Esse enunciado apresenta ainda a religião católica como fator fundamental para evitar que os mayas recaíssem na barbárie, estado em que se encontravam quando foram conquistados e ao qual retornaram no século XIX no

contexto da Guerra de Castas. É uma versão de uma das Causas da Degeneração de Francisco Pimentel, que foi uma grande influência para o autor em sua juventude (GARCIA, 1990)<sup>128</sup>. A “religião ilustrada” de Pimentel era a chave que influenciava os mayas a seguirem em direção à civilização e não à barbárie. Da mesma forma, a adoção de práticas religiosas tidas como “bárbaras” são o principal fator que afastaria os mayas da civilização.

A principal prática que Carrillo y Ancona associa à barbárie e degeneração é o sacrifício humano, que é descrito dessa forma inúmeras vezes no decorrer do texto<sup>129</sup>. O uso do sacrifício humano e do canibalismo nos discursos ocidentais sobre os povos americanos é longo e se inicia como uma justificativa da conquista do México – lembremos que Cortéz não havia recebido ordens de conquistar os astecas da coroa ou do papa, e precisava de uma justificativa para tal (GRAHAM, 2009; JÁUREGUI, 2008). Para justificar sua ação não autorizada, Cortéz escreve a Carlos V que a conquista era justa, pois “os índios são todos sodomitas, comem carne humana e sacrificam aos seus próximos” (CORTÉZ apud. (DOMÍNGUEZ MICHAEL, 2011, p. 213). Desde então, o sacrifício humano foi muitas vezes retratado como a principal prova da inferioridade dos povos americanos e como justificativa para sua conquista e conversão forçada.

Os sacrifícios humanos tiveram um papel importante no mais famoso debate histórico sobre a conquista espanhola, a chamada “Controvérsia de Valladolid”. Em 1550, Carlos V reuniria quatorze teólogos dominicanos renomados para formar uma junta que discutiria a justiça da conquista espanhola da Nova Espanha. Dentre aqueles que defendiam que a conquista era justa, se destacava a voz de Juan Ginés de Sepúlveda, capelão e cronista da corte espanhola. Contra ele se destacaram Bartolomé de las Casas, bispo de Chiapas, e Domingo de Soto, confessor pessoal de Carlos V. Em sua obra *Democrates, sive de justis belli causis* (1550), que serviria de base para seu argumento na Junta de Valladolid, Sepúlveda resume em quatro principais razões a justiça da conquista espanhola. Em artigo de 2010, Andrade Gomes resume essas razões da seguinte forma:

- a) os índios se encontram em um estado tal de barbárie que se torna imperioso dominá-los pela força para libertá-los de tal estado; b) a guerra aos índios se

---

<sup>128</sup> “3) el resultado de la falta de una religión ilustrada. A estas ideas centrales agrega otras como la imperfección de las Leyes de Indias y el desprecio con que ha sido vista la raza indígena” (GARCIA, 1990, p. 165).

<sup>129</sup> “aquellos sacrificios bárbaros y sangrientos” (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p.39); “la bárbara costumbre de las hecatombes humanas” (p.441); “la cruel y bárbara costumbre de los continuos sacrificios humanos” (p.465); “el Nacon, armado del pedernal cortante y con horrible destreza y bárbara crueldad, abría de un solo corte entre las costillas del lado izquierdo” (p.485).

justifica como castigo pelos crimes que eles cometem contra a lei natural com sua idolatria e sacrifício de vítimas humanas aos deuses; c) a guerra movida em desfavor dos índios se justifica como meio de defender as vítimas inocentes dos sacrifícios humanos e evitar outros atos contra a natureza; d) é justa a guerra contra os índios para preparar o caminho para a propagação da religião cristã e para facilitar o trabalho dos evangelizadores (ANDRADE GOMES, 2010).

O debate entre Sepúlveda e Las Casas não foi resolvido pela junta, que não conseguiu chegar a uma decisão e declarou neutralidade no assunto. Tanto as posições de Las Casas quanto as de Ginés Sepúlveda teriam uma larga influência sobre o pensamento ocidental sobre os indígenas e sobre a conquista. Isso permitira que pensadores do século XIX, como Francisco Pimentel ou Carrillo y Ancona, pudessem se valer dos discursos tanto de Sepúlveda quanto de Las Casas para elaborar seus discursos históricos e políticos. Na nossa fonte, o autor ao mesmo tempo refuta a inferioridade inata dos indígenas em relação a outros povos (uma posição derivada de Las Casas) quanto justifica a conquista como uma guerra justa para parar os sacrifícios humanos, a guerra contínua, e para melhor converter as almas indígenas (uma posição derivada de Sepúlveda).

Os sacrifícios humanos eram o exemplo perfeito para intolerantes membros do clero, que buscavam encontrar o diabo e a maldade em todas as religiões que não o cristianismo. A antropofagia e o sacrifício ritual eram práticas que poderiam facilmente ser consideradas repugnantes por cristãos europeus desse período, e foram exageradas e descritas com detalhes, às vezes fantasiosos, em discursos que buscavam justificar a conquista (GRAHAM, 2009; CARRO, 1951). A hipocrisia inerente a esse discurso em plenos tempos de inquisição é demonstrada de forma particularmente exemplar nas ações tomadas por Diego de Landa em 1562. Um inquérito inquisitorial irregular para averiguar a continuidade da idolatria e mesmo de sacrifícios humanos entre mayas que os frades consideravam convertidos (inclusive mayas com posições laicas na igreja) foi instaurado em Maní, cidade sob a responsabilidade eclesiástica do *provincial* De Landa. Se a conclusão desse processo, o Auto de Fé de Maní, em que centenas de livros, estátuas e outros objetos de adoração foram queimados, é o momento mais famoso desse inquérito, o processo todo foi marcado por uma violência muito maior do que a usual em processos inquisitoriais. Para averiguar a veneração de ídolos e uma suposta crucifixão de um bebê, os frades torturaram 4,500 pessoas e 158 morreram no processo.

Se Carrillo y Ancona alterna entre seu louvor por De Landa e algumas críticas aos excessos do mesmo (em especial a queima de manuscritos indígenas, tidas como valiosas fontes históricas

pelo autor), ele tem claro que os sacrifícios humanos e a religião bárbara de que derivavam, eram importantes justificativas para a conquista e a conversão forçada ao cristianismo.

Ao longo da obra, o autor busca negar e questionar a prática dos sacrifícios humanos entre os mayas das três primeiras Eras. Ele se apoia em Clavijero, que supõe que os toltecas não teriam praticado o sacrifício, sendo que seriam os astecas, posteriores temporalmente, que haveriam introduzido esse costume – uma narrativa que Carrillo y Ancona transpõe à Yucatán. Também se apoia em tradições coloniais sobre o desprezo que os mayas tinham em relação aos *nacones*, ou sacerdotes-sacrificadores, ao contrário de outros povos pagãos<sup>130</sup>. Na descrição das três ordens sacerdotais dos mayas (Ah Kines, *Chilames* e *Nacones*), Carrillo y Ancona menciona essa tradição da seguinte forma:

Es muy de notar que este último ministerio [dos *nacones*] por lo común honrado en todos los pueblos paganos de la bárbara antigüedad fuese para los mayas, por un justo y estimable principio de noble delicadeza, despreciable, vil y repugnante, por lo que mira a las víctimas humanas, mientras que el ministerio de los dos primeros órdenes del sacerdocio era en gran manera respetado (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 210).

Nesse enunciado, temos não somente um argumento a mais para defender a introdução recente dos sacrifícios humanos entre os mayas de Yucatán, mas também uma comparação com outros povos pagãos, inclusive da antiguidade mediterrânea. Aqui temos mais um exemplo de “ancoragem”, em que o paganismo dos mayas é comparado ao paganismo de povos da história europeia e mediterrânea. É interessante notar que, nesse caso em específico, os mayas são comparados favoravelmente a outros povos pagãos, talvez pela suposta proximidade de suas antigas práticas religiosas e morais com o cristianismo, como Carrillo defende.

Tudo isso, na visão do autor, viria a mudar com a tirania dos Cocom, que contratariam mercenários mexicanos para manter seu regime. Como dissemos anteriormente, Carrillo y Ancona responsabiliza os mercenários mexicanos contratados por Cocom por difundirem o sacrifício humano em Yucatán, se apoiando em citações de Clavijero<sup>131</sup> e do historiador e novelista

---

<sup>130</sup> Nos perguntamos o porquê dos mayas terem sacerdotes sacrificadores se eles supostamente não praticariam o sacrifício antes da chegada dos “mexicanos”.

<sup>131</sup> “En honor de esta funesta divinidad, dice Clavijero respecto del famoso dios azteca Hltzilopchli - hicieron por aquel tiempo (el del primer arreglo u organización de su estado y de la ciudad de México) un horrendo sacrificio que no se puede oír sin espanto” (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 492).

conservador José María Roa Bárcena<sup>132</sup>, que atribuem a origem da prática dos sacrifícios aos Mexicas. A partir disso ele diz:

Que los aztecas o antiguos mexicanos fueron quienes introdujeron la barbarie de los sacrificios humanos, no solo en Yucatán, sino en toda esta región [...]son cosas que afirman todos los historiadores, desde que aquéllos aparecieron como nación (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 482).

Nisso o autor parece ser contraditório, ao não deixar claro se os astecas teriam introduzido o sacrifício humano na península ou somente o tornado muito mais comum, mas não deixa dúvidas quanto ao efeito deletério dessa profusão de sacrifícios quando afirma que:

La rareza antigua de los sacrificios humanos se tornó en práctica común, siguiendo el ejemplo de la gente azteca ó mexicana, porque la mayor crueldad y la barbarie del hombre crece en razón directa de la falta de cultura que proviene con mayor fuerza del olvido de la verdad religiosa y del mayor abuso de la libertad, esclavizando el hombre al hombre (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 482–483).

O autor ainda destaca mais uma prática em associação com a degeneração religiosa e moral dos mayas: a homossexualidade. Apesar de ser mencionado apenas duas vezes no texto, o ato sexual entre duas pessoas do mesmo sexo é entendido pelo autor como o “*pecado [...] más horrible y contrario á la naturaleza*” (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 489–490). Trata-se, portanto de uma manifestação da cruel e violenta homofobia tão arraigada na visão de mundo cristã e católica. De acordo com o autor, a degeneração religiosa e moral teria sido responsável pela prevalência da homossexualidade entre os mayas da Quarta Era:

Un estado de tan vil abyección, una estadística asombrosa de casi general y humillante esclavitud, un despotismo cruel, y en fin, la más completa desmoralización en todo sentido, tenían que ser las necesarias consecuencias de aquel género de vida social, y por lo mismo, no extrañaremos (principalmente en la alta clase de aquellos que vivían a costa del sudor de sus esclavos y que creerían no existir sino únicamente para mandar y gozar) la ausencia total del pudor y de las buenas y laudables costumbres, hasta el grado de que este pueblo viniera en parte a semejarse al de la Pentápolis, cuyo pecado enorme y especial le dio tan triste fama

---

<sup>132</sup> “*Suscitaron una Guerra entre los Colhuas, sus amos, y los Xochimilcas, sus vecinos; vencidos los primeros en iversos combates, apelaron á la ayuda de sus esclavos (los mexicanos) quienes dieros tales pruebas de valor y hast de ferocidad, ejecutando en las aras de su dios Hitzilopchtli, los primeros sacrificios humanos habidos en el país, que los Colhuas ó por premiar sus servicios, ó por temor a su barbarie, los dejaran sair libres*” (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 484).

en la historia, que el nombre de su ciudad capital, Sodoma, vino a hacerse sinónimo del mismo pecado (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 489–490).

Apesar da insistência na barbárie dos sacrifícios humanos e da antropofagia, Carrillo y Ancona reserva à homossexualidade não só o título de “*la más vil y baja de las protervas inclinaciones humanas*” (1883, p.491), como a acusação de que seria responsável pelos desastres naturais que assolaram a península nos anos anteriores à conquista, entendidos como castigo divino por essa prática:

Y así como Sodoma, Gomorra y las otras tres ciudades de aquella región, desaparecieron de la superficie de la tierra al fuego de la ira divina, mandando el Señor, como autor y dueño de la naturaleza, que ésta tomase venganza de los ultrajes cometidos por las cinco ciudades contra ella, devorando las llamas a sus moradores y a sus moradas, y viniendo después las aguas del Mar-Muerto & sepultar entre sus impuras ondas sus impuras ruinas, así vemos al pueblo maya, como sumergido en un mar de plagas, que le azotan, y le arruinan con insólita y misteriosa fuerza, sin que hubiese faltado la notable circunstancia de un incendio general, que tan extraordinariamente contribuyese no sólo á diezmarle, sino casi á borrarle de la faz de la tierra (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 490).

O autor ainda traz essa mesma questão para o tempo presente, destacando novamente o papel da Igreja e da moral cristã na modificação do comportamento sexual dos mayas com a introdução do matrimônio entre os jovens índios, como uma suposta solução ao “problema” da homossexualidade. Assim o autor elabora:

Es fama hasta hoy, que, por una estrecha necesidad y justa conveniencia, la moral cristiana introdujo en beneficio de estos indios, desde los días de su conversión, la práctica oportuna y saludable de constituir en matrimonio a los jóvenes, cuando apenas acaban de entrar en la edad núbil, que es muy temprana en ellos, y que a pesar de esta medida, y de la sujeción en que ahora viven, no faltan desórdenes qué castigar y deplorar (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 490–491).

