



CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

**Hacia un logos con sentido político:
Prácticas intelectuales para la continuidad y desarrollo
de lenguas y epistemes mayas,
en la península de Yucatán y Guatemala**

T E S I S
QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A
LIGIA ZUNCETTE PELÁEZ ALDANA

DIRECTOR DE TESIS
Dr. Aaron Joel Pollack

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; noviembre de 2020.



**CENTRO DE INVESTIGACIONES
Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**



**DOCTORADO EN ANTROPOLOGIA SOCIAL
SURESTE**

PROMOCIÓN 2015-2019

COMITÉ DE TESIS

Título: Hacia un logos con sentido político: Prácticas intelectuales para la continuidad y desarrollo de lenguas y epistemes mayas, en la península de Yucatán y Guatemala

Alumna: LIGIA ZUNCETTE PELÁEZ ALDANA

DIRECTOR:
Dr. Aaron Joel Pollack



LECTORES/A:
Dra. Rosalva Aída Hernández Castillo
Dr. Arturo Arias
Dr. Genner Llanes Ortiz

Agradecimientos

Agradezco la confianza e interlocución con mujeres y hombres imprescindibles en la historia humana.

La experiencia compartida con mis compañeras y compañeros del doctorado, especialmente de la línea de Estudios Territoriales y de Frontera.

La guía, paciencia y respeto del director de tesis en todo este proceso.

Las observaciones, comentarios y atinadas sugerencias de la y los lectores.

La contribución en la transcripción de entrevistas de mi hijo Ariel Andreas.

El amor y apoyo de mi hija, hijos, hermano y familia extendida. También quiero que esté presente la valiosa genealogía de ancestras y ancestros de donde provengo.

A mis amigas y amigos en diversos territorios, por darme ánimos en todo momento.

“El valor de la gratitud y el agradecimiento es el de los más desarrollados y enseñados en las comunidades mayas. Tan importante es su práctica en la familia y en la sociedad, que está relacionado con la creación de los cuatro primeros hombres y sus mujeres [...]. El agradecimiento constituye en la convivencia social, un vínculo de unidad y solidaridad. El agradecimiento fortalece la humildad y la dignidad”.

Kab'lajuj Keme', Ines Puluc Boror¹

Los estudios de este doctorado fueron posibles
gracias al apoyo económico de una beca CONACYT

¹ Escrito por Julio Menchu, el 11 diciembre 2011. “La espiritualidad como elemento para el desarrollo de valores”. Por: kab'lajuj keme' (Ines Puluc Boror). Espiritualidad maya de Guatemala. Recuperado de: <http://www.espiritualidadmaya.org/articulos-espiritualidad>.

**Hacia un logos con sentido político: Prácticas intelectuales
para la continuidad y desarrollo de lenguas y epistemes mayas,
en la península de Yucatán y Guatemala**

Abstract de la tesis:

Esta investigación visibiliza determinados esfuerzos que han realizado y realizan algunos intelectuales (mujeres y hombres) que ponen en el centro de su práctica profesional, praxis social y/o activismo político experiencias y vivencias relacionadas con su origen maya, que se articulan a la educación y otros procesos vinculados con la producción académica y cultural, y desde allí participan en la formación –técnica, política y/o artística- de nuevas generaciones. Desde esta perspectiva, se trata de personas letradas que parten de elementos como las lenguas, prácticas y saberes propios, para participar en la redistribución del poder sociocultural y político, resignificando su pertenencia originaria.

Se identifican y presentan procesos, iniciativas y proyectos impulsados por determinados sujetos con quienes se lleva a cabo una sustanciosa interlocución, observando la conexión que hacen entre prácticas culturales y praxis política. El trabajo muestra y hace una lectura de sus principales acciones, planteamientos, influencias, conexiones y posicionamientos para resituar esta particularidad. La discusión se dirige hacia el aporte que ofrecen estas prácticas intelectuales y las ideas que las sustentan a las propuestas anticoloniales contemporáneas, situadas en el actual debate latinoamericano alrededor de la decolonialidad.

Se aborda la constitución de estos sujetos en sus contextos histórico-sociales, relacionando su interés por promover su pertenencia prehispánica, articulada a procesos con los cuales construyen un horizonte de lucha anticolonial, unas veces más directa y explícita que otras, que nos brinda elementos para reflexionar sobre la propuesta descolonizadora contemporánea, convocándonos a reconocer, repensar y rearticular nuestros referentes duales, con miras a salir del estancamiento epistémico y político en que nos ha colocado el colonialismo interno y global.

7

**Hacia un logos con sentido político: Prácticas intelectuales
para la continuidad y desarrollo de lenguas y epistemes mayas,
en la península de Yucatán y Guatemala**

ÍNDICE

Introducción

La problemática y el porqué de esta investigación

Apartado metodológico

1. Tiempo de exploración y visitas. Espacios e instituciones	28
2. Descripción general de interlocutores	29
3. Procesos formativos e interlocutores seleccionados	33
4. Sobre los referentes teóricos para el análisis.....	44

Capítulo I

Práctica intelectual y descolonización de la política

1. Acerca de la práctica intelectual: Explorando el sentido del conocimiento.....	54
2. Sobre la colonialidad-decolonialidad, abordando el ‘colonialismo interno’.....	56
3. Trascendiendo la noción de intelectuales indígenas.....	67
4. Enfrentando la colonialidad: procesos e iniciativas mayas	77
5. Repensando a Gramsci, desde luchas indígenas contemporáneas.....	79
6. Acerca de la propuesta indianista descolonizadora.....	90
7. ¿Descolonización de la política?.....	94

Capítulo II

Contextos, movilidad, trayectorias y referentes de resistencia

1. Espacios geográficos, diversificación lingüística y movilidad.....	97
2. Resistencia y movimiento indígena-campesino en la zona maya peninsular.....	109
3. Conflicto armado interno en Guatemala.....	117
4. Nacimiento del indigenismo.....	119
5. Trayectorias comunes de lucha y resistencia internacional	
5.1. Las Declaraciones de Barbados.....	123
5.2. De movimientos políticos, instrumentos internacionales y otras resistencias....	136
6. Programas, proyectos y experiencias de profesionalización y formación	
6.1. De informantes, a la documentación e investigación colaborativa.....	146
6.2. Formación de formadores: La Cátedra Indígena Intercultural	152
6.3. Programas para la profesionalización al interior de los países.....	154
6.4. Las Academias de la Lengua	156
De semejanzas y particularidades.....	157

Capítulo III

Trabajo intelectual maya en favor de: Lenguas, referentes culturales, conocimientos y memoria

Procesos e iniciativas en el área maya-yucateca

1. Ámbito de fortalecimiento y revitalización de la lengua y cultura mayas
 - 1.1. Institucionalización de la lengua maya 160
 - 1.2. Fortalecimiento y revitalización de la lengua y cultura mayas 164
 - 1.3. Promoción del uso de la lengua en diversos formatos 175
2. Ámbito de la memoria, resistencia y lucha política
 - 2.1. Rebelión y resistencia del pueblo maya/Tsikbal: Grupo Indignación 183

Procesos identificados en las áreas kaqchikel, ixil y k'iche'

1. Ámbito académico/epistémico
 - 1.1. Comunidad de Estudios Mayas 187
 2. Ámbito de universidades comunitarias
 - 2.1. Universidad Ixil (U-Ixil) 194
 - 2.2. Universidad Maya Kaqchikel–Nimatijob'al Maya Kaqchikel 202
 3. Ámbito de derechos y participación política de los pueblos indígenas
 - 3.1. Por la participación política y la justicia 208
- Reflexionando sobre algunas de las diferencias 212

Capítulo IV

De la diferencia sub-alternizada a la acción descolonizadora. Experiencias, pensamientos y posiciones

Mayas peninsulares desde el contexto mexicano

1. Discriminaciones, reivindicaciones y construcción de mayanidad 216
2. Fidelidades lingüísticas, identidades políticas y alteridades compartidas 238
3. Derechos humanos y de los pueblos: El grupo Indignación 247

Mayas desde el contexto guatemalteco

1. Contra las estructuras y formas de dominación: La lucha epistémica 261
2. Educación superior comunitaria: Co-paradigmas y buen vivir 280
3. Academia, educación y activismo:
Luchas políticas por la memoria y la justicia 294

A manera de síntesis narrativa

- Qué muestra esta práctica intelectual 321
- Cavilaciones preliminares. De la retórica a la *parrhesía*: *Ko'ox tsikbal* 328

ANEXOS

- Anexo I: Datos y ámbitos de acción de interlocutores 331
- Anexo II. Hechos, eventos, documentos, relacionados con el pueblo maya 345

Hacia un logos con sentido político: Prácticas intelectuales para la continuidad y desarrollo de lenguas y epistemes mayas, en la península de Yucatán y Guatemala

Introducción

Esta investigación está orientada a visibilizar y reflexionar sobre aquellos esfuerzos que han realizado y realizan algunos intelectuales (hombres y mujeres) que ponen en el centro de su práctica profesional, praxis social y/o activismo político experiencias y vivencias relacionadas con su origen maya, que se articulan a la educación y otros procesos vinculados con la producción académica y cultural, y desde allí participan en la formación –técnica, política y/o artística- de nuevas generaciones. Desde esta perspectiva, se trata de personas letradas que parten de elementos propios como las lenguas, prácticas y saberes característicos de su diferenciación ante la colonialidad -colonialismo interno y global-, cuyo agenciamiento y gestión buscan una participación en la redistribución del poder sociocultural y político, desde la reapropiación y resignificación de su pertenencia originaria. De manera que se identifican procesos, iniciativas y proyectos impulsados por determinados sujetos con quienes se lleva a cabo una interlocución, observando la conexión que hacen entre prácticas culturales y praxis política. Me acerco, muestro y hago una lectura de sus principales acciones, planteamientos, influencias, conexiones y posicionamientos para resituar esta particularidad. La discusión se dirige hacia el aporte que ofrecen estas prácticas intelectuales y las ideas que las sustentan a las propuestas descolonizadoras contemporáneas, situadas en el actual debate latinoamericano alrededor de la decolonialidad.