Nesse discurso, as concepções de gênero e sexualidade cristãs também são mobilizadas na construção da imagem dos mayas como povo degenerado e carente de orientação religiosa para a sua regeneração. Trata-se de concepções que acabam por reafirmar a suposta natureza e sacralidade da divisão hierárquica e binária dos papéis sociais de homens e mulheres, bem como a heterossexualidade. Não por acaso, a imagem dos governantes mayas como patriarcas (como discutimos no segundo capítulo), difundida pelo autor, também se apoia nessa concepção gênero onde o masculino aparece como sujeito de poder, governo e liderança, integrando um sistema de classificação das sociedades enquanto civilizadas.

Na visão do presbítero, as mulheres mayas também eram vítimas da suposta barbárie do “paganismo”, sendo também salvas dele pelo cristianismo, que supostamente traria dignidade às mesmas. O autor ressalta algumas vezes as características físicas das mulheres mayas como quando as descreve:

Verdaderamente bellas y de color más claro que el de los varones [...] Las índias de Yucatán, dice el Illmo. Landa, son en general de mejor disposición que las españolas, y más grandes y bien hechas, y no son de tantas renes como las negras. Precian-se de hermosas las que son, y á una mano no son feas: no son blancas sino de color bazo, causado más del sol y del continuo bañarse que de su natural (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p.192).

Essas descrições raciais de mulheres indígenas, salientando sua beleza e porte físicos, se encontram no que Evelyne Sanchez (2007) denomina “o ponto de encontro entre racismo e gênero nos discursos das elites políticas e intelectuais mexicanas” (SANCHEZ, 2007, p.10, tradução nossa), em que “os autores se referem exclusivamente ao papel reprodutivo da mulher indígena” (Ibid). No século XIX, as políticas continuadas de embranquecimento da população e de miscigenação incentivada pelo estado levaram a um “discurso racial diferenciado entre o homem e a mulher indígena” (SANCHEZ, 2007, p.11, tradução nossa). Sanchez identifica no discurso *criollo* mexicano do século XIX a representação do homem indígena como preguiçoso, supersticioso e bêbado, enquanto a mulher indígena era vítima da irresponsabilidade e alcoolismo e violência do homem. Enquanto as características dos homens indígenas os tornavam impedimentos para o desenvolvimento da civilização, as mulheres tinham outro papel nas representações *criollas* do século XIX:

Si la familia indígena sobrevive, es gracias a la mujer y a su trabajo ya que la mujer indígena si no es borracha tampoco es perezosa o sea que ninguna característica que se le asigna al hombre la corrompe. Al contrario, es digna de admiración en su abnegación y su capacidad de aguantar sin quejarse a un esposo indigno (SANCHEZ, 2007, p. 12).

Os enunciados de Carrillo y Ancona sobre a mulher maya se encaixam bem no discurso *criollo* descrito por Sanchez. Além de belas, as mulheres mayas também são descritas como “honestas” e “recolhidas”, e andavam sempre “mais cobertas que os homens” (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p.283). As descrições das características positivas e negativas das mulheres se

dão sempre em termos relacionados ao sexo, às características físicas, e à moralidade casta, como na seguinte passagem:

Las mujeres eran tan generalmente recogidas y honradas, que fueron siempre celebradas por su pudor, aunque no faltaban quienes, entregadas a la prostitución, hiciesen como en todas partes, la infamia de su sexo y de la humanidad (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p.275).

Para o autor, o valor das mulheres mayas se dava em relação ao seu pudor aliado à sua beleza e dignidade. Carrillo y Ancona também ressalta uma ordem de sacerdotisas virgens que cuidariam das chamas sagradas de certos templos mayas, as descrevendo como as mulheres de mais alto status na sociedade maya:

Tenían el carácter de sacerdotisas, y eran tenidas en grande consideración y honor. Podían salir, abrazando el estado del matrimonio; pero si alguna llegaba a cometer la falta de dejarse seducir, ó apagarse el fuego sagrado, al tiempo que le tocaba el turno de guardarlo, era irremisiblemente condenada á muerte. Parece que sólo en estos colegios se daba á la mujer una educación la más esmerada, no solo en cuanto á las labores propias de su sexo, sino en cuanto á las ciencias y las ceremonias del culto, en consideración á pertenecer á la jerarquía sacerdotal (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p.216-217).

No entanto, a existência dessas sacerdotisas virgens em meio à religião bárbara dos mayas seria retratada por Carrillo y Ancona como uma paródia do verdadeiro apreço pela virgindade e pelo pudor, algo que o autor considera como alicerce essencial para o suposto bom tratamento das mulheres na civilização cristã:

Hermosa idea es, por cierto, que la llama misteriosa que debiera arder sobre los altares, sólo fuese mantenida y cuidada por manos virginales; si bien en todo esto sólo encontramos la parodia que las falsas divinidades del gentilismo procuraban hacer de las santas y sublimes prácticas de la verdadera religión y de la verdadera moral cristiana (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p.217).

O apreço pela virgindade nas sacerdotisas do fogo maya era visto por Carrillo y Ancona como uma paródia diabólica das “santas e sublimes práticas da verdadeira religião e da verdadeira moral cristã” por serem inseridas na devassa religião maya. Carrillo y Ancona considerava um ato de crueldade que, nos mesmos templos em que as sacerdotisas exerciam seu ofício, estariam inúmeras imagens e estátuas de órgãos e atos sexuais “apresentados em uma variedade de posturas” (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p.218). Assim pontifica o autor:

Si tales imágenes no tenían por objeto la obscenidad, son por lo menos una prueba de la triste amalgama que el pueblo maya hacía de sus profundos conocimientos en el orden de la naturaleza, y de la veneración que profesaba a la castidad virginal, con el inminente peligro y puede decirse torpe y grosero martirio en que ponía á esta virtud, por falta de esa delicada moral divina del Evangelio, que sabe ella sola guardar y asegurar entre místicos velos el angélico pudor de la doncella, para quien tiene como una ofensa la más grave el sólo ofrecerle en espectáculo la impúdica desnudez (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p.220)<sup>133</sup>.

Além de serem vitimizadas, então, pelos costumes “impudicos” da religião pagã, as mulheres também eram vítimas do sistema de justiça maya. Logo após descrever as leis de propriedade e comércio dos mayas como “perfeitas”, o autor menciona que as mulheres não eram consideradas como “pessoas com direitos” e, portanto, só poderiam receber herança pela generosidade de seus parentes homens. CCyA critica o status inferior ao qual as mulheres mayas eram relegadas, caracterizando-o como algo típico das sociedades pagãs:

Véase, pues, con esto, cuán triste era la condición de la mujer, siempre de tal suerte degradada en toda civilización pagana, que ni como hija, ni como esposa, ni como hermana y ni aun como madre, tenía derecho alguno ni sobre la hacienda, ni aun sobre sus propios hijos (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 239).

Podemos notar aqui, os papeis cujas mulheres deveriam se encaixar na visão de CCyA: filha, esposa, irmã ou mãe. Sendo alguma dessas quatro, ela deveria, na visão do presbítero, garantir algum direito sobre a terra da família e sobre seus filhos. Talvez o mais interessante sobre essa afirmação é a percepção de CCyA sobre a justiça do sistema católico em relação às mulheres – ele julga as leis mayas a partir do ponto de vista de alguém que considera suas próprias leis e costumes como superiores, os mais superiores de fato, a própria culminação do que poderia existir no mundo. O papel das mulheres na sociedade católica ibérica e ibero-americana era o patamar a ser atingido pelos outros povos. Como veremos no final do capítulo, as mulheres indígenas tinham um papel especial nos projetos civilizatórios que Carrillo y Ancona apresenta para Yucatán, pois foram tanto as esposas dos primeiros conquistadores como continuam sendo as esposas das novas famílias mestiças que formariam a raça yucateca civilizada.

---

<sup>133</sup> É interessante notar que o desgosto do autor com o nu artístico não se limita à idolatria indígena, como a seguinte citação demonstra: “*Y todos saben, con respecto a la historia moderna de las artes, que el Renacimiento ha desenterrado para nosotros, con el antiguo gusto pagano de la impúdica desnudez en la pintura y la estatuaría, la misma corrupción de las costumbres del paganismo, que de tiempo en tiempo lleva a peligro de ruina a la familia humana*”.

Assim, as mudanças religiosas da Quarta Era, que o autor relaciona necessariamente a uma decadência moral, levaram os mayas ao ponto mais baixo de sua história. Antes, ele os caracterizava como um povo comparável aos da antiguidade clássica<sup>134</sup>, mas a sua decadência foi narrada como uma queda brusca e célere que punha em dúvida a existência de toda uma civilização. Ao descrever as guerras civis que assolavam a península durante a Quarta Era, o autor pontifica:

Esa guerra última, [...] demuestra con triste pero elocuente voz, hasta qué grado había descendido en tan poco tiempo el pueblo maya, que, como si fuese de fieras indómitas y salvajes, apenas respira en la tregua de las horribles plagas con que la justicia del cielo castigaba sus crímenes y le convidaba á más suaves y humanas costumbres, cuando se estrechan y persiguen a muerte sus ya menguados hijos, devorándose unos a otros, como las serpientes de sus bosques que se entrelazan, se retuercen, se destrozan y quedan tal vez en cada combate ambas o dos contendientes muriendo á un tiempo en el exceso de su rabia. Sus mismos sufrimientos y su precipitada ruina le conducían, en la ceguedad de su propia ignorancia y lamentable fanatismo, a buscar el remedio de sus desgracias en la guerra, puesto que uno de los principales móviles de ésta frecuentemente era buscar prisioneros y esclavos para ofrecer en continuas y numerosas hecatombes á los ídolos con que el demonio le tenía esclavizado, y a quienes creía aplacar de aquella manera. ¡Tal y tan triste fue siempre y en todas partes la condición de la humanidad sin las bienhechoras luces y la santa libertad de la Religión Cristiana! (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 477–478).

Somente a entrada triunfal do cristianismo em Yucatán, personificado nos missionários franciscanos que CCyA tanto exaltava, seria capaz de frear a extinção dos mayas, como ele deixa claro no seguinte enunciado:

Puede decirse que más indignos se hacían también de que el cielo hiciera resplandecer sobre ellos la aurora de la *regeneración cristiana*, que ya sin embargo se aproximaba á redimirlos, y que, si más se hubiese retardado, los europeos en el descubrimiento habrían sólo encontrado en esta región las ruinas monumentales sombreando innumerables sepulcros, sin ningún ser humano viviente que nos hubiese transmitido ni el admirable idioma, ni la noticia histórica de los antiguos yucatecos (ANCONA, 1883, p. 479. Grifo nosso).

---

<sup>134</sup> Ou mesmo superior, como na citação acima sobre o papel dos sacerdotes sacrificadores.

Na visão de Carrillo y Ancona, o cristianismo (em sua versão católica romana) era a maior de todas as forças civilizadoras, capaz de transformar um povo prestes a se suicidar por meio de guerras civis, em cidadãos de uma nova ordem.

Feras indómitas, ignorância, fanatismo e escravidão são elementos que caracterizam, portanto, essa selvageria, enquanto que a humanidade, a luz e a santa liberdade caracterizam a religião cristã. Trata-se de um discurso religioso, cujo saber endossa e exalta a religião cristã como superior e melhor que todas as outras, especialmente, porque Carrillo y Ancona coloca essa fé como determinante da civilização e liberdade. Desse modo, a religião, ao lado das concepções de gênero e sexualidade que ela prescreve, integra o sistema classificatório da sociedade maya apresentado pelo autor. Devemos notar que diferente de outros autores de sua época que viam na evolução das sociedades o desenvolvimento de um Estado Laico, o autor tende a conferir à religião, a partir de seu próprio lugar de fala enquanto padre, um papel fundamental nesse processo rumo à civilização ou regeneração da sociedade. Para isso, ele busca enunciar um discurso tido como legítimo em sua época, produzido segundo as regras de cientificidade de seu tempo, já que baseado em “provas” (fontes históricas) e fundamentado nas afirmações de alguns estudiosos reconhecidos em seu tempo.

### **3.5 Degeneração racial e barbárie**

Desde a “redescoberta” de Palenque em 1773, um dos principais argumentos daqueles que associavam as antigas ruínas da região maya aos colonizadores da antiguidade do Mediterrâneo estava relacionado à suposta diferença do “tipo físico” retratado nas obras de arte encontradas na região de Yucatán em relação ao tipo da população indígena moderna dessa região. Nessa tradição, as esculturas revelariam a presença de gregos, romanos, egípcios, fenícios ou uma série de outros povos mediterrâneos na região. Um dos primeiros exemplos se encontra no relatório do Capitão Antonio Del Río, mandado para investigar Palenque após duas expedições consideradas insatisfatórias pelas autoridades coloniais. Acompanhado do artista Ricardo Almendáriz, produziu a primeira descrição sistemática de uma ruína mesoamericana. Em uma versão moderada da teoria acima, Del Río propõe que houve um contato entre os romanos e os povos nativos da região, que teriam adotado as artes e religião dos “fenícios, gregos e romanos”. Dessa forma, as estátuas de

Palenque poderiam ser chamadas de “cabeças gregas”, e sua arquitetura descrita como composta por “pilares”, “arcos”, “arquitruvas”, e assim por diante (EVANS, 2004, p. 20). Durante o século XIX, inúmeros escritores ocidentais utilizaram essa suposta diferença entre as pessoas retratadas nas esculturas e gravuras e os indígenas como argumento para imaginar a existência de outra “raça” na região. Autores influentes como Lord Kingsborough, Jean-Frederick Waldeck, Desiré Charnay e Justo Sierra O’Reilly defenderam essa teoria.

Entre aqueles que defendiam a origem americana do povo que construiu as cidades arruinadas, o principal argumento não era o de negar essa suposta diferença, mas de explicar de outra maneira. Por exemplo, Guillermo Dupaix, responsável pela maior expedição arqueológica colonial entre 1805-1807, imaginava que tais cidades haviam sido construídas por uma “raça desaparecida” de fenótipo mediterrâneo. Já Carrillo y Ancona, quase 80 anos depois, imagina a degeneração como processo histórico que explica essa diferença:

Por eso, en los monumentos antiguos que se observan en las ruinas yucatecas, se encuentran entre los dibujos de la pintura, de la escultura y de la plástica, figuras de un tipo mayor, más perfecto y noble, o como *distinto del de los indígenas actuales, que en efecto debieron tomar antiguamente sus modelos de sí mismos*; pues como es una verdad que la cultura del entendimiento es lo que más contribuye a diversificar los lineamentos del rostro y a constituir la perfección del tipo humano, es evidente que su ruina social les trajo la decadencia en todo sentido, hasta en su condición física, y de aquí esa abyección que tan en contraste se nota con la grandeza histórica y monumental de este pueblo, y que induce a muchos a creer que la raza actual no es descendiente de los constructores de tantas y tan admirables ciudades antiguas (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 495. Grifos nossos).

A citação acima demonstra o papel que a degeneração tem no discurso de Carrillo y Ancona como ele mesmo diz no título de um de seus capítulos, “*se prueba la identidad de la raza maya por la misma historia de su degeneración*” (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 467). A degeneração é a única forma que o presbítero enxerga para encaixar na mesma “raça maya” tanto a civilização esplendorosa de sua antiguidade quanto a barbárie de seus costumes quando foram conquistados pelos espanhóis. É uma forma de justificar tanto a exaltação do passado da península quanto a defesa da conquista como algo positivo para o povo conquistado. E a degeneração era tal que atingia todos os aspectos desse povo, inclusive a sua “condição física”. A seguinte citação elabora o enunciado, sempre ligado a um discurso racial, de que a degeneração é a prova de que seriam os mayas os habitantes das cidades arruinadas da região:

Horribles los dioses, horribles los sacrificios, sedientas de sangre las supuestas insaciables deidades, tiranos los gobernantes, vengativos y feroces los amos, abyectos y numerosos los esclavos, y sanguinarios, en fin, los sacerdotes y los pueblos, ¿cómo habían de mantenerse siempre humedecidas las sangrientas aras y los potros, sino por medio de eternas luchas, infinito cautiverio y ahogante esclavitud? ¿Y cómo las ciencias y las artes y la moral podían conservarse, o renacer y prosperar en medio de tales condiciones? He aquí el motivo de la degeneración del pueblo maya, y he aquí explicado el último misterio de su historia antigua, relativo a lo increíble que parece que, tal cual fue encontrado este pueblo en la Península, sea el mismo cuyos antepasados hubiesen sido autores de los prodigiosos monumentos que revelan una grande y poderosa nación; misterio o contraste que condujo a no pocos a suponer erróneamente que la raza maya era más bien extraña, bárbara y muy nueva en el país que presentaba como suyo, y que no era sino la destructora de él; cerrando los ojos, con este juicio precipitado, los que tal piensan, a todos los documentos, datos y tradiciones, y aun a las ruinas mismas que son verdaderamente MAYAS (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 479–480).

No decorrer da obra, Carrillo se equilibra entre reafirmar a degeneração física dos mayas e ressaltar suas “boas características” fenotípicas, continuando a equilibrar os mayas de forma tênue entre a civilização e a barbárie. Os exemplos apresentados na sessão 2.4.3 (pp.111-116), em que Carrillo descreve o fenótipo e as tendências morais do caráter maya, demonstram perfeitamente essa tendência em seu discurso. O mesmo não se dá em relação a outros povos indígenas, que são sempre associados à barbárie pelo autor. Os mercenários mexicanos de Cocom têm um papel especial na narrativa, pois teriam sido trazidos à península exatamente pela sua barbárie e sua proficiência nas artes da guerra, que os mayas haviam abandonado. A vinda de estrangeiros proficientes na guerra teria um efeito perene sobre os mayas. De acordo com o autor:

Sin embargo, como el pueblo en general de que había salido aquel ejército de represalia no estaba todavía diestro en el manejo de las armas de guerra, las ventajas de la lucha estaban, en la mayor parte de las veces, en los primeros años, por el tirano de Mayapan á causa del ejército aliado. Pero el uso ya perenne de las armas, el continuo combatir, fue haciendo aguerridos y diestros á los yucatecos todos, pues el empeño de sostenerse, en cuyo éxito iban comprometidos el honor, la libertad y la vida, era indudablemente la mejor escuela que podían tener, aprendiendo el arte de la guerra de sus mismos enemigos los aztecas o mejicanos (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 409).

Como já vimos acima, os mexicanos também seriam responsáveis pela introdução dos sacrifícios humanos à península. Carrillo y Ancona também os culpa pela introdução da

antropofagia em Yucatán<sup>135</sup>, costume que também poderia ter sido praticado por invasores *Caribs* da costa leste de Yucatán. Ao culpar outros povos indígenas pela introdução de costumes que a tradição católica espanhola associava com o mais baixo nível de selvageria, o autor encontra uma influência negativa que pode ser utilizada em contraposição à influência positiva do cristianismo. Nesse esquema, os mayas podem ser civilizados ou bárbaros a depender dos fatores que estariam os influenciando, como as práticas introduzidas por invasores mais ou menos civilizados.

Assim explicamos também a insistência de Carrillo y Ancona na superioridade dos mayas em relação a outros povos indígenas, mesmo no auge de sua degeneração. Essa superioridade se daria não somente no passado, mas também no tempo presente, como demonstrado na seguinte citação, tirada do texto “*Sobre los indios de Yucatán*”, de 1865:

También es verdad que los indios de Yucatán son los menos desgraciados en toda la América como se observa a primera vista. Aún los demás indios mexicanos tienen un aspecto de rudeza y abatimiento que dista mucho de la limpieza o aseo y cierta dignidad de los indios yucatecos (CARRILLO Y ANCONA apud SOSA, J. 2006, p. 251–252).

Ele descreve a chegada dos mexicanos, representantes desse povo com um “*aspecto de rudeza y abatimiento*”, como talvez o principal fator que causa a degeneração dos mayas na Quarta Era. No entanto, como podemos conciliar o papel crucial desempenhado por esses mercenários mexicanos com o enunciado tão repetido pelo autor, de que Yucatán seria povoado por apenas uma raça, e de que essa raça seria “maya” ou “tolteca”? Essa contradição é notável pela insistência do autor tanto na unicidade racial dos indígenas yucatecos quanto na influência dos mexicanos na história maya e na superioridade maya em relação a outros povos indígenas. A sua explicação parte do pressuposto de que a língua e a raça poderiam ser tratadas como fontes históricas. Nesse ponto de vista, as lacunas causadas pela falta de documentos históricos poderiam ser depreendidas de fontes como a língua e o tipo físico do povo sendo estudado:

¿Qué necesidad tenemos de los documentos históricos si tenemos á la vista al sujeto mismo en la unidad de raza y de lengua, unidad notable, que también encontramos en los documentos históricos que no faltan? Hay huellas ciertamente de algunos diferentes tipos y razas, pero que sólo aparecen como incorporados en la gran nacionalidad maya, siempre con la unidad de idioma, en la propia forma

---

<sup>135</sup> “*Los indios mexicanos fueron los que introdujeron la antropofagia en Yucatán, en la época de la tiranía de Mayapan*” (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 370).

que hoy las naciones cultas del mundo ofrecen el cuadro de las inmigraciones de que se aprovechan en el frecuente trato y comunicación de los otros pueblos (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 463).

Já podemos notar na afirmação acima um tom mais relativo à afirmação de que sempre houve apenas uma raça em Yucatán, admitindo “*huellas certamente de algunos diferentes tipos y razas*” na história da península. No entanto, elas teriam sido incorporadas à “*gran nacionalidad maya*”, exatamente o processo que Carrillo y Ancona descreve como tendo acontecido com os mexicanos que escolheram permanecer em Yucatán após a queda de Mayapan. Segundo o autor:

Encontramos también que esos mejicanos se naturalizaron de tal manera, que no dejaron huella alguna de su diferente origen nacional ni de su idioma, lo que indica manifiestamente que adoptaron el maya, y que aun tal vez cada uno de ellos se denominó con un nombre yucateco, pues sin habérseles permitido emparentar con los naturales, ellos se naturalizaron de tal manera, repetimos, que aun habiendo existido hasta la época del descubrimiento y por consiguiente hasta el día de hoy, no por eso encontramos ningún otro idioma fuera del maya en toda la extensión de la vasta Península (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 469).

Nos resta perguntar se essa incorporação de indígenas estrangeiros, constantemente comparados de forma negativa aos mayas, não seria exatamente um dos fatores cruciais que, para Carrillo y Ancona, explicariam a degeneração no “tipo físico” dos mayas. Isso porque, o presbítero acreditava que a “mescla” entre diferentes “raças” teria um efeito muito grande para esses povos, e a miscigenação definitiva entre maya e espanhol era parte do seu projeto para o futuro de Yucatán.

Devemos ressaltar que os mayas do século XIX também são descritos por Carrillo y Ancona como bárbaros, como nessa passagem, em que descreve o caráter dos antigos mayas, salientando a possibilidade tanto de sua civilização quanto de sua barbárie e traça um paralelo com os tempos em que vivia:

Por eso el indio maya, cuando es educado sólidamente bajo la influencia de la religión cristiana, es grandemente pundonoroso, lleno de juicio, cordura y dignidad. Y por lo mismo, el que he renegado de esta religión y ha desconocido á la autoridad nacional, presenta ahora el anacronismo de la barbarie más refinada frente por frente de nuestra civilización actual (CARRILLO Y ANCONA, 1897, p. 192).

O maya da Quarta Era, um bárbaro sanguinolento que nega a autoridade central (do Império Maya) e adota uma religião bárbara, é uma figura familiar aos preconceitos *criollos* sobre o maya

rebelde, um bárbaro que nega a autoridade central (do governo yucateco e mexicano) e adota uma religião bárbara (o culto da Cruz Falante). A degeneração da Quarta Era teria sido causada pela instabilidade e fragmentação política que levaram a uma série de conflitos, da mesma forma como a Guerra de Castas era vista (e é até hoje) como sendo originada na fragmentação política e as numerosas guerras civis e de secessão acontecidas nos primeiros 50 anos após a independência do México (GARCIA, 1999, 2011; WELLS, 1996).

As similaridades entre a Quarta Era e o século XIX são muitas, e isso não é algo exclusivo ao texto de Carrillo y Ancona. Como vimos no primeiro capítulo, uma das grandes funções da história yucateca, nesse momento, era a explicação dos inúmeros conflitos e crises passados na península, entre elas as guerras de secessão, as guerras civis entre elites de Mérida e Campeche e entre liberais e conservadores, e a Guerra de Castas (GARCIA, 1990, 2011; WELLS, 1996). Ao tentar entender acontecimentos e processos do século XIX como análogos à história da Quarta Era, Carrillo está se utilizando de uma tendência da história providencialista, que, lembremos, busca no passado exemplos para entendermos como a vontade divina se porta em relação a indivíduos, comunidades e mesmo nações. É uma visão da história em que *“si bien presupone un desarrollo lineal (dado que cada acontecimiento es único e irrepetible), también es circular, puesto que todo se encamina a volver a su origen, es decir, a su creador”* (FROST, 1992, p. 332).

Talvez o mais importante em entender a conexão que o autor traça entre o passado e o presente é que, se é possível encontrar causas para certos fenômenos atuais no passado distante (como uma das causas da barbárie do século XIX estava ligada à barbárie da Quarta Era), também é possível encontrar na história soluções a problemas presentes que tenham sido análogos no passado. Na seguinte citação, o autor traça explicitamente a conexão entre a degeneração da Quarta Era e a regeneração da conquista com a degeneração do século XIX e uma possível regeneração futura:

En efecto, á pesar de las diferencias procedentes de las causas expuestas que determinaron la decadencia de la raza, las figuras prominentes en los relieves de las fachadas y lugares más distinguidos de las ruinas, el escaso vestido, el modo de éste, los adornos, y en fin, las denominaciones mayas, todo prueba en esas mismas monumentales ruinas, de acuerdo con los datos presentados, que éstas son mayas, que la raza constructora ha sido siempre una, uno siempre su idioma, pero que por lo mismo, ha habido una verdadera degeneracion, un verdadero envilecimiento. Tócale ahora a la civilización moderna, con gobiernos que sean tan sabios como convenientemente religiosos, y a la sombra de la verdadera

Independencia Nacional, llevar a término feliz la obra de regeneración que la conquista española inauguró (ANCONA, Crescencio Carrillo Y, 1883, p. 499).