En otras palabras, el objeto de estudio de mi tesis es la práctica intelectual de determinados sujetos que llevan a cabo procesos de formación -técnica y política- donde colocan la pertenencia maya, sea lingüística, cultural y/o epistémica. Estos procesos se llevan a cabo tanto a través de espacios universitarios –institucionalizados y/o comunitarios- y de proyectos independientes, vinculados al ámbito de la memoria y los derechos -humanos e indígenas-. Los sujetos realizan múltiples actividades de carácter individual y colectivo; por lo mismo, dentro de la vasta cantidad de acciones puse mayor atención en aquellas que involucran la formación de nuevas generaciones. No son categorías como tal, sino procesos centrales de su práctica intelectual en la construcción de

un conocimiento con sentido político, para un conglomerado con el cual se auto-identifican. Este grupo de pertenencia es interiorizado y referido en unos casos como ‘identidad ‘étnico-lingüística y/o cultural’, mientras que en otros se afianza como ‘identidad política’. Aunque se muestran estas diferencias, el punto de interés de este estudio es la práctica intelectual que los sujetos realizan para llevar a cabo estas iniciativas, observando la conexión que hacen entre prácticas culturales y praxis política, para resituar y resignificar esa diferenciación en la época contemporánea. Por lo mismo, abordaré la constitución de los sujetos relacionando su interés por promover sus lenguas, conocimientos y saberes con su praxis política, articulada a procesos con los cuales construyen un horizonte de lucha anticolonial, unas veces más directa y explícita que otras, que nos brinda elementos para reflexionar sobre la propuesta decolonial contemporánea.

La problemática y el porqué de esta investigación

La complejidad de la realidad que involucra la organización social de las diferencias culturales, mediante conceptos y nociones como la etnicidad y la identidad y/o categorías como raza y clase, asociados al racismo, la discriminación y las desigualdades, ha sido abordada por muchos autores en diferentes latitudes y desde distintas disciplinas, aspectos y perspectivas. Desde la producción etnológica con una amplia producción etnográfica a lo largo del tiempo; pasando por abordajes enfocados en el racismo, pienso por ejemplo en los trabajos de Frantz Fanon (1952, 1959, 1961,1964), Albert Memmi (1957, 1972, 1984) y Michel Foucault (1996a, 2003²), hasta las propuestas más contemporáneas surgidas de la disciplina antropológica con propuestas como las denominadas “antropologías del sur” (Krotz 1993, 1996), “antropologías disidentes” (Restrepo, 2012), “antropologías del mundo” (Lins Ribeiro y Escobar, 2006). También encontramos posturas orientadas a la generación de diálogos de saberes que enfocan las epistemologías indígenas, la relación entre la academia y el activismo, las epistemologías feministas, estudios enfocados al conocimiento propio, la justicia cognitiva y en general a las luchas epistémicas con un énfasis en la construcción de conocimiento y las prácticas políticas. En este sentido, un trabajo que tenemos cercano es la producción de los tres tomos de *Prácticas otras de*

² Años de publicaciones póstumas y traducidas.

*conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*³, que reúne a pensadores (académicos y/o activistas) interesados y/o inmersos en las luchas políticas que involucran la diferenciación epistémica, étnica y/o genérica. Hay, pues, una vasta actividad intelectual alrededor de la producción de conocimiento desde distintas disciplinas, posiciones y saberes. No obstante, hay otros profesionales aglutinados alrededor de la propia diferenciación étnica y/o lingüística que desarrollan actividades en favor de una pertenencia que quedan fuera de estos ámbitos, sea porque participan en otros espacios considerados más técnicos, como el caso de la lingüística y sociolingüística, o bien porque desarrollan acciones consideradas culturalistas. También se da el caso de intervenciones y procesos que van construyendo transformaciones en y desde la propia localidad, para participar y resituar esta pertenencia en los discursos y en el comportamiento hacia esta ‘otredad’, sea por parte de los estados a través de sus instituciones o de las personas con quienes se interactúa en distintos espacios y niveles. Acciones que se vienen realizando a partir de una auto-identificación, que si bien parte de la diferenciación impuesta, busca una hendidura para expresarse, mantener y desarrollar lo que deviene de referentes prehispánicos y forma parte del presente cotidiano de muchas personas, que no son minorías, sino grupos minorizados.

Por otro lado, desde la perspectiva del multiculturalismo y el reconocimiento a la diversidad han surgido distintos enfoques y corrientes, dentro de los que destacan autores vinculados a la teoría liberal Kymlicka (1989, 1996), Jacob T. Levy (2003) y Charles Taylor (1992, 2003, 2006), entre otros, que en las últimas décadas del siglo XX motivaron un importante debate en ámbitos académicos, universitarios, asociaciones, organizaciones y gobiernos de todo el mundo. Desde esta perspectiva, se resalta el nexo entre el reconocimiento y la identidad, entendida como la interpretación que hace una persona de quién es; nos dice que ésta se moldea por el reconocimiento o falta de éste y a menudo también por un falso reconocimiento, caracterizado por construir una imagen de inferioridad que es internalizada y que se convierte en un instrumento poderoso de opresión. Taylor (1992) desarrolla su ensayo yendo desde Hegel, con la dialéctica del amo y el esclavo, transitando por las jerarquías sociales con los conceptos del honor en las

³ Leyva Solano, Xochitl, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval et al. (2015). (Tomos I, II y III), cuya primera edición impresa salió en 2015 y la primera edición electrónica en 2018. México, Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago, CLACSO.

monarquías y la ‘dignidad del ciudadano’ en la vida moderna; así como con otras nociones que van teniendo lugar en el devenir de la historia, relacionadas con la identidad y el reconocimiento (Taylor, 1992:43-44). La lectura que generalmente se hace de Taylor se dirige hacia los tipos de liberalismo que él reconoce y discute, con el ejemplo de la particularidad de los quebequenses en Canadá. También se focaliza la discusión en los intereses universalmente compartidos en las libertades civiles y políticas, así como en el acceso a la salud y a la educación, junto con el derecho a la diferencia como algo que es compatible con una forma de universalismo, que considere entre sus intereses el contexto cultural que valoran los individuos. En términos generales, según Walzer, Taylor plantea dos tipos de liberalismo: uno comprometido con los derechos individuales que exige un Estado neutral (sin perspectivas culturales); y, otro “que permite un Estado comprometido con la supervivencia y el florecimiento de una nación, cultura o religión en particular, en la medida en que los derechos básicos de los ciudadanos que tienen diferentes compromisos, o que no los tienen en absoluto, estén protegidos”. Taylor opta por la segunda vía, pero según Walzer (1992), su ejemplo es para la sociedad quebequense y no aplica para la sociedad estadounidense (Walzer, 1992:139-140). Agregaría, que menos aún para las realidades latinoamericanas, en las cuales las relaciones de producción continúan atadas a formas de explotación colonial, a través de sus élites criollas cuyas atávicas ideas están asentadas en un sentimiento de superioridad –paradigma colonial-, que anula o subordina las identidades culturales minorizadas. Para el caso de Guatemala, Demetrio Cojtí Cuxil indica que desde la independencia de España en este país opera un paradigma étnico-racista contra los pueblos indígenas implementado por el mismo Estado, basado en la “supremacía de la raza blanca –el criollo- y de los cruzados [con esta raza] –el mestizo, el ladino- sobre los mayas, xincas y garífunas”. Agrega que en el campo cultural esto implicó la descalificación de la diversidad étnica con lo que se afianzó una ‘ladinización’ parcial, manteniendo siempre una práctica segracionista que aísla y discrimina al indígena garantizando “mano de obra barata y no calificada que pedían y piden los terratenientes y el ejército nacional” (Cojtí, 2009:138-139).

“La mentalidad de los habitantes del país está moldeada por y en este paradigma racista; aunque cambien gobiernos, sistemas políticos y se estructure o modernice el Estado, el colonialismo y la monoetnicidad continúan” (Cojtí, 2009:139).

Por otro lado, suele mantenerse ‘lo maya’ en el discurso y en la práctica como un referente del pasado, sin una participación de estos pueblos en las decisiones que afectan al propio grupo y/o a los individuos que lo conforman. En este sentido, el multiculturalismo es una visión limitada y sesgada de las relaciones entre grupos culturales desde el momento en que estas relaciones se establecen por una sola vía, teniendo como referente lenguas y culturas dominantes. Es decir, no hay tal interlocución porque se parte desde una sola mirada que es la dominante y las otras no sólo quedan fuera, sino que han sido subsumidas bajo las prácticas de inferiorización y racismo, a tal grado, que sólo hay lugar para la supeditación.