Assim, Carrillo y Ancona enxerga na conquista espanhola, na conversão ao catolicismo e no regime colonial soluções para os problemas de seu tempo, baseado nas supostas similaridades entre a barbárie da Quarta Era e do século XIX, assunto que será tratado na próxima e derradeira sessão deste capítulo.

### 3.6 Conquista, conversão e miscigenação como soluções à barbárie no século XIX

Apesar da *Historia Antigua de Yucatán* se propor a tratar do período anterior à invasão espanhola da península, existem dois outros períodos históricos que têm papéis importantes na narrativa da obra: a invasão e conquista e o século XIX. Como vimos anteriormente, a historiografia yucateca (e mexicana) do século XIX preocupava-se em encontrar no passado as causas dos grandes males que lhes assolavam e em Yucatán, a Guerra de Castas – e mais amplamente a “questão indígena” – era o principal tópico discutido nesse sentido (GARCIA, 2011; WELLS, 1996). Os principais caminhos para investigação das causas da Guerra podem ser divididos da seguinte forma: a Guerra teria sido causada por uma propensão natural, racial, dos mayas; ou, por uma “sede de vingança” em relação aos excessos do regime colonial, incluindo aí as *encomiendas* e os impostos e deveres em relação à Igreja; ou ainda, seria uma decorrência das mudanças políticas e sociais que ocorreram a partir da independência mexicana.

É comum aparecerem aspectos das três linhas argumentativas no discurso de um mesmo autor, como nas obras de Justo Sierra O’Reilly (SIERRA O’REILLY, 1987) ou Eligio Ancona (ANCONA, Eligio, 1889), ambos liberais que enfatizavam tanto o papel dos abusos da Igreja e do regime Colonial quanto da suposta inferioridade racial dos mayas, mas também admitiam falhas dos governos republicanos do século XIX. O jovem Carrillo y Ancona, em seu *Estudio Historico sobre la Raza Indigena de Yucatán* (1865), ressalta diferentes aspectos que teriam levado ao início da Guerra, incluindo a persistência da cultura pagã entre os mayas, os abusos das autoridades civis durante a conquista e o regime colonial, e a situação política yucateca no século XIX – com numerosos conflitos armados e, especialmente, o enfraquecimento da igreja no esforço de tornar o estado laico. É um discurso que transpõe os argumentos gerais de Pimentel à situação específica de Yucatán (GARCIA, 1990).

Na nossa fonte, no entanto, o autor toma outra postura, afirmando que “a conquista, por mais que aparente ser danosa, foi na realidade a salvação do desgraçado povo maya” (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p.501-502, tradução nossa). O capítulo XX, penúltimo da obra, trata tanto da justificação da conquista e colonização quanto da situação da “raça yucateca atual”. Ele apresenta uma série de argumentos para demonstrar que a conquista e a era colonial teriam sido, em todo sentido, melhores que a quarta era. Primeiramente, defende a necessidade da conquista militar para

frear as guerras e sacrifícios que os indígenas cometiam uns contra os outros, repetindo o argumento de Ginés Sepúlveda:

Por más víctimas que en el curso de ella y después hubiesen de hacer los conquistadores, su número tenía que ser y fue incomparablemente menor al que resultaba de las guerras que los mismos indios entre sí se hacían, y, sobre todo, al de las frecuentes y numerosas hecatombes humanas que los Nacones ofrecían a los ídolos. (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p.502)

Também defendia a justiça da imposição da soberania da coroa espanhola sobre os indígenas, pois seria um regime melhor para todos aqueles mayas que não os membros das mais altas classes da sociedade indígena:

Por más que un rey desconocido y lejano como era el español, entrase en posesión de la tierra yucateca, siempre había de ser mejor la suerte de la inmensa mayoría de los indios, porque no es patria para un pobre esclavo el suelo de su cautiverio [...] Por más que el gobierno español les impusiese algunos tributos, serían pequeños en comparación de los muchos, muy pesados y continuos que pagaban a sus antiguos señores, si es que eran de las clases tributarias y no esclavas [...] (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p.502)

Ao justificar tanto a conquista quanto o regime colonial, o autor está se contrapondo a uma tendência dos liberais mexicanos novecentistas de culpar as injustiças e problemas da nação à má administração do período colonial e, mais ainda que as autoridades civis, essa tradição liberal culpava os excessos da Igreja pela “situação indígena” do século XIX, e é justamente essa instituição que Carrillo y Ancona mais procura defender:

Por más que dieran una parte de sus pocos bienes a sus Curas Párrocos, daríanlo por lo general con gusto a quienes iban a encontrar generosos protectores en todas sus cuitas y necesidades, ministros de dulce paz y serena calma entre ellos y el cielo, derramando siempre sobre las llagas de su alma y de su cuerpo el bálsamo del consuelo (para ellos antes desconocido), en los momentos más tristes, como los de la enfermedad, la persecución, la cárcel, la agonía y la muerte; ó santificando los de la dicha, y haciéndolos más puros y más gratos, como los del nacimiento, del matrimonio y de la inauguración de las empresas; encontrando así y palpando la infinita diferencia que hay entre el verdadero sacerdote del Señor y los verdugos sacrificadores de su antiguo falso culto. (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p.503-504)

Além de negar os argumentos liberais, Carrillo y Ancona parte para a ofensiva e aponta qual seria, na sua visão, a verdadeira culpada dos problemas relacionados à população indígena: a política mexicana e yucateca pós-independência.

Y si hoy en la plena vejez del Siglo XIX hay a la verdad tan marcada decadencia en los indios, si se ha paralizado el curso de su civilización y de su amalgama con la raza europea, si hay tribus que viven todavía en estado de guerra con nosotros,

mostrándose refractarios a la religión verdadera y a la civilización, ¿quién no ve que este no es el resultado de la conquista, toda vez que ésta ya con la obra de la Independencia, pasó al dominio de la historia, y que la política actual es la única responsable de nuestros progresos o retrocesos sociales? (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p.507)

Carrillo y Ancona prossegue afirmando que o enfraquecimento da Igreja, a principal instituição civilizadora a seu ver, seria o retrocesso social que mais teria catalisado o caos do século XIX e a insurreição indígena:

¿No es hoy cuando la persecución, las leyes y los hombres públicos han extinguido los monasterios de donde salían las misiones civilizadoras en favor de los indios, quitado a la Religión que operó toda la parte buena de la conquista su carácter de Religión del Estado, y arrancado la Nación del regazo maternal de la Iglesia Católica? (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p.508)

Em sua outra grande obra historiográfica, *El Obispado de Yucatán...* (1892), o autor reforça o mesmo argumento sobre as consequências do antagonismo do estado independente e liberal à igreja. Após reclamar de forma delongada dos muitos crimes do governo liberal contra a Igreja, Carrillo y Ancona conclui:

Y más todavía, por iguales motivos, la Sagrada Mitra no puede emprender ahora como quisiera y ansía, la pacificación y conquista espiritual de esos desgraciados indios de Chan Santa Cruz, que permaneciendo victoriosos en su impune rebelión contra la autoridad de la República, han desmembrado el territorio nacional y han vuelto también a la idolatría y a la barbarie [...] (CARRILLO Y ANCONA, 1892, p. 25)

Apesar de enunciar claramente que as causas, da Guerra de Castas e da “situação indígena” como um todo, deveriam ser encontradas na política pós-independência, o autor está constantemente fazendo duas operações adicionais para explicar esses fenômenos. Primeiramente, toma como pressuposto que os indígenas teriam a necessidade de ser guiados e tutelados por outros – em especial pela Igreja Católica – ou poderiam rapidamente decair até o estado bárbaro em que se encontravam na Quarta Era. Em segundo lugar, o autor implicitamente liga os indígenas do século XIX, afetados por “tão marcada decadência”, com aqueles da Quarta Era. Ele o faz ao mesmo tempo em que propõe que é necessário um novo processo de conquista, colonização, conversão e miscigenação para terminar o trabalho iniciado pelos conquistadores e missionários no século XVI:

¿Porqué, pues, siendo ahora *ciudadanos libres* los indios, están en la necesidad de volver a ser conquistados para que poco a poco vengán a ser tales ciudadanos y empiecen de nuevo a ser la honra de la patria, de la civilización y de la libertad? Luego no es a la conquista a la que han de atribuirse las presentes malas circunstancias de nuestros indios, si a lo que ella tuvo de bueno, como es la Religión, habrá de ocurrirse necesariamente para que se continúe la obra por ella empezada en favor de la civilización de nuestras razas inferiores. (CARRILLO Y ANCONA, p.507-508)

No enunciado citado acima, onde o autor postula que foi “paralisado o seguimento de sua civilização”, podemos ver que o autor acredita que o século XIX teria interrompido o processo de “regeneração” dos indígenas de volta à civilização, a qual incluía em seu âmago não somente a submissão à ordem espanhola e a conversão à igreja católica, quanto a sua “amalgamação com a raça europeia”. Trata-se de uma versão do que Fernandes (2010) chama de “mestiçagem como exclusão”, um processo de embranquecimento da população indígena e mestiça para criar um povo mestiço identificado com a nação, possuidor de uma cultura e educação aos moldes europeus e uma adaptabilidade ao meio ambiente própria dos nativos da região (SANCHEZ, 2007). Sanchez (2007) ressalta como o homem e a mulher indígenas teriam papéis diferentes nesse processo de miscigenação e formação de povo nos discursos mexicanos do século XIX. Para os ideólogos mexicanos do século XIX, a mulher indígena era

un perfecto receptáculo para recibir y transmitir las cualidades de los colonos europeos o de los mestizos, en todo caso mejores esposos que los indígenas<sup>2</sup>. En efecto, en el momento de procrear la mujer no va a transmitir lo que se considera como sus características raciales”, de las que padecen únicamente los hombres, sino que va a engendrar hijos que heredarán los caracteres de sus padres europeos en caso de mestizaje, propuesta que no era nada novedosa en el continente americano. (SANCHEZ, 2007, p.12)

Carrillo y Ancona é exemplo desse tipo de raciocínio, e expressa isso algumas vezes ao longo do texto em uma narrativa em que o povo yucateco teria um “pai espanhol” e uma “mãe indígena”, algo expresso com bastante clareza na seguinte passagem, também no contexto da justificação da conquista e colônia no capítulo XX:

El hecho del descubrimiento y la conquista puede con propiedad asemejarse, entre nosotros, al de una joven esclava a quien un generoso protector vino a dar libertad, tomándola a la vez por esposa y quedándose por amor de ella sin volver a su patria. Como los hijos de este matrimonio, así son las actuales generaciones yucatecas en sus clases principales. Los católicos españoles no han sido nuestros tiranos, sino que han sido nuestros libertadores y nuestros padres. La noble raza

maya no ha sido tampoco nuestra vil esclava, sino nuestra digna madre. Por eso el que creyendo ostentar patriotismo declama contra los españoles, sólo muestra su ignorancia de la historia; y el que por descender en línea recta de algún conquistador habla contra los indios, olvidado al menos de una o dos esposas indias de sus abuelos, agravia en sí propio la sangre y la tierra en que vive, y sin la cual se vería sin patria, porque en Europa no sería. tenido sino como extraño. (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p. 508)

Como mencionado, há uma identificação dos mayas com um feminino passivo, uma escrava libertada e tornada esposa, e do europeu com o masculino ativo, que decide o destino da mulher e decide ficar na pátria conquistada por um suposto amor a ela. Nesse argumento temos a defesa de uma mestiçagem em que seja claro o papel dominante do europeu branco e cristão. E Carrillo y Ancona explicita a importância de seguir as normas culturais e religiosas cristãs e ocidentais nessas uniões, justificando um certo tipo de preconceito contra a mestiçagem enquanto defende a mestiçagem dentro de certos parâmetros:

Verdad es que en nuestra sociedad la clase mixta fue tenida algún tiempo en menos, pero esto solo fue en el sentido de la ilegítima procedencia de muchos de sus individuos, sirviendo precisamente aquel cuidado y celo para dar mayor estimación a la pureza de sangre así de blancos como de indios, como dos fuentes puras de nacionalidad que habían de cruzarse por la santa ley social del matrimonio cristiano para que produjesen la legítima y noble clase mixta que está llamada a ser la verdadera clase nacional. (CARRILLO Y ANCONA, 1883, p.508-509)<sup>136</sup>

A defesa que Carrillo y Ancona fez da reconquista, reconversão e miscigenação dos indígenas rebeldes não se limitava ao discurso historiográfico. Como um dos homens mais poderosos da península de Yucatán nas últimas décadas do século XIX, Carrillo y Ancona tomou uma série de medidas para avançar os projetos que defendia em relação à população indígena de Yucatán. Foi educador durante a maior parte da vida profissional e formou toda uma geração da elite yucateca nas escolas católicas de Mérida. Seus livros didáticos, *Compendio de la Historia de Yucatán* (1871) e *Catecismo de la historia de Yucatán* (1887), foram adotados nos estados de Yucatán e Campeche, e continuaram a ser utilizados até o fim do Porfiriato e a eclosão da Revolução Mexicana (ALOMIA, 1906; SOSA, J. 2006). Esse trabalho educacional, que se

---

<sup>136</sup> Um adepto de uma história de teor mais psicológico poderia chegar a conclusões interessantes quanto à teoria de miscigenação de Carrillo y Ancona, dada a sua história pessoal como filho ilegítimo de uma professora indígena com um pai crioulo desconhecido, cuja legitimidade foi dada a posteriori por meio de um casamento ministrado pelo mentor de autor, don Tomás Quintana, quando Carrillo estava entrando na adolescência.

estendeu cada vez mais ao interior durante o seu bispado<sup>137</sup>, servia não somente para espalhar as normas cristãs e ocidentais pelo território yucateco, mas também para promover suas visões políticas e históricas entre a população. Isso incluía sua visão quanto à justiça da conquista e da colônia, a indígenas rebelados e não rebelados e seu papel na sociedade yucateca e, também, sua visão específica sobre a miscigenação.