Desde mi propia experiencia, aprendí en libros de texto que los mayas existieron en épocas remotas y que fueron una gran civilización, mientras aquellos “diferentes” con quienes me topé desde niña en muchos pueblos, en las calles de la ciudad y sobre todo en los mercados jamás se asociaban con esta gran civilización. Hasta llegar a la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), en el entonces Distrito Federal mexicano y posteriormente realizar estudios de lingüística en la Universidad Nacional de Costa Rica, desconocía la realidad respecto de la diversidad de lenguas que provenían de un tronco común: el protomaya. Por un lado, se afirmaba la discontinuidad de esta civilización con las personas que aún usan y desarrollan estas lenguas; y, por otro, la disciplina lingüística mostraba la existencia de más de tres decenas de lenguas mayas vivas⁴, muchas con un número significativo de hablantes, como es el caso del kiche’, en el occidente de Guatemala con millón y medio de hablantes, aproximadamente; el maya-yucateco, con más de ochocientos mil, hablado en Campeche, Yucatán, Quintana Roo y Belice; el kaqchikel, el mam, el keqchí con más o cerca de quinientos mil y le siguen otras con varios

⁴ Los idiomas mayas, también llamados mayenses o mayances, vienen de lenguas que fueron escritas mediante glifos, en el período clásico. Hay más de 10,000 inscripciones mayas conocidas sobre edificios, monumentos, alfarería y códices en papel de corteza; así como una rica literatura maya colonial (siglos XVI, XVII y XVIII) escrita en el alfabeto latino, que tienen una gran importancia para la comprensión de la historia precolombina. En 1996, Guatemala reconoció oficialmente 21 lenguas mayenses y, el 26 de mayo de 2003, agregó al idioma chalchiteko, por lo que ahora suman 22 lenguas reconocidas oficialmente. México oficializó en 2001, ocho lenguas: ch’ol, tsotsil, tseltal, chontal, lacandón, maya yucateco, chuj (también una de las 22 lenguas mayas de Guatemala) y tojolabal. En Belice se hablan q’eqchí, mopan y maya-yucateco.

cientos de miles de hablantes hasta llegar a las que tienen sólo cientos como el lacandón, de Chiapas, o bien el maya itzá en Petén, que está casi extinto⁵.

Hay mucha información, supuestos y también interpretaciones reconocidas como erróneas en relación con los habitantes de América antes de la llegada de Colón, que han sido puestas en evidencia con nuevos hallazgos encontrados por arqueólogos y más recientemente con la tecnología que evidencian la existencia de poblaciones mayores a las que se había pensado. Así mismo, a través de acuciosos estudios etnohistóricos como el de Caso (2002) se describe la migración, comercio y resistencia del pueblo maya a través de los siglos XVII al XIX. Pero, poco o casi nada se difunde sobre investigaciones como ésta, sea vía las aulas escolares o bien por otros procedimientos de formación, así que quedamos a expensas de lo que se dice generalizadamente, incluidos los libros de texto. No sólo los estudios formales en historia, lingüística, antropología y otras disciplinas muestran esta presencia maya, también los recorridos de campo en diversos territorios guatemaltecos, así como la docencia y el acompañamiento educativo en áreas de la península yucateca mexicana me han permitido observar e interactuar con personas cuyos saberes, formas y maneras de ver y vivir en el mundo están relacionadas con raíces previas a los hispanos y que continúan vinculadas a una cosmovisión maya, las cuales, por supuesto, se han combinado con otros referentes que vienen de este contacto desde el siglo XV y las subsiguientes etapas del desenvolvimiento sociopolítico en estas áreas geográficas.

Volviendo a mis vivencias en relación con las identidades construidas históricamente, en Guatemala se me ubica como ladina⁶; mientras en la ciudad de México donde viví por varios años esta categoría es desconocida, allí sería una mestiza; sin embargo, en la península de Yucatán ‘mestiza’ es una categoría que remite a una mujer maya que viste “hipil”. Sumado a estas circunstancias está el hecho de ser una inmigrante, que aún enfatiza mi nacionalidad guatemalteca la cual, a su vez, tiene una reminiscencia extranjera

⁵ Schumann, 1993. Avances de investigación del trabajo: Recopilación y análisis de las lenguas mayas actuales. Instituto de Investigaciones Antropológicas –IIA-, UNAM.

⁶ En la época liberal se da en Guatemala un proceso reconocido por varios historiadores como “ladinización”. Según Bolaños, González y Pérez (1992) existe una heterogeneidad en la manera en que históricamente se puede definir a los ladinos. Según estas autoras, “los ladinos son, en momentos diferentes, los mestizos, los mulatos, los zambos, pero también los negros o indios ‘europeizados’ y los españoles pobres”. Agregan que el ladino “representa de una u otra forma un intermediario, un punto de convergencia, un cruce (de caminos, de etnias, de funciones, de culturas)” (Bolaños, González y Pérez, 1992, citado por Díaz Arias, David 2007).

que étnicamente me ubicaría como ‘castiza’⁷. En todo caso, todas estas denominaciones forman parte de esas representaciones ligadas a las jerarquías raciales y étnicas que devienen del colonialismo y que se van desarrollando en las historias nacionales.

“En Guatemala, la visión de integración fracasó completamente. Tanto los políticos conservadores de la era de Carrera⁸ como sus sucesores liberales representaron a los nativos como indignos de las “luces” y de los derechos políticos modernos y, así, los excluyeron del proyecto estatal, incorporándolos únicamente como mano de obra y bajo un estilo de explotación colonial. [...] contrario al éxito de México en la integración del nativo —a pesar también de su explotación— el caso guatemalteco, que desde el siglo XIX volvía la mirada a ese país para precisar cómo actuar, no pudo alcanzar la integración nacional. (Díaz Arias, 2007:68-69).

Ahora bien, llegué a la península de Yucatán en 2008 y solía viajar vía terrestre de Chetumal a Guatemala atravesando Belice, travesía que hice por lo menos dos veces al año durante una década, que sugirió en mí la idea de auto-identificarme como itzá, lo cual me agradaba mucho. No obstante, cuando pensaba en mi lugar de nacimiento que es la Ciudad de Guatemala irrumpía esa noción asociada a los capitalinos guatemaltecos que es la de “chapines⁹”, la cual también rechazo por la connotación de prepotencia y chovinismo que conlleva. Eso me llevó a indagar un poco sobre este asunto del terruño de nacimiento y llegué al vocablo *Ixmulew*¹⁰. Encontré que está asociado al idioma maya-kaqchikel¹¹ y que

⁷ Castiza/o era la denominación establecida por el imperio español en sus provincias americanas a partir del siglo XVI, para clasificar a las personas que tenían antecesores europeos y americanos. Bajo el sistema de castas, el hijo de una española y un castizo o de una castiza y un español era clasificado como criollo (un español nacido en las Américas), de ahí que el descendiente regeneraba su «pureza de sangre». Para aquellos castizos en los cuales su porcentaje de ancestros indoamericanos no fuera evidente del todo, simplemente se consideraban a sí mismos dentro del grupo de los criollos (Meléndez Obando, Mauricio “Las castas en Hispanoamérica. Clases y diversidad racial durante la colonia”, en *Nación.Com Raíces*, No. 25. Recuperado de: <https://www.mtholyoke.edu/acad/latam/castas25.html>).

⁸ José Rafael Carrera y Turcios, un caudillo militar guatemalteco, quien fuera presidente de 1844 a 1848 y luego de 1851 hasta su muerte en 1865. Fue “presidente vitalicio” a partir de 1854.

⁹ “El chapín o chapines eran un tipo de calzado de plataforma de origen español, que fueron populares y utilizados en el siglo XV en España. El nombre de estos zapatos surgió como la onomatopeya del ruido que hacían los nobles al caminar por las calles empedradas: Chap, chap, chap...” (Kwei, Ivon. 6 de junio de 2019). Recuperado de: <https://aprende.guatemala.com/cultura-guatemalteca/general/origen-palabra-chapin/>.

¹⁰ Ixmulew es el nombre para esa parte del país ahora conocido como ciudad de Guatemala. Para nombrar a la extensión más amplia se utiliza “Paxil-Cayalá” (Cochoy Alva, María Faviana, et al “Raxalaj Mayab’ K’aslemalil -Cosmovisión maya, plenitud de la vida, 2006). La voz Paxil-Cayalá, viene de la lengua k’iche’, ‘paxil’ significa “separación extensión de las aguas inundación” y ‘cayalá’ lugar, paraje. Según Navarrete algunos autores lo relacionan con el lugar donde se producen las cosas y suele referirse al inicio de la

éste dio origen a la traducción de *Quauhtemallan*¹², término náhuatl que luego se castellanizó como Guatemala, para nombrar a esa porción del territorio. Actualmente, este término es utilizado por algunos grupos, entre ellos “Voces de Iximulew. La Palabra de los Pueblos Originarios y los Movimientos Populares en la Radio”, “Iximulew. Tierra Revuelta”, nombre de un documental del colectivo audiovisual VacaBonsai; y, también lo encontramos como referencia del lugar en que se llevaron a cabo encuentros de los pueblos indígenas de América Latina, realizados en ese país. Esta información me conduce a ciertas reflexiones y cuestionamientos que se relacionan con cierta ignorancia generalizada y naturalizada que priva en ese contexto: si soy de esa región y estudié la educación básica -primaria, secundaria y diversificado (preparatoria)- en ese país ¿por qué sé tan poco sobre esa historia? ¿Por qué tanto desconocimiento? ¿Por qué no hablo kaqchikel u otra lengua originaria? Tratando de ver esta situación de una manera comprensible, la primera cuestión es que nací en un hogar “no indígena” y en Guatemala hay una separación que viene del Estado colonial español con la figura de las dos repúblicas: “la india y la española”, de donde deviene la bipolaridad <indio-ladino> (Taracena, 2006:43). Por lo mismo, el conocimiento sobre nuestra realidad se acomoda a esta bipolaridad desde donde se construye la interpretación que tenemos sobre “nosotros” y sobre los demás, en detrimento de los indígenas (aún de aquellos que gozan de privilegios económicos)¹³.

Además de esa separación formalizada y heredada por la organización política colonial, intervienen otro tipo de factores que se relacionan con la producción y posicionamientos académicos y sociopolíticos, que devienen de proposiciones erigidas con razonamientos considerados como doctos, que derivan en tesis y/o discursos con los cuales se construye la realidad social, una que conlleva una serie de prejuicios y estigmatizaciones con los cuales se ha fundado el racismo. Una de estas tesis es la construida en su momento por la historiografía con la proposición de ‘vacío histórico’ o ‘degeneración histórica’ que

producción de maíz. (Navarrete, Carlos. Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz: los caminos de Paxil. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. México, 2002.

¹¹ El idioma kaqchikel forma parte del grupo de lenguas mayenses de la rama quicheana-mameana. Es la segunda lengua maya más importante de Guatemala, después del k'iche'. Actualmente, se habla en los departamentos de Chimaltenango, Sololá, Sacatepéquez, Quetzaltenango y Quiché, en Guatemala; y, en Chiapas y Campeche, estados mexicanos.

¹² Según la etimología, la palabra Guatemala viene del náhuatl *Quauhtlemallan* (lugar de muchos árboles).

¹³ “Soy pobre, pero no indio” es una frase que muestra el racismo vigente en esta sociedad.

establece una ruptura entre la civilización maya de los siglos de apogeo con sus descendientes en períodos críticos y su realidad a la llegada de los europeos. Es decir, según esta tesis se reconoce a los mayas únicamente por su producción intelectual materializada en su arquitectura, sus adelantos en la medición del tiempo, el desarrollo de las matemáticas, la astronomía y la escritura (jeroglífica) antes o a la par de las grandes civilizaciones de diversos continentes¹⁴; pero no a las personas que sostenían la economía y fueron los brazos para tales edificaciones. En palabras de Mario Ruz, cuando se refieren a la grandeza prehispánica rara vez se habla de las actividades cotidianas, las realizadas por la “gente del común”, cuyo trabajo posibilitaba en buena medida la labor de artistas y artesanos y la de los grupos dirigentes (Ruz, 2004). Inclusive, se ha llegado a esparcir de manera popularizada ciertos mitos sobre la desaparición de los mayas de esta porción de territorio mesoamericano por quien sabe que episodios paranormales. A pesar de que haya evidencias palpables no sólo de las personas vivas y que ofrecieron resistencia a los invasores en estos territorios, por ejemplo, los itzaes, quienes fueron sometidos por los españoles hasta finales del siglo XVII¹⁵, muchas personas continúan repitiendo que los mayas dejaron de existir con el declive de su apogeo, en el período clásico¹⁶. En este sentido, coincido con el arqueólogo Juárez Cossio¹⁷ quien sostiene que la llegada de los españoles irrumpe un proceso en el cual los pueblos mesoamericanos atravesaban dificultades, estaban divididos y posiblemente peleaban por la hegemonía, pero hubo

¹⁴ La invención de la escritura se dio en varios lugares del mundo de manera independiente. Las primeras técnicas de escritura se remontan al cuarto milenio a. C. Surgió en Egipto, Mesopotamia y China. El sistema creado en Oriente Medio y Egipto se extendió rápidamente a las áreas culturales cercanas y es el origen de la mayoría de las escrituras del mundo. En América la escritura también apareció en Mesoamérica, teniendo como uno de sus primeros ejemplos conocidos los jeroglíficos de la escritura maya.

¹⁵ José Alejos indica que: “En tiempos recientes algunos historiadores han cuestionado la identidad de los itzaes peteneros, argumentando que los itzaes históricos desaparecieron luego de su conquista militar a fines del siglo XVII, y que los contemporáneos son descendientes de una posterior migración de mayas yucatecos. Otro cuestionamiento proviene de discusiones antropológicas y lingüísticas, donde se pone en duda la existencia misma de los itzaes, debido a su pérdida de rasgos culturales distintivos, la lengua entre los principales” (Alejos, 2008).

¹⁶ El Período Clásico de la cronología mesoamericana se define como el período comprendido entre los años 300 y 900, los últimos 100 años de los cuales, de 800 a 900, son conocidos como el Clásico Terminal (Véase Stuart, 1993:12 y Mckillop, 2006:339-340).

¹⁷ Daniel Juárez Cossio, arqueólogo encargado de la Sala Maya del Museo Nacional de Antropología de México. “Lo cierto es que los herederos directos de la cultura maya aún existen, viviendo en las mismas tierras que sus antepasados. Muchas veces viven en condiciones de marginación y pobreza existen aún mayas lacandones, chontales y de otras tribus en el sur de México, Guatemala, Honduras y Belice”. En: “Qué hay detrás del fin del mundo maya”, artículo de la BBC, 17 de diciembre de 2012.

sobrevivientes, se refugiaron y continuaron en distintos puntos del territorio mesoamericano. El caso es que esta tesis ha tenido una repercusión sobre todo en Guatemala, para considerar que los indígenas contemporáneos no son descendientes de aquellos grandes arquitectos, astrónomos, matemáticos e intelectuales del pasado. Arturo Taracena indica que esta idea de reconocimiento de un pasado glorioso de esta cultura desvinculada de los indígenas actuales, y que sirve de marco para sustentar la tesis de ‘vacío histórico’ o de ‘degeneración histórica’, ha jugado un papel relevante en el proceso de construcción de la identidad nacional, así como condicionado el desenvolvimiento de las relaciones interétnicas en Guatemala. Agrega que en la construcción de su idea de nación el Estado republicano de este país ha combinado asimétricamente políticas de segregación y asimilación, favoreciendo la segregación. Así, la visión de la identidad nacional guatemalteca en la primera mitad del siglo XX aceptaba la diversidad étnica de la sociedad, en la que coincidían criollos, ladinos, indígenas, negros y extranjeros.

“Sin embargo, consideraba que existía el denominado ‘problema indígena’, el cual en gran medida era testimonio de la ‘degeneración’ que la población aborígen había sufrido a lo largo del proceso histórico desde la desaparición del Imperio Maya y/o consecuencia de la lógica del *evolucionismo social* [...]” (Taracena, 2009:131).

Por lo mismo, en Guatemala ha habido distintos mecanismos de segregación en los cuales el tratamiento hacia el indígena ha estado fundamentado en una racionalidad asentada en la idea dicotómica instaurada por la ‘diferencia colonial’, bajo un paradigma de superioridad-inferioridad/civilización-barbarie afianzado con políticas eugenésicas de “mejoramiento de la raza” orientadas hacia el blanqueamiento biológico, para lo cual se hacían llegar extranjeros europeos para un mestizaje con criollos y ladinos. Es más, en esta sociedad los indígenas han estado destinados masivamente a la producción agrícola y a los servicios al Estado, mediante leyes¹⁸. Realmente, la república no rompió con la

¹⁸ El Reglamento de Jornaleros o Decreto 177 de los gobiernos liberales de Guatemala: emitido por el general Justo Rufino Barrios, en 1875, que garantizaba mozos colonos para las grandes fincas cafetaleras. En septiembre de 1878, este mismo gobierno decreta la Ley contra la Vagancia, para obtener mano de obra gratuita para la construcción de carreteras. El 7 de mayo de 1934, durante el gobierno de Jorge Ubico, se derogó el Reglamento de Jornaleros y a los tres días, en sustitución de este reglamento, se promulgó el Decreto 1996: Ley contra la Vagancia y la Ley de Vialidad, por medio de la cual se tenía por «vagos» a los jornaleros indígenas que no pudieran demostrar haber prestado servicios por montos de entre cien y ciento cincuenta jornales en las fincas de los terratenientes, por lo cual se los enviaba a romper piedra y hacer

organización colonial en la cual los indígenas eran sometidos al trabajo forzado, al peonaje y al diezmo eclesiástico. Según McCreery (1987), citado por Taracena (2009:270), el modelo guatemalteco fue uno de los sistemas legales de trabajo forzado más severo y durable de América Latina. El concepto de indígena se ha equiparado entonces al de mozo y jornalero, bajo sistemas de mandamientos y habilitaciones gubernamentales, una situación distinta a la de los campesinos que no portan esta diferenciación étnica y, no es sino hasta finales de 1944 con la llegada de la Revolución de Octubre, que comenzaron a tener la calidad de ciudadanos. Por lo mismo, el planteamiento republicano ha concebido a la nación guatemalteca como ‘no indígena’ bajo un discurso legal diferenciador (leyes, decretos, códigos) basado en razones étnicas que ha cimentado una ideología bipolar entre indios y ladinos, ahora ampliada a la categoría de ‘pueblos indígenas’ dentro de los que se incluye a mayas, garífunas y xincas¹⁹.