Como padre e bispo, “Carrillo y Ancona tinha como preocupação e ocupação central a evangelização e santificação de seus diocesanos, e toda sua atividade se dirigia a esse objetivo central” (SOSA, J. 2006, p.126, tradução nossa), sendo que a população indígena tinha sua atenção especial. Um exemplo marcante dessa postura, pode ser encontrado em sua Décima Carta Pastoral, em que comentava e publicava a Encíclica *Rerum Novarum...* (1891) do Papa Leão XIII. A encíclica, que buscava criar uma nova postura em relação ao trabalho e aos trabalhadores frente a desenvolvimentos como o capitalismo industrial e a ascensão do socialismo e comunismo, foi adaptada à realidade yucateca nos comentários do bispo, que pôs a população indígena no centro dessa discussão. Entre os assuntos discutidos está a conversão dos indígenas rebeldes e dos “pacíficos del sur”, que haviam parado de guerrear contra o estado *criollo* mas continuavam isolados nas serras do sul da península. Conclamando o povo yucateco a pressionar o governo para fortalecer os esforços da igreja nesse sentido e a retomar a guerra de conquista contra os rebeldes, o bispo afirmou:

Su reconquista, si ha de ser humanitaria y civilizadora, no podrá hacerse sino por medio del elemento religioso, por el que sus antepasados fueron pacificados, y que en mala hora les arrancaron los falsos profetas del siglo. A Nos, sin el auxilio del Gobierno, es imposible realizar su conquista moral como ardientemente deseamos, y como convendría al bien y al honor de la República. (CARRILLO Y ANCONA, 1891, p. 294)

Uma carta pastoral como essa era uma ação discursiva de grande alcance, pois era lida na missa de domingo de todas as igrejas da diocese e informava as posturas dos membros do clero de cada paróquia. Mas as ações de Carrillo y Ancona em relação à evangelização dos cruzo’ob não paravam por aí. O bispo tinha grande interesse em se manter atualizado sobre o território sob controle rebelde, pedindo relatórios de todos que por ali passassem (SOSA, J. 2006, p.215, 253).

---

<sup>137</sup> A sua terceira carta pastoral, “*Sobre la predicación y la enseñanza de la Doctrina Cristiana*” (1887), propõe o estabelecimento de escolas paroquiais em toda a península, pelo papel fundamental que a educação católica tinha em seu ponto de vista.

Também buscou organizar viagens evangelizadoras de missionários jesuítas e de padres católicos britânicos ao território rebelde, tentando se aproveitar da relação de comércio que as lideranças cruzo'ob nutriam com os ingleses de Honduras Britânico/Belize (SOSA, J. 2006, p.215, 254)<sup>138</sup>. Aconselhou os governos de Yucatán e o governo federal Mexicano, especialmente sob o presidente Porfírio Diaz, em como se aproximar dos “pacíficos del sur” e de como conquistarem os rebeldes cruzo'ob (SOSA, J. 2006, p.215). Talvez a mais significativa ação de Carrillo y Ancona em relação à evangelização dessas populações tenha sido a criação da diocese de Campeche em 1895. Uma das principais razões por trás da criação dessa diocese era a possibilidade de alocar mais recursos da Igreja para esforços de evangelização tanto dos “pacíficos del sur” como dos cruzo'ob do leste da península, os quais estavam sob a autoridade eclesiástica da nova diocese.

As práticas e ações discursivas e não discursivas de Carrillo y Ancona deixam claro que para ele, a Guerra de Castas tinha uma solução extremamente similar à Quarta Era. Era necessária a intervenção militar e espiritual de cristãos engajados com a causa missionária e se ela fosse bem-sucedida, poderia continuar o processo de civilização e miscigenação que eventualmente estabeleceria uma raça yucateca única, católica, civilizada e herdeira tanto do legado histórico espanhol como do legado monumental das três primeiras eras da história maya. Esse discurso que relega o maya ao papel de coadjuvante conquistado e tutelado na história moderna viria a informar decisivamente os pensamentos e ações que perpetuam a opressão social, econômica, cultural e religiosa dos mayas yucatecos até os dias de hoje.

---

<sup>138</sup> Isso é especialmente surpreendente dada a forte oposição que o bispo tinha em relação à posse britânica do território de Belize, tendo dedicado um pequeno livro a essa questão em que ressalta as matanças e crimes dos piratas ingleses que fundaram a colônia britânica em Belize.

## Considerações finais

O discurso de Carrillo y Ancona sobre os indígenas de Yucatán e sua história não se confina às páginas de seus livros. As obras do bispo historiador e de seus contemporâneos, como Eligio Ancona, Serápio Baquero e Juan Francisco Molina Solís, estabeleceram e sistematizaram as principais discussões da história yucateca anterior à revolução mexicana (GARCIA, 2011; WELLS, 1996). Suas representações dos indígenas e de seu passado afetaram profundamente a visão de mundo não somente de seus contemporâneos, como das gerações seguintes de yucatecos e estudiosos de Yucatán e dos mayas. Os enunciados de suas obras foram autorizados e institucionalizados por meio da educação, da historiografia, e de institutos patrimoniais e religiosos, se tornando discursos fundadores da identidade e história yucateca. O discurso fundador “cria uma nova tradição, ele re-significa o que veio antes e institui aí uma memória outra. É um momento de significação importante, diferenciado.” (ORLANDI, 2003, p. 13). Esses discursos tiveram efeitos muito tangíveis não somente na forma como os não-indígenas entendem os mayas como também nas vidas de indígenas yucatecos desde o século XIX até hoje, justificando e gerando práticas que buscavam cercear a autonomia dos mayas em diversos aspectos de sua vida.

Uma das funções de uma pesquisa como essa é identificar como discursos do presente transformam e se re-utilizam de elementos de discursos do passado em suas narrativas. Se as teorias hiper-difusionistas em relação às origens raciais dos maias não tem mais espaço dentro de discursos acadêmicos sérios, estes ainda são autorizados a usar alguns dos seus métodos e pressupostos. O maior exemplo disso se dá em relação a narrativas degeneracionistas, que, se não são mais expressadas em termos tão racializados quanto no século XIX, ainda aparecem frequentemente em trabalhos acadêmicos. A própria divisão cronológica nos períodos Pré-Clássico, Clássico e Pós-Clássico, universalmente utilizada em suas diferentes variantes, contém um discurso degeneracionista implícito. Essa periodização cronológica, difundida durante a primeira metade do século XX, toma marcos do legado arqueológico da região Maya - especialmente na escrita - e os aplica a toda a região Mesoamericana (MENDOZA, 2001). A fase Clássica, a partir da qual as outras fases pré-coloniais se definem, é normalmente identificada com o período entre 250 ou 300 d.C. até 900 d.C., uma datação referente ao uso do calendário de Conta

Longa em monumentos maias (MENDOZA, 2001; THOMPSON, 1950)<sup>139</sup>. Outras características são atribuídas ao período definido pelo uso desse calendário: para Thompson (1950) o período, "a qual pertencem todas as grandes 'cidades' da Área Central" seria marcado pelo "auge da escultura e cerâmica" e do "culto hierárquico" (p.6). Meio século depois, Mendoza (2001) identifica o mesmo tipo de caracterização em cronologias recentes, que a caracterizam como "o ápice do refinamento inerente à arte, arquitetura, cerâmica e sistema de glifos Mayas" (p.223). Na cronologia anterior de Carrillo y Ancona, essa "Era Clássica" seria associada às três primeiras eras da civilização maya, em que os mesmos teriam atingido seu ápice de desenvolvimento.

O período de difusão dessa periodização, conhecido como a "fase institucional", é dominado pelas concepções e representações defendidas por Eric Thompson, "o decano dos estudos maias em grande parte do século XX", e seus associados (COE, 1992; HOUSTON e colab., 2001). Thompson, cujo modelo "domina as concepções contemporâneas da estrutura social Maya" (CHASE, 2003), imaginava uma sociedade clássica regida por uma pequena classe de sacerdotes e mantida por uma grande massa de camponeses. Os sacerdotes regiam uma sociedade "razoavelmente pacífica" que viu aflorar as maiores conquistas das artes e ciências maias, como a arquitetura, a escultura, a escrita e, especialmente, a astronomia/cronologia, área a qual a elite maia teria uma devoção sem paralelos na história da humanidade (THOMPSON, 1950). Tudo isso é construído em comparação com o período pós-clássico, que viria a surgir com a insurreição dos camponeses contra os sacerdotes e a invasão da região maia por povos militarizados do Vale do México. Thompson defendia ferozmente a primazia e superioridade dos maias em relação aos outros povos Mesoamericanos. Ainda hoje é muito comum encontrar discursos que afirmam essa superioridade, em especial em relação à escrita, caracterizada por Mayistas contemporâneos como a única escrita verdadeira da Mesoamérica. Também é interessante notarmos que somente os maias do pós-clássico são chamados (até hoje) de "mexicanizados", apesar da presença ostensiva de elementos simbólicos e arquitetônicos advindos de Teotihuacan nas grandes cidades do Clássico. Presumivelmente, os maias (não degenerados) desse período estariam meramente aprendendo algumas técnicas artísticas e arquitetônicas, enquanto os maias posteriores sofreram uma influência decisiva e sobrepujante, os dissociando da sua pureza maya.

---

<sup>139</sup> Um número de inscrições em conta longa mais antigas foram encontradas nas últimas décadas, mais recentemente em San Bartolo, Guatemala, onde se encontrou uma pintura que pode ter sido feita entre 295 e 256 a.C. (SATURNO e colab., 2006)

O Pós-Clássico (que Thompson também chamava de "Período Mexicano") seria caracterizado um período intensamente militarizado, quando "a cultura mudou de uma que prezava a moderação em todas as coisas para uma em que os excessos eram a norma."(THOMPSON, 1950). Uma era de "marcados retrocessos", que revela "uma triste degeneração" se comparada à grandiosidade do período Clássico. Atribuindo a transição de uma fase para a outra à revolta de uma classe inferior contra os sacerdotes e à chegada de povos Mexicanos à região Maya e ao se referir a esse movimento como um retrocesso e degeneração, Thompson está se apropriando de uma tradição já presente no trabalho de Carrillo y Ancona, bem como Brinton(BRINTON, Daniel G., 1897) e Morley (MORLEY, 1946), que transmitiram essa tradição até ele. Essa narrativa que enuncia a invasão de indígenas "mexicanos" e as diferenças essenciais entre estes e os mayas é presente até hoje em discursos acadêmicos, institucionais/patrimoniais (no material de apoio e treinamento de guias dos sítios arqueológicos) e na cultura popular (JONES, 1997).

Creio que já seja o bastante para frisar a importância de se problematizar essa periodização cronológica, uma atividade que Certeau (CERTEAU, 2011) associa à conquista intelectual dos povos colonizados, um dos recursos que "permite, simultaneamente [...], uma compreensão dos "selvagens" ou um discurso a seu respeito" (p.170). Dentro do imaginário popular, as narrativas de degeneração são ainda mais presentes - o fato de grande parte das pessoas conhecerem os maias por seu suposto desaparecimento é especialmente relevante nesse sentido, e extremamente cruel se consideramos os milhões de falantes de línguas mayas espalhados pelo sul do México, Guatemala, Belize, Honduras, e na diáspora, especialmente nos Estados Unidos. Essa narrativa de degeneração que elimina a conexão entre os mayas do passado e do presente justifica as ações daqueles que se apropriam de elementos das culturas mayas, como os seus calendários ou sua arte, ao seu bel prazer, sem se preocupar em respeitar ou buscar algum reconhecimento dos mayas do presente<sup>140</sup>. Nesse sentido, creio ser necessário uma avaliação sobre a validade dessa cronologia

---

<sup>140</sup> A organização do "Sincronário da Paz" é um ótimo exemplo disso. Em 1987 os norte-americanos José e Lloydine Argüelles publicam "The Maya Factor", obra em que criam um novo calendário baseado em dois dos sistemas de contagem de tempo maya – o *t'zolkin* e o *haab*. Os seguidores do "Sincronário da Paz" (ou "Calendário Maya Galáctico") afirmam que a adoção de seu calendário traria a paz mundial e uma nova sociedade. Atribuem a "descoberta" desse novo calendário e da Lei do Tempo à "Profecia de Pacal Votan, que chegou através de Valum Votan (José Argüelles)."(INSTITUTO DE INVESTIGAÇÕES GALÁCTICAS, 2012, p. 6) O grupo não admite abertamente que se apropriou de um calendário tradicional de um grupo de povos e o modificou para seus próprios propósitos; ao invés disso, se declaram como possuidores do verdadeiro conhecimento sobre o Calendário Maya, em revelia ao conhecimento de centenas de sacerdotes especializados no calendário em toda a região maya. O conhecimento arguelliano do calendário maya seria mais verdadeiro que o conhecimento indígena por se basear na

quase universalmente aceita, que, ao delimitar um determinado período como o “período clássico”, traz embutido em si um julgamento de valor sobre os maias daquele período e daqueles que viveram depois.