Aunque haya estudios que abordan esta realidad y debates académicos muy interesantes al respecto, éstos no llegan a las aulas ni a los textos escolares; por ende, tampoco a las familias en las cuales se siguen reproduciendo estereotipos construidos por una ideología civilizatoria ilustrada -producto de la diferenciación étnica colonial- que ha impregnado el pensamiento de toda la sociedad y dado lugar a la explotación, abuso, uso y tutelaje de estas personas bajo distintas banderas a lo largo de los años; así como a la negación sobre su protagonismo en la historia sociopolítica del país. Todo lo anterior permite evidenciar la relevante relación que existe entre esta diferenciación, las lenguas y el poder²⁰ que va permitiendo que unas lenguas prevalezcan, otras desaparezcan y otras se originen; pero sobre todo enfatizar cómo lo que se nombra, se repite o se ignora construye identidades y subjetividades. En este sentido, existe una estrecha relación entre lenguaje, poder e identidad en la que se mueve esta vulnerabilidad lingüística. En palabras de Judith Butler:

camino sin paga alguna (Montúfar Fernández, Rafael. “El trabajo forzado durante el Régimen Liberal”. Historia de Guatemala. Octubre 2017. Recuperado de <https://www.historiagt.org/articulos/item/46-el-trabajo-forzado-liberal>.

¹⁹ El Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDEPI), plantea a la nación guatemalteca como “multiétnica, pluricultural y multilingüe”, “los pueblos indígenas incluyen el pueblo maya, el pueblo garífuna y el pueblo xinca”. Por tanto, *el pueblo ladino no es indígena*.

²⁰ Por ejemplo, el idioma español no existiría si no se hubiese dado la caída del imperio romano y la llegada de sus inmigrantes a la península Ibérica, quienes portaban el latín vulgar.

“El sujeto es constituido (interpelado) en el lenguaje a través de un proceso selectivo que regula los términos de la subjetividad legible o inteligible. Al sujeto se le llama por su nombre, pero el “quien” del sujeto depende en la misma medida de los nombres por los que nunca se le ha llamado: las posibilidades de la vida lingüística son al mismo tiempo inauguradas y excluidas por medio del nombre. [...] La resignificación del lenguaje requiere abrir nuevos contextos, hablando de maneras que aún no han sido legitimadas y, por tanto, produciendo nuevas y futuras formas de legitimación” (Butler, 2004:72-73).

Desde esta perspectiva del nombrar, en el caso guatemalteco podríamos entender que la interpelación respecto de la población de este territorio es diferenciada por la negación para unos y otros, los indígenas ‘no ladinos’ y los ladinos ‘no indígenas’, manteniendo la bipolaridad indio-ladino, agrupando en la primera categoría a mayas, xincas y garífunas frente a los ‘no indígenas’ que serían los ladinos²¹. Actualmente, según el Estado guatemalteco 22 comunidades lingüísticas conforman el ‘pueblo maya’²², luego están los otros tres: ‘pueblo xinca’ ‘pueblo garífuna’²³ y ‘pueblo ladino’, con la ausencia de la nomenclatura ‘criollos’ y de otras diferenciaciones que devienen de la configuración política identitaria hegemónica, desde 1871.

“La estadística nacional se dividió así en indios y ladinos, haciendo que la connotación del mestizaje desapareciese del lenguaje oficial en aras de la negación del otro. A los ojos de este estado liberal, *ladino* pasó a abarcar culturalmente a los mestizos, blancos, mulatos, indios aladinados, etc. [...]. No en balde, desde ese momento [la reforma liberal] hasta los años setenta [del S. XX], el debate de la identidad nacional estuvo basado en torno a la viabilidad de la *ladinización*” (Taracena, 1997:348).

²¹ Visión que se remonta a la “bipolaridad” proveniente del proyecto liberal, que la sociedad guatemalteca conoció oficialmente hasta los Acuerdos de Paz de 1996. Según Taracena, se trata más de un intento por homogeneizar al dispar grupo ladino. Por tales razones, éste grupo pasó poco a poco a asumir la connotación de no-indígena y, por tanto, a incluir a criollos, blancos europeos, chinos, árabes, etc. (Taracena, 2009).

²² Achi, Akateka, Awaketeka, Chaltiteka, Ch’orti’, Chuj, Itza’, Ixil, Jakalteka Pop’ti, Kaqchikel, K’iche’, Mam, Mopan, Poqomam, Poqomchi’, Q’anjob’al, Q’eqchi’, Sakapulteka, Sipakapense, Tektiteka, Tz’utujil y Uspanteka.

²³ El Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas reconoce cuatro pueblos: maya, xinca, garífuna y ladino. Recuperado de http://www.lacult.unesco.org/docc/oralidad_08_70-79-anales.pdf

Ante este escenario, Arturo Taracena se pregunta cómo reformar las relaciones interétnicas en Guatemala, con un Estado que pregona un proyecto nacional cuyo “modelo sigue siendo el de los caudillos del liberalismo decimonónico”, el cual es “promotor privilegiado tanto del autoritarismo como de esa práctica excluyente” (Taracena, *ibid*:349). Tenemos entonces identidades étnicas e identidades políticas asignadas bajo la categoría ‘pueblos’, las cuales son impuestas para un funcionamiento social asimétrico, pero a la vez inentendibles para generar una convivencia democrática y respetuosa. Pensar en esta realidad abigarrada (Zavaleta, 1988) más allá de lo ‘repetido’, significa situarse en una hendidura que pueda abrir, como apunta Butler, la posibilidad de lo ‘no dicho’, de lo no expresado aún, entre lo que podríamos implicar una nueva identidad política que resitúe las auto-identificaciones en aras de la generación de otro tipo de relacionamiento; uno que aspire al respeto mutuo y a la búsqueda de soluciones conjuntas que se alejen de una intersubjetividad subordinada, la cual ha sido vehiculada por diferenciaciones lingüísticas y culturales, instauradas por el colonialismo europeo y resignificadas por la república nacional. Ahora sé que esa región de Guatemala antes fue *Ixmulew* y podría volver a serlo, desde el momento en que en ese territorio conviven pueblos diferentes que de funcionar de otra manera –social y políticamente- podrían construir otra intersubjetividad, una que generara entre sus habitantes un bilingüismo entre las lenguas indígenas y el castellano, así como formas de relacionamiento que no fueran las de dominación-subordinación. Muy distinto sería si a nivel gubernativo y social el español funcionara en estas latitudes como lengua franca en vez de oficial, dominante y discriminatoria hacia los hablantes de lenguas originarias. Y, mejor aún, si el conocimiento sirviera para construir una convivencia democrática entre los pueblos que enuncia, lo cual implicaría relaciones basadas en la equidad, que significaría refundar la idea de nación o por lo menos debatirla desde otras perspectivas que cuestionaran la retórica de la inclusión. Todos estamos incluidos sólo que ocupamos roles asignados por una diferenciación asentada en la racionalidad colonial (también patriarcal), que en el caso guatemalteco ha estado marcada por las dos repúblicas. De manera que, a pesar de los múltiples estudios que puedan haber, el colonialismo continúa vigente y muestra que los indígenas en este país han estado sujetos a relaciones de subordinación institucionalizada, asentada en el supuesto histórico de “degeneración de la raza” que deviene del colapso de su gran civilización y que niega a sus descendientes el

derecho de participación social y política. Descubro que fui nombrada ladina²⁴ y soy producto de un proceso histórico eugenésico marcado por la idea de “mejoramiento de la raza”, lo cual me da una ventaja para asimilarme a un proyecto nacional diseñado por los criollos que permitió a mis ascendentes ser trabajadores libres, en vez de forzados, hablar el castellano y obligados a desconocer la realidad social e histórica de la región en la que nacemos, negándonos la oportunidad de ser bilingües y de construir relaciones de convivencia con una gran porción de población en ese territorio, ahora llamado Guatemala. Es urgente evidenciar las subjetividades construidas por el orden colonial, ancladas en relaciones de dominación-subordinación, que niegan a unos/as y otros/otras la posibilidad de conocernos y reconocernos desde una mirada en clave de mutuo respeto, entendimiento e interacción que supere el limitado discurso de la inclusión. Auto-nombrarnos para interactuar con los demás, resignificar y reinventar consciente y cognoscientemente nuestras propias subjetividades puede abrir una hendidura para construir otra realidad en la que impere otro tipo de comportamiento y relacionamiento consigo mismos, con los demás y con el entorno, que se aleje del carácter extractivo y destructivo del colonialismo.

En el caso mexicano, la motivación de construir una nación incluyente -vía la asimilación e integración de los indígenas- ha tenido efectos directos en el desplazamiento de las lenguas originarias y las culturas que representan. La motivación en la Colonia fue la evangelización y en la fundación de la República una educación que propiciara la conformación unívoca de la nación. En ambas motivaciones las políticas oscilaron entre la castellanización directa y la indirecta; es decir, fuera en castellano o en lenguas indígenas lo que privaba era la finalidad de las políticas implementadas. Según Aguirre Beltrán:

“la vehemencia nacionalista distorsiona la percepción de la realidad y agudiza la tremenda escisión étnica y lingüística del país” (Aguirre Beltrán, 1983:172).

Luego, con la Revolución, se buscaba un nacionalismo más moderno y abarcador que el liberal, en el cual el indigenismo jugó su papel de vincular al indio a la vida nacional. Barriga Villanueva (2018) indica que en esa temporalidad la escuela fue el instrumento

²⁴ La auto-identificación con la que me siento cómoda es la de mesoamericana, originaria de *Ixmulew*, con estatus binacional Guatemala/México. Quizá en el porvenir el nombre *Ixmulew* pudiera reaparecer para construir una idea de región –ladina/kaqchikel-, capaz de abordar una gestión de la diversidad orientada por una democracia real para sus habitantes.

más adecuado para crear en los campesinos un nuevo espíritu que los hiciera pensar y sentir en español, que los incorporara a la nacionalidad mexicana. La castellanización era ahora la panacea; Rafael Ramírez, Moisés Sáenz, José Vasconcelos y otros afines, serían los artífices de la nueva política (Barriga Villanueva, 2018:36). A esta política del bilingüismo sin adjetivos, siguió la ambiciosa política Bilingüe Bicultural, cuyos lineamientos, en principio, eran favorecedores de las lenguas originarias, pero que finalmente empujan su pérdida. Según Flores Farfán (1988) la Educación Bilingüe Bicultural constituyó el mito a través del cual el Estado mexicano buscaba generalizar la práctica común del español como lengua nacional (Flores Farfán, 1988:43).

Aunque ha habido cambios contundentes en la Constitución, se han promulgado leyes y acuerdos y han surgido diversas instituciones para reivindicar y legitimar a los pueblos originarios mexicanos, incluyendo el modelo más reciente de educación intercultural²⁵ no se ha logrado trascender más allá de un discurso prometedor cuyas consecuencias continúan siendo el desplazamiento de las lenguas maternas, un español desviado de la norma y una marca social de un bilingüismo permeado por una política intercultural bilingüe en apariencia más sólida que las anteriores que, además de no estar consolidada, es aplicada en forma exclusiva para los indígenas de manera vertical; es decir, se propone una interculturalidad de una sola vía. En palabras de Barriga Villanueva “no hay tal interculturalidad para el mestizo” (Barriga, 2018:255). Por lo mismo, considero apremiante generar reflexiones profundas sobre nuestras actitudes hacia la ‘otredad’, analizar cómo éstas han sido construidas, abordar conscientemente el por qué se sigue reproduciendo un comportamiento que responde a un paradigma de subordinación racializado/anclado en la etnicidad²⁶; y, qué papel tiene el conocimiento y la educación en la reproducción incesante

²⁵ Desde 2004 se han venido creando universidades interculturales en Sinaloa, el Estado de México, Tabasco, Puebla, Chiapas, Veracruz, Quintana Roo, Michoacán, Guerrero, San Luis Potosí, Hidalgo y Nayarit. En 2006, la Secretaría de Educación Pública -a través de la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB)- publica el libro *Universidad intercultural. Modelo educativo*, de la autoría de María de Lourdes Casillas Muñoz, directora de Educación Media Superior y Superior de la CGEIB, y Laura Santini Villar, asesora de Educación Media Superior y Superior de la CGEIB.

²⁶ “[...] el sustantivo “etnia”, traducción del griego *ethnos*, y el adjetivo “étnico”, tienen una larga historia y podemos rastrear su uso desde la antigüedad greco-romana. Es muy interesante destacar que el uso de estos dos últimos términos casi siempre ha tenido una connotación excluyente, discriminatoria y la mayor parte de las veces inferiorizante (Hutchinson y Smith, 1996: 4 ss.). Es decir, las “etnias” siempre son los “otros”, menos el grupo que clasifica de este modo a esos “otros” desde una posición dominante” (Giménez, 2006:129). “El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad”; en *Cultura y*

de esta realidad social que legitima una inclusión diferenciada de los seres humanos, en la cual la ‘otredad’ está supeditada a un régimen colonial.

He organizado la redacción de este trabajo presentando los procesos y sujetos en cuestión, para luego visualizar –en el capítulo I- de qué se trata el planteamiento de la decolonialidad y de la práctica intelectual, desde una praxis orgánica: leída –y por qué no- desde Gramsci. En el capítulo II, presento alguna información que es pertinente para conocer los contextos en que se desenvuelven estos procesos y diversos hechos históricos relacionados con la resistencia y luchas que se han dado en estos territorios, los cuales involucran la participación maya y que son referidos como elementos relevantes en el desarrollo de las acciones que los sujetos llevan a cabo en el presente. En el capítulo III, hago una descripción de estos procesos, comparto dónde se localizan y cómo se desarrollan para ir viendo sus particularidades. Posteriormente, en el capítulo IV abordo los planteamientos, pensamientos y posiciones de los sujetos en relación con la diferenciación colonial que los lleva a auto-identificarse como mayas y comparto qué reflexiones hacen sobre su práctica en estas iniciativas y su mirada al porvenir. Seguidamente, presento algunas reflexiones surgidas de esta interlocución, para visualizar los aprendizajes que nos brinda su práctica intelectual dentro de un devenir descolonizador.

Aunque algunos de estos profesionales se conocen y colaboran unos con otros, o bien se han visto y/o leído en algunas ocasiones, quizá no han hablado sobre sí mismos y cómo ven las cosas desde su propia experiencia. De tal cuenta, que uno de los méritos de este trabajo es haber hecho este recorrido y conversado con estos intelectuales a lo largo de una parte significativa del territorio maya, para socializar entre ellos y ellas las ideas que sustentan en los procesos que llevan a cabo en sus diferentes lugares de origen. Por otro lado, visualizar su práctica intelectual desde este referente, marcado por la diferenciación colonial, me ha permitido hacer reflexiones personales, académicas y sociopolíticas que intento compartir a lo largo de estas páginas. Con las limitaciones que pueda tener, realicé esta hazaña con determinación y entusiasmo y con la esperanza de que pueda ayudarnos a comprender, por lo menos un poco, este atolladero en el que nos encontramos, que nos obliga a repetirnos una y otra vez con los parámetros heredados del colonialismo –interno

y global-que nos hace cautivos de la colonialidad. No hay pues, una gran pretensión teórica y/o metodológica, sino la intención de poder acercarnos a otras miradas que devienen del debate contemporáneo anticolonial, en el cual ellas y ellos tienen el protagonismo desde el momento en que han vivido y viven en ‘carne propia’ las desventajas de esta diferenciación.

Apartado metodológico

Sumario

En principio esta investigación identifica y documenta prácticas intelectuales que hacen posible el fortalecimiento y desarrollo de lenguas y conocimientos mayas, principalmente mediante procesos formativos y educativos, llevados a cabo en la península de Yucatán y en Guatemala. El trabajo tiene como propósito abordar y analizar la labor realizada por profesionales que buscan una participación sociopolítica, a través de la reapropiación de su pertenencia como pueblos articulados a un referente prehispánico, como un hecho que repercute en las condiciones de subordinación que este pueblo ha experimentado a lo largo del tiempo. Para su realización se implementó el método etnográfico y sus respectivas herramientas técnicas, realizando observación participante, llevando un diario de campo, haciendo entrevistas semiestructuradas, charlas prolongadas con el acompañamiento a los lugares en los cuales se desarrollan los procesos y pláticas formales e informales. Las entrevistas fueron audio grabadas, se tomaron algunas fotografías de las distintas iniciativas y se recopilaron varios materiales con los cuales trabajan o que son relevantes para las acciones que realizan.

Asimismo, se construyeron cuadros de datos que el lector puede consultar en los anexos con información sobre los profesionales con quienes se interactuó, una descripción sobre las principales acciones que realizan y los procesos formativos seleccionados en los que están involucrados. Anexo I: Profesionales mayas seleccionados, ofrece datos personales y lingüísticos de los interlocutores/actores, ámbitos de acción y procesos formativos (técnico/político/educativos) en los que participan, incluye una breve descripción de su formación y trayectoria profesional/académica y/o política. También se elaboró un cuadro (Anexo II) que contiene una cronología histórica de sucesos relevantes relacionados con el pueblo maya, citados por los interlocutores o bien que han sido reapropiados para sus discursos, interpretaciones y/o acciones. A continuación, presento cómo se procedió en la identificación de estos procesos, cuáles son las localidades que se visitaron, con quiénes se conversó y cómo se recogió la materialidad discursiva de estas experiencias, que hacen posible considerar su relevancia dentro de la perspectiva descolonizadora contemporánea.