No entanto, a abordagem discursiva deixa clara que os efeitos do discurso vão para além do discurso em si, moldando as práticas e visões de mundo das pessoas afetadas. Dessa forma, podemos conectar o discurso racista e impositivo de Carrillo y Ancona sobre os indígenas com as práticas opressivas as quais os indígenas yucatecos foram submetidos. Os cruzo’ob compõem um grupo de especial foco para o discurso yucateco oitocentista sobre o indígena. Identificados como especialmente indígenas e representantes do que é ser um “índio yucateco”, os cruzo’ob eram os principais alvos dos projetos civilizatórios da sociedade dominante, que buscava os conquistar militar e politicamente, impor o catolicismo e abolir os governos, hierarquias e sistemas de território indígenas. Toda a meta do projeto civilizador defendido por Carrillo y Ancona é a restrição à autonomia dos indígenas, e em especial dos cruzo’ob, em diversos aspectos de suas vidas. Nos dias de hoje, o ativista, linguista e promotor cultural maya cruzo’ob Gregório Manuel Vázquez Canché (2001) identifica a autonomia em diversas áreas como a principal reivindicação das comunidades cruzo’ob em relação à sociedade e estado dominante, tanto hoje quanto no passado. Canché encaixa a atual luta pela manutenção e expansão da autonomia cruzo’ob em um largo processo histórico iniciado na invasão espanhola:

Si la autonomía se define en función del idioma, educación, acceso a los servicios sociales y a puestos en la administración pública, tierra (incluyendo territorio), control sobre recursos naturales y gobierno local, todos estos elementos han estado presentes en los planteamientos que hacen los pueblos mayas a lo largo de su historia. Esta autonomía, es a partir de sus experiencias, a lo mejor es un autonomía de resistencia, una autonomía oculta e ignorada por el Estado, pero una autonomía al fin, porque a pesar de más de 500 años de dominación y sujeción política, económica y cultural, los mayas insisten; aun cuando resistieron guerras de exterminio, enfermedades, hambres y plagas de toda naturaleza, convulsiones económicas y ecológicas, y la imposición coercitiva de una religión extraña, que a nivel social se manifestaba como la obligación de se aceptar la dominación, los aparentemente disimulados mayas han resistido a tal destino (VÁZQUEZ CANCHÉ, 2011, p.78-79)

---

revelação de “Maias galácticos”, “isto é, os grandes mestres da antiguidade maia que, supostamente, teriam abandonado a “nave Terra”, transcendendo a dimensões superiores” (CAVALCANTI, 2018). Se ancorando na imagem de alienígenas sábios e transcendentais, tão prevalente na ufologia nova-era, os criadores e adeptos do “Sincronário da Paz” estão apagando as diferenças do conhecimento maya e o trazendo para o padrão das doutrinas de nova era.

A conexão entre as práticas e discursos opressivos do passado e as opressões do presente ficam claras nas demandas apresentadas em um documento de 1997 em que lideranças de quatro centros cerimoniais cruzo'ob (Tixcocal Guardia, Chumpóm, Tulúm e Chan Cah Veracruz) delineiam 11 reivindicações de suas comunidades naquele momento. Entre as imposições que esses mayas resistiam na sua luta para manter sua autonomia, podemos escutar os ecos de várias das propostas do discurso de Carrillo y Ancona.

Já na introdução, vemos que as autoridades cruzo'ob se apresentam como “los mayas *macewales* de los cuatro centros ceremoniales de Quintana Roo [...], legítimas autoridades mayas dueños de esta tierra” (VÁZQUEZ CANCHÉ, 2001, p. 80), uma instância em que essas lideranças “se manifiestan como los legítimos dueños del territorio, [...]ressaltando em cada oportunidade su gobierno maya” (VÁZQUEZ CANCHÉ, 2001, p. 80), em oposição à constante tentativa do estado Mexicano de subjugar a essas populações, especialmente marcado na história recente dos cruzo'ob. Várias das reivindicações lidam com restrições do acesso cruzo'ob aos centros cerimoniais e terras tradicionais de suas comunidades, restrições essas impostas por órgãos fundiários, patrimoniais, ambientais e de aduana do estado Mexicano e de Yucatán e Quintana Roo, como no seguinte caso:

Los mayas de Tulúm y los otros centros ceremoniales se reúnen en el transcurso del año en el centro ceremonial de Tulúm para hacer sus ceremonias tradicionales, desde el tiempo de los antepasados se trasladan a la playa para pescar especies de escama, el producto de la pesca es destinado para la ofrenda a dios y después se comparte con los participantes (Máatam). Hasta antes de la creación de la Reserva de Si'an Ka'an, la pesca se realizaba sin necesidad de pedir permiso y no se regañada a nadie, ahora los vigilantes de la Reserva no permiten la pesca, pues decomisan el equipo que se usa. Las autoridades tradicionales mayas exigimos que por ley se nos permita realizar nuestras costumbres sin problemas, ya que somos los verdaderos dueños de esta zona. (VÁZQUEZ CANCHÉ, 2001, p. 81)

A conquista dos cruzo'ob e retomada do território sob seu controle para a nação era uma das principais prioridades de Carrillo y Ancona, que ressaltava também que eram exatamente as terras mais férteis e plenas de recursos naturais da península. As restrições ao controle dos recursos naturais de seus centros cerimoniais é associada à intolerância com a religião maya e à exclusão dos cruzo'ob no processo de tomada de decisão que decidiu como funcionaria a reserva

ambiental/arqueológica de Si'an Ka'an, ambos aspectos ressaltados nesse documento e no texto de Vázquez Canché como prioritários na busca pela autonomia maya.

Como vimos no último capítulo, a conversão dos cruzo'ob era uma das principais prioridades de Carrillo y Ancona como bispo. O documento demonstra que a intolerância religiosa continua sendo um dos desafios enfrentados pelos cruzo'ob, aqui personificados por agressões cometidas por praticantes do cristianismo protestante evangélico:

Exigimos a los evangélicos que respeten nuestras ofrendas y la Santa Cruz que ponemos en los cabeceras del pueblo de Tepich, pues ellos la profanan constantemente (VÁZQUEZ CANCHÉ, 2001, p. 81)

As lideranças cruzo'ob também exigem que tenham acesso aos sítios arqueológicos para que possam praticar sua religião nesses locais que consideram sagrados. Também exigem a participação como tomadores de decisão em relação aos mesmos:

- Exigimos nos dejen realizar libremente nuestras ceremonias en los antiguos templos y centros ceremoniales como Tulúm y Cobá.  
- El patrimonio histórico maya no puede seguir siendo administrado por personas ajenas a nosotros. Exigimos nuestra participación en la administración de éstos.  
- Que se cumpla el acuerdo para los monumentos y museos arqueológicos, que no sean utilizados para fines ajenos a su objeto y naturaleza y se sancione con la ley de responsabilidades de servidores públicos a quien lo viole. (VÁZQUEZ CANCHÉ, 2001, p. 81)

O discurso de Carrillo y Ancona, em que as elites e o estado yucateco/mexicano seriam os verdadeiros herdeiros do legado monumental da mesoamerica antiga foi parte da justificativa para que as comunidades indígenas fossem excluídas dos sítios arqueológicos, das pesquisas e do turismo que se baseiam nas mesmas, sendo relegados ao papel de trabalhadores braçais em ambas as indústrias. Esse discurso e o discurso do Subcomandante Marcos em Palenque<sup>141</sup>, são dois exemplos da importância simbólica e material dos sítios arqueológicos mayas para diversas comunidades indígenas da região. Os mayas nunca deixaram de lutar pela posse desses lugares tão significativos em suas paisagens geográficas, históricas, religiosas e culturais.

Como historiador das representações dos mayas, creio ser importante explorar o passado dos discursos sobre os mayas, desnaturalizando as formas com que os não-indígenas pensam sobre

---

<sup>141</sup> Citado na introdução.

os mayas e seu passado. No 1º Congresso Iberoamericano de Estudios Mayas<sup>142</sup>, em que tive o prazer e honra de participar como palestrante e organizador, as discussões centraram nas responsabilidades dos pesquisadores da região maya perante as populações indígenas da região. Os historiadores, arqueólogos, linguistas, geógrafos e outros especialistas que estudaram a região maya no passado tiveram um papel importante na construção e manutenção da estrutura opressiva que acomete os indígenas da região hoje. É importante que a nova geração de mayistas ao redor do mundo esteja consciente das demandas apresentadas pelos mayas em relação à forma como são representados, e às formas como essas representações são utilizadas para justificar as práticas mais diversas que os afetam.

Carrillo y Ancona e seus contemporâneos acreditavam que o destino dos mayas era abandonar sua cultura e se juntar à cultura nacional e regional para poderem se civilizar e modernizar, fazendo parte de uma nova sociedade nacional. Por ser vista como uma cultura primitiva, bárbara, pagã e/ou degenerada, a cultura maya era vista como incompatível à modernidade. Os jovens rappers do selo ADN Maya diariamente refutam esse enunciado preconceituoso com sua produção cultural. Esse selo e produtora audiovisual encontra sua base no território central de Quintana Roo, a “Zona Maya”, em suas palavras – a terra dos *mayas masewales cruzo’ob*. Em seu site, a gravadora fundada em 2015 se define como um

gran movimiento musical maya juvenil, a contracorriente de la industria que pretende reducir a la música a una simple mercancía[...] Los jóvenes creadores mayas que forman parte de este proyecto, están ensanchando y renovando los contenidos y alternativas de la música maya de hoy al utilizar su lengua y raíces mayas como elementos con que combinan los diversos géneros y expresiones musicales y así ofrecer piezas únicas y novedosas<sup>143</sup>

Em seus clipes se repetem as paisagens da milpa, da praça central, das pirâmides e cenotes, dos murais e ruas de Tihosuco e Felipe Carrillo Puerto. Os rappers usam blusas e bonés com a marca “Sangre Maya” ou com escritos em maya em caracteres romanos e mayas acompanhado por seus amigos e parentes. As suas letras, compostas parcial ou totalmente em maya yucateco, frequentemente afirmam e definem identidade maya em contraposição aos estereótipos veiculados

---

<sup>142</sup> Evento que aconteceu em Niterói em Outubro de 2017.

<sup>143</sup> Disponível em [https://www.facebook.com/pg/ADNMayaFilms/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/ADNMayaFilms/about/?ref=page_internal)

pelas representações *dzules*<sup>144</sup> dos mayas. Em sua música Vidas mayas, Pat Boy se identifica como maya, mexicano e como trabalhador esforçado, antítese da representação do indígena mexicano como um entrave econômico e civilizacional que teria que abandonar sua identidade para se tornar mexicano/civilizado:

"gente que ama la tierra y nadie los domina/campesinos que nacieron siendo mexicanos/orgullosamente maya desquitando cada peso/viviendo en sus tierras, cuidando el ejido/cultivando su trabajo que es el fruto del esfuerzo/son bien trabajadores quienes son los meros mayas"  
Pat Boy - Vidas Mayas (2015)<sup>145</sup>

O trabalho, a *milpa*<sup>146</sup>, e a comunidade aparecem com destaque e orgulho nas letras e clipes do grupo. A história também é assunto frequente nas suas letras. O orgulho perante o passado maya é evidente em letras que tratam tanto da resistência indígena durante os últimos 500 anos<sup>147</sup> quanto do passado pré-colombiano, como na letra abaixo, da música da ADN Maya & Son del Sur, *Ma'oje'lam* (No se sabe), de 2017:

[Coro] No se sabe de dónde vinieron/pero esta tierra les cuida./Su nombre parece ser Maya,/así lo dicen las antiguas escrituras.  
[Báalam Ich]Escritos y canciones para mandar el mensaje,/con mi lengua maya estoy contento/ellos llegaron a trabajar; nadie lo sabe./Levantaron pueblos, grandes esculturas de piedra/árboles verdes, distintos animales/cuidan esta tierra. ¿nuestra raza donde va quedar?/Quiero que sepan quienes somos y de donde venimos/no saben pero las antiguas escrituras hablan/con mi nueva palabra voy a volar/y sobre el papel, escribo nuestra vida  
[Coro]Te quema la mirada/de donde son cuidados/Hicieron ahí grandes casas./Visitar el antiguo pueblo de Uxmal y Chichén Itzá./Visitar el pueblo de Dzibichaltún y de Chacmultún

Gostaria de dedicar essa dissertação a todos envolvidos com o ADN maya, pela admiração e respeito que tenho pela sua produção e por toda a motivação e alegria que me proporcionaram com suas músicas ao longo dos dois anos do mestrado. Eles são a prova viva que, apesar de todos os esforços de tantos políticos, militares, intelectuais, e líderes religiosos ao longo de centenas de anos, os povos indígenas continuam a viver vidas plenas sem abandonar suas identidades, ao

---

<sup>144</sup> *Dzul*: Não-indígena em maya yucateco, "Invasor, estrangeiro".

<sup>145</sup> Letra em maya yucateco traduzida no clipe da música no youtube. (<https://www.youtube.com/watch?v=NRLIAqxjOHc>)

<sup>146</sup> Agricultura tradicional dos mayas yucatecos.