1. Tiempo de exploración y visitas. Espacios e instituciones

El trabajo de campo de este estudio tuvo dos momentos: uno de exploración, realizado en 2016, dentro del cual tuve la oportunidad de sondear la idea inicial de trabajar con las organizaciones que realizaron, por 15 años, los Encuentros Lingüísticos y Culturales del Pueblo Maya Mesoamericano: México, Guatemala y Belice, de los cuales tuve noticia desde 2008, en ambos contextos; y un segundo momento, en 2017, que fue el trabajo de campo propiamente dicho, en el cual se visitaron diversas iniciativas y se interactuó con distintas personas que promueven las lenguas y los conocimientos mayas en dos contextos. En Guatemala: áreas itzá, ixil, kaqchikel y k'iche'; y, en México: el área maya-yucateca o peninsular de las localidades de Quintana Roo y Yucatán. El área itzá principalmente localizada en San José, Petén; la ixil en tres municipios del departamento de Quiché: San Juan Cotzal, Chajul y Nebaj (cabecera municipal, Río Azul y Tzabal), lugares en los cuales funcionan sedes de la Universidad Ixil. En el área kaqchikel: En el departamento de Chimaltenango, San Juan Comalapa y Chimaltenango cabecera municipal; y, Santo Domingo Xenacoj en el departamento de Sacatepéquez. Lugares en los cuales funciona la Universidad Kaqchikel. Para el área k'iche' se visitó y tuvo interacción con profesionales en la ciudad de Quetzaltenango, personas participantes en la vida académica y política de este municipio y que han tenido entre manos el proyecto de una Universidad Maya K'iche'.

En la capital guatemalteca se realizaron visitas a la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG) donde se conversó con Mario Aguilón Crisóstomo, maya-mam, quien presidía la academia para esa fecha; fui al IGER (Instituto Guatemalteco de Educación Radiofónica)²⁷ particularmente para realizar una entrevista a Guillermina Herrera, por su rol en el PRODIPMA (Programa para el desarrollo integral de la población maya), desarrollado en la Universidad Rafael Landívar, en los años 90's, en el Instituto de Lingüística y Educación (ILE) ahora Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad e Interculturalidad (ILI) de esta universidad. En la capital, también conversé con Raxche' Demetrio Rodríguez del Editorial Maya Wuj. Así mismo, busqué a

²⁷ El Instituto Guatemalteco de Educación Radiofónica –IGER- es una institución no lucrativa, que ofrece educación formal a personas de escasos recursos económicos. Fue fundada en 1979 por el sacerdote jesuita alemán Padre Franz von Tattenbach y se define como una institución que contribuye al desarrollo social y humano de las comunidades con más limitaciones y necesidades de apoyo.

fundadores y participantes en la Comunidad de Estudios Mayas y otros investigadores independientes. En el área itzá se visitó San José y se conversó con los hermanos Chayax (José Alfredo y Oswaldo) y también con don Domingo Chayax (papá), quienes promueven la cultura maya itzá y, a la vez, tienen un proyecto familiar vinculado a la enseñanza de español para extranjeros en San José, Petén.

Para el área maya-yucateca, en Quintana Roo se visitaron: los municipios de José María Morelos, Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (UIMQROO); en Felipe Carrillo Puerto la ACAMAYA (Academia de la Lengua Maya), la Casa de la Cultura y el Santuario de la Cruz Parlante del pueblo maya; y, en Chetumal, que es capital del estado de Quintana Roo y cabecera del municipio de Othón P. Blanco, visité la Universidad de Quintana Roo (UQROO). En Yucatán, el INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia) específicamente para la interlocución con el Mtro. Fidencio Briceño Chel, quien lidera el proyecto de institucionalización de la lengua maya en los tres estados de la península. También se visitó Valladolid, por el proyecto de enseñanza de lengua maya para extranjeros; Maní, por llevarse a cabo actividades del colectivo “Yóol Kaaj” (espíritu del pueblo); Chablekal, una comisaría perteneciente al municipio de Mérida, que es sede del Colectivo Indignación y la Ciudad de Mérida.

Por otro lado, en octubre de 2018, realicé una estancia de investigación en Bolivia, para conocer de cerca el Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos (PROEIB-Andes), dentro del cual se han formado varios profesionales de la lengua maya tanto de la Península de Yucatán como de otros estados mexicanos. Este programa también desarrolló la Cátedra Indígena Intercultural, cuyo primer curso de especialidad para Formación de Formadores se llevó a cabo en Guatemala, en 2006.

2. Descripción general de interlocutores

Como se puede observar, los lugares visitados son diversos y las oportunidades de interacción con distintos profesionales, que llevan a cabo acciones en favor de las lenguas y/o la cultura maya, se dio en distintos momentos del trabajo de campo propiamente dicho. Es oportuno indicar que con algunas de estas personas e instituciones ya se tenían distintos grados de contacto propiciado por situaciones laborales y/o por la participación en eventos y actividades a lo largo de muchos años. Ahora bien, de manera directa para los objetivos

de este estudio, se tuvo interlocución con un total de 37 profesionales: 21 en Guatemala, y 16 en Yucatán y Quintana Roo. En Guatemala, se realizaron: ocho entrevistas individuales a: Aura Cumes, Edgar Esquit, Gladys Tzul Tzul, Irma Alicia Velásquez Nimatuj, Rigoberto Quemé, Vitalino Similox, Germán Curruchiche y Antonio Otzoy. También, se tuvo conversaciones extendidas en varias ocasiones, así como acompañamiento a las distintas sedes de la U-Ixil para observar la interacción en el salón de clases con Pablo Ceto en las sedes U-Ixil de Río Azul y Nebaj, y con Pedro Raymundo en la sede de Chajul. Se hicieron tres entrevistas en pares (seis profesores) a Vicente Raymundo y Cristina Solís Brito; María Toma y Diego Sambrano; Juan Carlos Terraza y Miguel Torres, quienes atienden distintas sedes universitarias comunitarias también de la U-Ixil.

Así mismo, se tuvo una conversación con los tres profesionales mayas del Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad e Interculturalidad (ILI) de la Universidad Rafael Landívar: Pablo A'jpú García, Celia Ajú y Candelaria López; una charla extendida con José Mucía Batz, asistencia a su curso de epigrafía y una visita a Comalapa para ver materiales didácticos, con énfasis en educación maya, elaborados principalmente por Cecilio Tuyuc, quien compartió su visión y trabajo con nosotros -los tres profesores visitantes de la UIMQROO (Martiniano Pérez Angulo, Hilario Poot Cahún y Donny Britto May), José Mucía y yo-. Todos ellos intercambiaron ideas y experiencias educativas y de vida de sus pueblos en largas charlas que aportan indirectamente a este estudio. Cecilio Tuyuc y Josefina Pos Sacalxot (su esposa) son dos profesionales que tienen una librería en San Juan Comalapa y son muy activos tanto en su pueblo como en espacios relacionados con la educación bilingüe a nivel nacional, principalmente con la ACEM (Asociación de Centros Educativos Mayas). Este intercambio no es el primero, Tuyuc ha sido invitado para compartir sus conocimientos sobre ciencia maya en la UIMQROO y otros espacios de Quintana Roo, Yucatán y Campeche. Entre estos profesionales y otros que ha participado en la ALMG y que llevan a cabo actividades relacionadas con aspectos culturales como el pok-ta-pok²⁸ (juego de pelota) se estableció un vínculo desde el año 2001, fecha en que

²⁸ El llamado "pok-ta-pok" o "pokolpok" por los mayas (México), y "tlachtli" por los aztecas, es una antigua práctica mesoamericana que se remonta a unos 3,500 años. Llegó a traspasar el límite de lo religioso para convertirse, fundamentalmente, en un movimiento sociocultural. Nota de Armando González Rosado, 3/03/2012. "Supervivencia del pueblo. El juego de pelota". Mérida, Yucatán. En Guatemala se le conoce como Chajchaay (pelota de cadera). El marzo de 2017 se impartieron talleres de aprendizaje de la pelota de antebrazo "Chaaj" a las universidades de Centro América. Posteriormente, en

dieron inicio los encuentros lingüísticos y culturales del pueblo maya de los tres países (México, Guatemala y Belice). Para Mucía Batz, “estos eventos favorecieron el resurgimiento de la unidad del pueblo maya, también otros asuntos culturales y deportivos olvidados” (Mucía, entrevista 2017).



Imagen 1: Estudio de Cecilio Tuyuc. San Juan Comalapa, Guatemala.
De Izq. a derecha: Cecilio Tuyuc, Jose Mucía Batz (de pie), Hilario Poot Cahun, Donny Brito y Martiniano Pérez Angulo. (Foto propia, 2017).

En la Península de Yucatán, se realizaron siete entrevistas individuales (Fidencio Briceño Chel, Martiniano Pérez Angulo, Yasmín Novelo, Flor Canché, Hilario Chi Canul, Marisol Berlín y Donny Brito). En el Grupo Indignación, una entrevista en pareja con Beatriz Chalé Euan (Bety) y José Euan Romero (Pepe). También se tuvo una charla colectiva con el equipo coordinador, realizada en Chablekal, el 27 de julio del 2017, con la participación de algunos miembros del equipo de educación. Así mismo, se conversó con Venancia Coh Chuc, profesional trilingüe (maya-español-inglés) con estudios formales en lengua inglesa, en lingüística y luchadora social en el Estado de Quintana Roo, y se realizó una entrevista a Juan Castillo Cocom, académico de la UIMQROO, quien cuestiona

septiembre de ese mismo año se realizó en Guatemala, la segunda Copa mundial de pelota maya, donde participaron México, Belice, Honduras, El Salvador y Guatemala (Mucía Batz, José. “Un katun jugando a la pelota maya en Mesoamérica. 1997-2017”, *Chajchaay Historial*. Recuperado el 2/07/2020 de: <https://sites.google.com/site/chajchaaypelotadecadera/chajchaay-historial>. La página guarda varios vídeos.

fuertemente las acciones de fortalecimiento de la lengua y cultura maya, posición que se relaciona con la etnogénesis y su crítica a la injerencia de la antropología en la construcción de una mayanidad oficial. Por lo mismo, Cocom no participa en estos procesos. De igual manera, no se incluye la entrevista con Venancia Coh, porque ambos están vinculados a instituciones que trabajan con las lenguas mayas, pero ninguno de los dos participa en los procesos en cuestión.