<sup>147</sup> Como no exemplo citado na Introdução (p.10)

mesmo tempo tradicionais e inovadoras. Ao longo dos últimos anos, a bizarra ideia de que os mayas teriam desaparecido ou degenerado, tão difundida pela nossa mídia, educação e cultura popular, passou na minha mente de uma ofensa intelectual racista, mas abstrata, para uma violência semântica imensa contra pessoas que eu vi e com quem conversei e ri. Pessoas que escrevem poesias e apresentam artigos científicos, pessoas que colhem milho e rezam, que tocam rap e cumbia, que resistem e vivem. A eles, tenho somente respeito e admiração.

## Bibliografia

- ADAMS, Herbert B. **The Abbé Brasseur de Bourbourg**. American Antiquarian Society, n. 7 April, p. 274–290, 1891.
- ALBUQUERQUE, Durval Muniz De. O Historiador Naif ou a análise historiográfica como prática de excomunhão. GUIMARÃES, M. L. S. (Org.). Estudos sobre a Escrita da História. 1 ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007. p. 192–215.
- ALOMIA, Gustavo Martinez. **Historiadores de Yucatán**. Campeche: Tipografía El Fenix, 1906.
- ÁLVARES CUARTERO, Izaskun. **Resistencia indígena y discursos racistas: una lectura biopolítica de los mayas yucatecos**. Confluente, v. 4, n. 1, p. 196-214, 2012.
- ANCONA, Eligio. **Historia de Yucatan, desde la época más remota hasta nuestros días**. 2. ed. Barcelona: Manuel Heredia Arguelles, 1889.
- ANDRADE GOMES, Renata. **A controvérsia de Valladolid: debate acerca da guerra justa, escravização dos índios e a questão do nascimento dos direitos humanos**. Jus Navigandi, v. 15, n. 2630, 2010. Disponível em: <<https://jus.com.br/artigos/17394>>. Acesso em: 7 fev 2018.
- ARAÚJO, Amanda Brandão. **A História Antigua de México de Clavijero e a Disputa do Novo Mundo: configuração de identidades e fundação da consciência de nacionalidade mexicana**. 2014. 145 f. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.
- ARRIOLA, Arturo Taracena. **La civilización maya y sus herederos. Un debate negacionista en la historiografía moderna guatemalteca**. Estudios de Cultura Maya, v. XXVII, p. 43–55, 2006.
- BAQUERO, Serapio. **Historia del Antiguo Seminario Conciliar de San Ildefonso**. Mérida: Tipografía de G. Canto, 1894.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político**. Mana, v. 12, n. 1, p. 39–68, 2006.
- BELLINGHAUSEN, Hermann. **Palenque no son ruinas; los mayas aún vivimos: Marcos**. Disponível em: <<http://www.jornada.unam.mx/2006/01/04/index.php?section=politica&article=013n1pol>>. Acesso em: 14 jun 2016.
- BENNET, Richard E. **“A Nation Now Extinct,” American Indian Origin Theories as of 1820: Samuel L. Mitchill, Martin Harris, and the New York Theory**. Journal of the Book of Mormon and Other Restoration Scripture, v. 20, n. 2, p. 30–51, 2011.
- BERKHOFER, Robert F. White Conceptions of Indians. Handbook of North American Indians, V. 4: History of Indian-White Relations. Washington, DC: Smithsonian Institution Scholarly Press, 1978. p. 522–547.
- BLUE, Gregory. **Gobineau on China: Race Theory, the “Yellow Peril,” and the Critique of Modernity**. Journal of World History, v. 10, n. 1, p. 93–139, 1999.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. **México Profundo - Una Civilización negada**. México, DF: CIESAS, 1990.

- BRACAMONTE Y SOSA, Pedro e LIZAMA QUIJANO, Jesús. **Marginalidad indígena: una perspectiva histórica de Yucatán**. Desacatos. Revista de Antropología social., n. 13, p. 83–98, 2003.
- BRADING, David. **Los Orígenes del Nacionalismo Mexicano**. México: Era, 2004a.
- BRADING, David. **Mito y Profecía en La Historia de México**. 1. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2004b.
- BRINTON, Daniel. **The Maya Chronicles**. Philadelphia: Library of Aboriginal America Literature, 1882.
- BRINTON, Daniel G. **The Missing Authorities on Mayan Antiquities**. American Anthropologist, v. 10, n. 6, p. 183–191, 1897.
- CAMPOS, Carlos Federico. **Los Criollos Novohispanos Frente A La Teoría De La Degeneración: De La Apologética A La Reivindicación**. EN-CLAVES, v. XI, n. 21, p. 15–40, 2017.
- CAMPOS, Rocío Leticia Cortés. **Entre Héroes y Bárbaros: El Periodismo Yucateco Durante La Guerra de Castas**. Mérida: UADY, 2013.
- CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. **Como Escrever a História do Novo Mundo**. São Paulo: EDUSP, 2001.
- CARRILLO Y ANCONA, Crescencio. **Compendio de la Historia de Yucatán: precedido del de su geografía y dispuesto en forma de lecciones para servir de texto á la enseñanza de ambos ramos en los establecimientos de instruccion primaria y secundaria**. 1. ed. Mérida: Imprenta de J.D. Espinosa é Hijos, 1871.
- CARRILLO Y ANCONA, Crescencio. **Décima Carta Pastoral del Ilustrísimo Señor Doctor Don Crescencio Carrillo y Ancona, Dignísimo Bispo de Yucatán, Publicando la Enciclina del Soberano Pontífice Señor León XIII acerca de la Condición de los Obreros**. Mérida: Imp. y Lit. de Ricardo B. Caballero, 1891.
- CARRILLO Y ANCONA, Crescencio. **El Obispado de Yucatán: Historia de su fundación u de sus obispos desde el siglo XVI hasta el XIX**. 1. ed. Mérida: Ricardo B. Caballero, 1892. v. 1.
- CARRILLO Y ANCONA, Crescencio. **Estudio Historico Sobre la Raza Indigena de Yucatan**. Veracruz: J.M. Blanco, 1865.
- CARRILLO Y ANCONA, Crescencio. **Historia Antigua de Yucatan**. 2. ed. Mérida: Gamboa Guzman y Hermano, 1883.
- CARRILLO Y ANCONA, Crescencio. **Vigesima Cuarta Carta Pastoral, Que Trata De La Buena y Mala Lectura**. 1. ed. Mérida: Diócesis de Yucatán, 1897.
- CARRO, P. Venancio D. **La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América**. 2. ed. Salamanca: Apartado 17, 1951.
- CASAS RABAZA, Santiago. **León XIII, un papado entre modernidad y tradición**. Pamplona: EUNSA, 2014.

- CASTELLANOS GUERRERO, Alicia. Para hacer nación: Discursos racistas en el México decimonónico. Los caminos del racismo en México. Mexico, DF: Plaza y Valdes, 2005. p. 89–116.
- CATHERWOOD, Frederick. **Views of Ancient Monuments in Central America, Chiapas and Yucatan**. London: Frederick Catherwood, 1844.
- CAVALCANTI, Thiago José Bezerra. **Entre mayas, mayanistas e o Estado: a invenção dos mayas, o movimento maya e a Academia de Linguas Mayas de Guatemala**. 2017. 132 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Niterói, 2017.
- CAVALCANTI, Thiago José Bezerra. **Introdução ao Sincronário da Paz e seu “Dia Fora do Tempo”**: entre política e mística, do “tempo natural” à invasão europeia e o congelamento do Calendário Maia. Medium. [S.l.: s.n.]. Disponível em: <<https://medium.com/@tcavalcanti/introdu%C3%A7%C3%A3o-ao-sincron%C3%A1rio-da-paz-e-seu-dia-fora-do-tempo-entre-pol%C3%ADtica-e-m%C3%ADstica-do-tempo-e29f8be71b66>>. Acesso em: 14 ago 2018. 2018
- CERTEAU, Michel De. História e estrutura. História e Psicanálise. 2. ed. Belo Horizonte: [s.n.], 2011. p. 163–178.
- CHASE, Arlen F. Elites and the Changing Organization of Classic Maya Society. CHASE, D. Z.; CHASE, A. F. (Org.) Mesoamerican Elites: An Archaeological Assessment. Norman: University of Oklahoma Press, 2003. p. 30–49.
- CLAVIJERO, Francisco Javier. **Historia Antigua de Mexico, Tomo I**. Mexico: Departamento Editorial de la Direccion General de las Bellas Artes, 1917.
- CLENDINNEN, Inga. **Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570**. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- COE, Michael D. **Breaking the Maya Code**. 1. ed. New York: Thames and Hudson, 1992.
- CUARTERO, Izaskun Álvarez. **De Españoles, Yucatecos e Indios: la venta de mayas a cuba y la construcción imaginada de una nación**. Clio - Revista de Pesquisa em História, n. 30.1, 2012.
- DE CERTEAU, Michel. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- DE GOBINEAU, Arhur. **The Inequality of Human Races**. 1. ed. London: William Heinemann, 1915.
- DGE. **Censo General de la República Mexicana 1895**. México, DF: INEGI, 1895.
- DÍAZ, Martín. **Racismo epistémico y monocultura: Notas sobre las diversidades ausentes en América Latina**. Revista de Epistemología y Ciencias Humanas, v. 3, n. 1, p. 14–28, 2010.
- DOMÍNGUEZ MICHAEL, Christopher. **Profetas del pasado: Quince voces de la historiografía sobre México**. Ciudad de México: Ediciones Era, 2011.
- EVANS, R. Tripp. **Romancing the Maya: Mexican Antiquity in the American Imagination, 1820-1915**. 1. ed. Austin: University of Texas Press, 2004.
- FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. A mestiçagem como exclusão do indígena nas propostas de Francisco Pimentel (México - 1864). 2010, [S.l.: s.n.], 2010. p. 44–53.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. **‘Aztec’ auguries and memories of the conquest of Mexico.** *Renaissance Studies*, v. 3, n. 3–4, p. 287–305, 1992.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. **Why did Moctezuma think that Cortés looked like Quetzalcóatl?** Educacional. Disponível em: <<http://www.mexicolore.co.uk/aztecs/ask-experts/why-did-moctezuma-think-that-cortes-looked-like-quetzalcoatl>>. Acesso em: 29 dez 2017.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. **Foucault e a análise do discurso em educação.** *Cadernos de Pesquisa*, n. 114, p. 197–223, Nov 2001.

FLORESCANO, Enrique. **Historia de las historias de la nacion mexicana.** Mexico, DF: Taurus Aguilar, 2002.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber.** 7a. ed. [S.l.]: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso: Aula Inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970.** São Paulo: Edições Loyola, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Archaeology of knowledge.** *Routledge classics*, p. 239–239, 1995.

FROST, Elsa Cecilia. *La Vision Providencialista de la Historia.* ROBLES, L. (Org.) *Filosofia Iberoamericana en la época del Encuentro*, Vol. 1. Madrid: Editorial CSIC, 1992. p. 331–346.

FULLER, Steve. **New Frontiers in Science and Technology Studies.** 1. ed. Malden: Polity, 2007.

GABBERT, Wolfgang. **Of Friends and Foes: The Caste War and Ethnicity in Yucatán.** *The Journal of Latin American Anthropology*, v. 9, n. 1, p. 90–118, 2004.

GABBERT, Wolfgang. *Violence and Ethnicity in the Caste War of Yucatán.* In: 2000 MEETING OF THE LATIN AMERICAN STUDIES ASSOCIATION, 2000, Miami. Miami: Latin American Studies Association, 2000.

GARCIA, Melchor Campos. **El “Culto del Error”: La Cruz Parlante en el Pensamiento Yucateco.** *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, v. 17, n. 17, p. 10–33, 1999.

GARCIA, Melchor Campos. **La guerra de castas en la obra de Carrillo y Ancona - historia de una disputa por el control social del maya.** *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, n. 13, p. 159–185, 1990.

GARCIA, Melchor Campos. **Teorías y litigios sobre la historia y su escritura en Yucatán, 1633-1935.** Mexico, DF: Senado de la República. LXI Legislatura/Instituto de Cultura de Yucatán., 2011.

GONÇALVES, Marcos. **Integrismo Católico na Espanha do Século XIX.** *História: Questões & Debates*, v. 47, n. 2, p. 225–230, 2007.

GOODKIND, Howard W. **Lord Kingsborough Lost His Fortune Trying to Prove the Maya Were Descendants of the Ten Lost Tribes.** *Biblical Archaeology Review*, v. 11, n. 5, 1985.

GRAHAM, Elizabeth. **“There is no such thing as ‘Human Sacrifice’”.** Educacional. Disponível em: <<http://www.mexicolore.co.uk/aztecs/home/no-such-thing-as-human-sacrifice>>. Acesso em: 4 jan 2018.

GRANADOS, Luís Fernando. *Everything Must Change so that Everything Can Stay the Same. Miscegenation, Racialization, and Culture in Modern Mesoamerica.* In: II CONGRESO

INTERNACIONAL LOS PUEBLOS INDIGENAS DE AMÉRICA LATINA. SIGLOS XIX-XXI. AVANCES, PERSPECTIVAS Y RETOS, 2017, Santa Rosa. Anais... Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa, 2017.

GROSFUGUEL, Ramón. **Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: Trasmmodernizar los feminismos**. Tabula Rasa, n. 7, p. 323–340, 2007.

GROSFUGUEL, Ramón. **La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos**. Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer (IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales, Fundación CIDOB, Barcelona), p. 97–108, 2011.

GROSFUGUEL, Ramón. **Racismo/sexismoepistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI**. Tabula Rasa, n. 19, p. 31–58, 2013.

GUZMÁN, Arturo Gamboa (Org.). **Homenajes fúnebres tributados a la memoria del ilustrísimo señor doctor don Crescencio Carrillo y Ancona, Obispo de Yucatán, con motivo de su muerte, acaecida el 19 de Marzo de 1897**. Mérida: Imprenta “Gamboa Guzmán”, 1897.

GUZMÁN URIÓSTEGUI, Jesús. **“De bárbaros y salvajes”. La Guerra de Castas de los mayas yucatecos según la prensa de la ciudad de México. 1877-1880**. Estudios de Cultura Maya, v. 35, p. 113–130, 2010.

HALL, Stuart. Introduction. HALL, S. (Org.) Representation: Cultural Representations and signifying practices. 1. ed. London: Sage Publications, 1997a. p. 1–12.

HALL, Stuart. The Spectacle of the “Other”. HALL, S. (Org.) Representation: Cultural Representations and signifying practices. 1. ed. London: Sage Publications, 1997b. p. 223–290.

HALL, Stuart. The Work of Representation. HALL, S. (Org.) Representation: Cultural Representations and signifying practices. 1. ed. London: Sage Publications, 1997c. p. 13–75.

HAMANN, Byron Ellsworth. **How Maya Hieroglyphs Got Their Name: Egypt, Mexico, and China in Western Grammatology since the Fifteenth Century**. Proceedings of the American Philosophical Society, v. 152, n. 1, p. 1–68, 2008.

HOUSTON, Stephen e CHINCHILLA MAZARIEGOS, Oswaldo e STUART, David (Org.). **The Decipherment of Ancient Maya Writing**. Norman: University of Oklahoma Press, 2001.

INEGI. **Censo de Población y Vivienda 2010**. México, DF: INEGI, 2010.

INSTITUTO DE INVESTIGAÇÕES GALÁCTICAS. **Manual Galáctico e meditações sincronizadas**. [S.l.]: Instituto de Invetigações Galácticas, 2012.

IVERSEN, Erik. **Hieroglyphics Studies of the Renaissance**. The Burlington Magazine, v. 100, n. 658, p. 15–21, 1958.

IVERSEN, Erik. **The Myth of Egypt and Its Hieroglyphs in European Tradition**. Princeton: [s.n.], 1993.

JÁUREGUI, Carlos A. **Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina**. 1. ed. Madrid: Iberoamericana, 2008.

JODELET, Denise. Representações Sociais: um Domínio em Expansão. JODELET, D. (Org.). . As Representações Sociais. 1. ed. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2001. p. 31–61.

JONES, Lindsay. **Conquests of the Imagination: Maya-Mexican Polarity and the Story of Chichén Itzá.** *American Anthropologist*, v. 99, n. 2, p. 27–290, 1997.

LAFAYE, Jacques. **Quetzalcóatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciouness. 1531-1813.** Chicago: University of Chicago Press, 1976.

LEÓN PORTILLA, Miguel. **En torno a la historia de Mesoamérica.** Mexico, DF: UNAM, 2003.

LOWE, Lynne S. El Gabinete Arqueológico del presbítero Crescencio Carrillo y Ancona: aproximaciones al pasado maya durante el siglo XIX. RUZ, M. H.; SELLEN, A. T. (Org.). Ideas, ideólogos e idearios en la construcción de la imagen peninsular. Mexico: UNAM, 2015. p. 157–178.

LUDY, Virginia Molina. **La imagen del indio maya en los historiadores yucatecos del siglo XIX.** *Mayab*, n. 8, p. 183–191, 1992.

MCKILLOP, Heather. **The Ancient Maya: New Perspectives.** New York: WW Norton & Company, 2004.

MENDOZA, Ruben G. Mesoamerican Chronology: Periodization. CARRASCO, D. (Org.). The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 222–226.

MIGNOLO, Walter. **Introduction: Coloniality of power and de-colonial thinking.** *Cultural Studies*, v. 21, n. 2–3, p. 155–167, 2007.

MIGNOLO, Walter D. A Colonialidade de cabo a rabo. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. [S.l.: s.n.], 2005. p. 33–49.

MILLER, Mary Ellen. **Maya Art and Architecture.** London: Thames and Hudson, 1999.

MONTERO, Feliciano. **El peso del integrismo en la Iglesia y el catolicismo español del siglo XX.** *élanges de la Casa de Velázquez*, v. 44, n. 1, p. 131–156, 2014.

MORLEY, Sylvanus. **The Ancient Maya.** 2. ed. Stanford: Stanford University Press, 1946.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia.** Rio de Janeiro: [s.n.]. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoos-de-raca-racismo-dentidade-e-etnia.pdf>>. 2003

O’FARRILL, Israel León. La construcción de identidades étnicas en las rebeliones indígenas coloniales: la rebelión de Jacinto Canek en Cisteil, en 1761. *Visión Interdisciplinaria dela comunicación.* Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009. p. 131–162.

OLIVEIRA, Susane Rodrigues De. A América Antiga nos livros didáticos: imagens de “civilização” no silenciamento das diferenças étnico-culturais. MUNIZ, D. DO C. G.; SENA, E. C. DE (Org.). *Tempos de Civilização e Outros Tempos.* 1ed. ed. [S.l.]: No Prelo, 2014. p. 1–16.

OLIVEIRA, Susane Rodrigues De. **Por uma história do possível: representações das mulheres incas nas crônicas e na historiografia.** São Paulo: Paco Editorial, 2012.

OLIVEIRA, Susane Rodrigues De. “Semelhantes enganos”: a América e os Incas no discurso de Jose de Acosta. *Nação, Civilização e História.* Goiânia: Leituras Sertanejas, 2011. p. 173–189.

ORLANDI, Eni Pucinelli. *Vão surgindo Sentidos. Discurso Fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional*. 2. ed. Campinas: Pontes, 2001. p. 171.

PECKHAM, Anna. **One Nation, Many Borders: Language and Identity in Mayan Guatemala and Mexico**. 2012. Senior Honors Thesis – Oberlin College, 2012.

PFEILER, Barbara Blaha. El Zoque y el Maya Yucateco: dos lenguas mexicanas de distinta historia. VILLANUEVA, R. B.; BUTRAGUEÑO, P. M. (Org.) *Historia Sociolingüística de México: Volumen 3*. México: El Colegio de México, 2014. p. 385–407.

PICK, Daniel. **Faces of Degeneration: A european disorder**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

QUIJANO, Aníbal. **Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America**. *Nepantla: Views from south*, v. 1, n. 3, p. 533–580, 2000.

QUIJANO, Anibal e WALLERSTEIN, Immanuel. **Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system**. *International Social Science Journal*, n. 134, p. 549–557, 1992.

REED, Nelson. **The Caste War of Yucatán: Revised Edition**. 2. ed. Stanford: Stanford University Press, 2001.

RESTALL, Matthew e GABBERT, Wolfgang. *Maya Ethnogenesis and Group Identity in Yucatan, 1500-1900. “The only true people”*: Linking Maya Identities Past and Present. Boulder: University Press of Colorado, 2017. p. 91–130.

RESTREPO, Eduardo e ROJAS, Axel. **Inflexión Decolonial: fuentes conceptos y cuestionamientos**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010. (Colección Políticas de la alteridad).

RUGELEY, Terry (Org.). **Maya Wars**. Norman: University of Oklahoma Press, 2001a.

RUGELEY, Terry. **Of Wonders and Wise Men**. Austin: University of Texas Press, 2001b.

RUGELEY, Terry. **Rebellion Now and Forever: Mayas, Hispanics and Caste War Violence in Yucatan, 1800-1880**. Stanford: Stanford University Press, 2009a.

RUGELEY, Terry. *The Imponderable and the Permissible: Caste Wars, Culture Wars and Porfirian Piety in the Yucatan Peninsula*. ACREE JR., W. G.; ESPITIA, J. C. G. (Org.). *Building Nineteenth Century Latin America: re-rooted cultures, identities and nations*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2009b. p. 177–201.

RUGELEY, Terry. **Yucatán’s Maya Peasantry & the Origins of the Caste War**. Austin: University of Texas Press, 1996.

RUZ, Mario Humberto. “Con finas memorias...”. *El epistolario de Crescencio Carrillo y Ancona*. RUZ, M. H.; SELLEN, A. T. (Org.) *Ideas, ideólogos e idearios en la construcción de la imagen peninsular*. Mexico: UNAM, 2015. p. 201–233.

RUZ, Mario Humberto (Org.). **Crescencio Carrillo y Ancona, Correspondencia. Tomo I: Libro copiador de cartas, 1889-1895**. México: UNAM, 2012a.

RUZ, Mario Humberto. *Introducción. Crescencio Carrillo y Ancona, Correspondencia. Tomo I: Libro copiador de cartas, 1889-1895*. Mexico: UNAM, 2012b. p. 7–52.

- SANCHEZ, Evelyne. **Nacionalismo y racismo en el México decimonónico. Nuevos enfoques, nuevos resultados.** Nuevo Mundo - Mundos Nuevos, 2007. Disponible em: <<http://nuevomundo.revues.org/document3528.html>>.
- SATURNO, William A e STUART, David e BELTRÁN, Boris. **Early Maya writing at San Bartolo, Guatemala.** Science, v. 311, n. 5765, p. 1281–3, 2006.
- SAVARINO, Franco. **La transición al positivismo en la Historia de Yucatán de Eligio Ancona.** Historias, n. 45, p. 67–83, 2000.
- SCHÁVELZON, Daniel. **La Comisión Científica Francesa a México (1864-1867) y el inicio de la arqueología en América.** Pacarina - Arqueología y Etnografía Americana, v. 3, n. 3, p. 313–322, 2003.
- SEGAL, Daniel. Civilization, Barbarism, Savagery. Berkshire Encyclopedia of World History. Great Barrington: Berkshire Publishing Group, 2005. v. 1. p. 358–363.
- SEGATO, Rita. Anibal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder. La Crítica de la colonialidad en ocho ensayos. 1a. ed. Buenos Aires: Prometeo, 2013. p. 35–68.
- SELLEN, Adam T. “Un utilísimo establecimiento”. Análisis de la correspondencia del Museo Yucateco, 1870-1885. Ideas, ideólogos e idearios en la construcción de la imagen peninsular. Mexico: UNAM, 2015. p. 179–200.
- SHOHAT, Ella e STAM, Robert. **Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the media.** London: Routledge, 1994.
- SIERRA O'REILLY, Justo. **La Guerra de Castas: Testimonios de Justo Sierra O'Reilly y Juan Suárez y Navarro.** 1. ed. Mexico, DF: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.
- SIERRA O'REILLY, Justo. La Polemica Sobre Los Indios Mayas. MORALES VALDERRAMA, C. (Org.). . Los Indígenas de Yucatán: A través de historiadores, viajeros y anticuarios del Siglo XIX. 1. ed. Merida: Maldonado Editores, INAH, 1987. p. 51–69.
- SOSA, Francisco. **Los Contemporáneos, Tomo Primero.** México: Imprenta de Gonzalo A. Esteva, 1884.
- SOSA, José F. Camargo. **Crescencio Carrillo y Ancona, el Obispo Patriota.** Merida: Editorial Área Maya, 2006.
- STEN, Maria. **Brasseur de Bourbourg y el emperador Maximiliano.** Historia Mexicana, v. 27, n. 1, p. 141–148, 1997.
- STEPHENS, John L. **Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatan.** New York: Harper & Brothers, 1841. v. 1.
- STEPHENS, John L. **Incidents of Travel in Yucatan.** New York: Harper & Brothers, 1843. v. 2.
- STUART, George E. Quest for Decipherment: A Historical and Biographical Survey of Maya Hieroglyphic Investigation. DANIEL, E. C.; SHARER, R. J. (Org.). . New Theories on the Ancient Maya. 1. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1992. p. 1–65
- SUÁREZ CORINA, Manuel. **Religión, Estado y Nación en España y México en el siglo XIX: una perspectiva comparada.** Historia Mexicana, v. 67, n. 1, p. 341–400, 2017.

- THOMPSON, J. Eric S. **Maya Hieroglyphic Writing**. Washington, DC: Carnegie Institution, 1950.
- VÁZQUEZ CANCHÉ, Gregorio. Autonomía entre los mayas cruzo'ob. Aproximaciones a la antropología jurídica de los mayas peninsulares. Mérida: UADY, 2001. p. 75–87.
- VEIGA-NETO, Alfredo. Linguagem, discurso, enunciado, arquivo, episteme... Foucault & a Educação. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p. 89–106.
- VILLOROS, Luis. **Los grandes momentos del indigenismo en México**. 3. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- WARMAN, Arturo. **Indios y naciones del indigenismo**. Nexos, n. 2, 1978.
- WEEKS, John M. **The Library of Daniel Garrison Brinton**. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2002.
- WELLS, Allen. **Forgotten Chapters of Yucatán's Past: Nineteenth-Century Politics in Historiographical Perspective**. Mexican Studies/Estudios Mexicanos, v. 12, n. 2, p. 195–229, 1996.
- WOORTMAN, Klaas. **O selvagem e a História. Heródoto e a questão do Outro**. Antropol, v. 43, n. 1, p. 13–59, 2000.
- YTURBE, Corina. **El régimen de temporalidad en la historiografía mexicana del siglo xix**. Folios, v. 2, n. 44, p. 21–37, 2016.