En Felipe Carrillo Puerto se visitó el Museo y la Casa de la Cultura, que nos da la bienvenida con un mural que focaliza el sentido y posicionamiento de varios de los interlocutores y las actividades que realizan:



Imagen 2: Mural de la Casa de la cultura de Felipe Carrillo Puerto²⁹.
(Foto propia, 2017).

Dentro de esta gama de profesionales ubicados en dos contextos nacionales distintos, que tienen además actividades individuales en diferentes ámbitos institucionales: académicos, universitarios, artísticos, de traducción e interpretación, político-partidistas, de comunicación (prensa escrita, radial, digital), entre otros, pude identificar y seleccionar determinados procesos que captan una parte significativa de sus acciones/intervenciones para darle continuidad a sus lenguas y epistemes mayas. A continuación, explico con mayor detalle

²⁹ Boceto de Marcelo Jiménez, realizado por el Grupo El Muro, integrado por Rubén Xool, Armando Jiménez y Ángel Cantón, en 1995. Contó con el apoyo del Programa de Acciones Culturales Multilingües y Comunitarias (PACMyC). Fuente: Carlos Chablé Mendoza, Cronista de la Ciudad. Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo.

cuáles fueron los criterios y con quienes fue posible entablar una mayor interlocución para indagar sus pensamientos, planteamientos y posiciones con las cuales sustentan y potencializan las acciones que realizan en estas iniciativas.

3. Procesos formativos e interlocutores seleccionados

Los ámbitos de acción de los sujetos son variados tanto al interior de sus comunidades de origen, como en espacios institucionales y organizativos dentro y fuera de sus respectivos países. Se han seleccionado procesos que están encaminados a la formación –técnica, política y/o artística- de nuevas generaciones y a quienes los promueven. Es importante precisar que algunos sujetos tienen una participación en dos o más procesos, según sean invitados a colaborar, tanto al interior de un solo país como entre uno y otro (México y Guatemala), así como en otros espacios inter y transnacionales en los cuales estos profesionales realizan investigación y/o acciones políticas; sumado a los múltiples ámbitos en donde se desenvuelven académica y políticamente, de manera individual o colectiva (asociaciones, organizaciones civiles y comunitarias –comités, alcaldías, agrupaciones, municipalidades-). Es decir, me centro en determinados procesos en los cuales se llevan a cabo tareas formativas y converso con aquellos sujetos que los impulsan fuertemente. Hay otros procesos importantes, como el desarrollo editorial, el boom literario, la espiritualidad, las luchas propiamente territoriales, la epigrafía, las cooperativas agrícolas, los colectivos artesanales, entre otras actividades en las que de una manera u otra participan también los sujetos con quienes llevo a cabo esta interlocución. Sin embargo, el foco de mi interés está en aquellos procesos que:

- 1) están orientados a la formación (técnica, académica y política) de nuevas generaciones, sea por la vía institucional, comunitaria y/o independiente;
- 2) mantienen un vínculo con sus lugares de origen y ponen el acento de sus acciones en la articulación de lenguas, conocimientos y prácticas que devienen del referente maya; y,
- 3) se posicionan desde una pertenencia instituida por la ‘diferenciación colonial’, resignificada para revertir los efectos negativos que ésta ha tenido en sus pueblos.

Seguramente, hay más sujetos que cumplen estas características; no obstante, este trabajo lo realizo con quienes he tenido contacto por mis actividades profesionales en distintas épocas y en ambos espacios nacionales, lo que me ha permitido observar su tendencia a resignificar sus raíces mayas y a buscar con insistencia un mejor lugar para sus congéneres en la distribución del poder en sus respectivas sociedades. Seguidamente, presento un esquema sintético de estos procesos, que luego se desglosan en el capítulo III para visualizar el desarrollo de esta práctica intelectual, que ha ido construyendo con los años una presencia para las lenguas mayas, sus referentes culturales, sus comunidades y sus hablantes. Este cuadro incluye una breve descripción de cada proceso en marcha, que como se dijo puede ser independiente, comunitario o bien articulado a determinadas instituciones, programas, organizaciones y/o asociaciones a través de las cuales se viabilizan. Se destaca a sus principales impulsores, esto no quiere decir que no participen y/o colaboren en las iniciativas otras personas o bien que estos profesionales no participen en otras iniciativas. Hay bastante movilidad, comunicación y colaboración entre estos profesionales, sea para los procesos que impulsan al interior de sus instituciones, organizaciones, programas y/o proyectos en sus países y comunidades, o bien como una colaboración inter y transnacionalmente hablando, cuyo centro es el fortalecimiento de lenguas y epistemes mayas. Sin embargo, a pesar de que hay mucha comunicación y participación entre sí, los contextos en que se desarrollan sus actividades son distintos y la manera de resignificar y situar lo maya contemporáneo varía.

Como se expuso antes, aunque ambos países se jacten de ser plurilingües y multiculturales y en determinadas etapas se implementaran políticas asimilacionistas, Guatemala se caracteriza por la bipolaridad indio-ladino que imprimió un carácter segregacionista en la construcción del Estado nacional, mientras en México se llevó a la implementación de políticas de integración nacional orientado al mestizaje y la ciudadanía. Los fenómenos de discriminación y racismo se dan en ambos espacios, pero las políticas públicas para abordar la modernización³⁰ han sido distintas y llevado a los

³⁰ González Ponciano (1998) sugiere que en el caso de Guatemala se trata de una 'modernización regresiva'; porque: 1) expulsó a los campesinos de sus tierras sin crear un régimen de relaciones salariales que sustentaran el desarrollo del mercado y la ciudadanía; 2) La concurrencia al mercado de trabajo se realizó bajo coerción sobre la base de relaciones de servidumbre provenientes del orden colonial; 3) la individualización de las relaciones políticas en el marco de la ley excluyó a los indígenas y a los analfabetos, lo cual atrofió el desarrollo institucional del Estado y de la sociedad civil; y 4) en lugar de promover la

indígenas a formas de resistencia y lucha también diferentes. En el capítulo II se abordan algunos hechos histórico-políticos que los interlocutores refieren y que se vinculan a los procesos en marcha, los cuales ofrecen particularidades en el desenvolvimiento de sus acciones, aunque en algunos procesos hay referentes a hechos políticos relevantes, como el conflicto armado en Guatemala y el levantamiento Zapatista de Chiapas, que repercuten de alguna manera en algunos de estos procesos. Sin embargo, priva más el contexto nacional. Por lo mismo, la decisión fue tomar en cuenta esta delimitación existente y abordar los procesos por países y por áreas lingüísticas. Seguidamente, identifiqué ámbitos dentro de los cuales se articulan los procesos en cuestión, quedando de la siguiente manera:

Contexto mexicano, área maya-yucateca:

1. Ámbito de fortalecimiento y revitalización de la lengua y cultura mayas, con los procesos:
 - Institucionalización de la lengua maya.
 - Fortalecimiento y revitalización de la lengua y cultura mayas.
 - Promoción del uso de la lengua en diversos formatos.
2. Ámbito de la memoria, resistencia y lucha política, con el proceso:
 - Rebelión y resistencia del pueblo maya/Tsikbal: Grupo Indignación.

Contexto guatemalteco, áreas kaqchikel, ixil y k'iche':

1. Ámbito académico/epistémico
 - Comunidad de Estudios Mayas.
2. Ámbito de universidades comunitarias:
 - U-Ixil
 - Universidad Kaqchikel.
3. Ámbito de derechos y participación política de los pueblos indígenas
 - Fortalecimiento de la participación política y derechos de los pueblos indígenas

Contexto mexicano: área maya-yucateca

Procesos formativos (técnico, político y/o educativo). Independiente, comunitario y/o institucional.

Ámbito de fortalecimiento y revitalización de la lengua y cultura maya

- Institucionalización de la lengua maya

La institucionalización de la lengua maya en la región de la península busca incrementar el uso oral y escrito de esta lengua en los servicios públicos e instituciones gubernamentales, a partir de las normas de escritura de la lengua maya publicadas el 10 de octubre de 2017 en Diario Oficial de la Federación (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. “Congreso Peninsular para la Institucionalización de la Lengua maya”, publicación del 14 de febrero de 2018)³¹.

El INALI en coordinación con los gobiernos de los estados de Campeche, Yucatán y Quintana Roo, y la participación de profesionistas, promotores y creadores mayas, organizaron la realización del Congreso Peninsular para la Institucionalización de la lengua maya, realizado los días 21 y 22 de febrero de 2018, en la Ciudad de Mérida, Yucatán. Concluyeron que todos los ayuntamientos con población maya de la Península de Yucatán promuevan el uso cotidiano de la lengua y que sus hablantes se comprometan a crear en cada municipio una academia de este idioma.

Actores/impulsadores

Fidencio Briceño Chel, originario de Hubilá, Tixkokob, Yucatán. Hablante nativo de maya yucateco.

Profesor-investigador titular “C”, tiempo completo del INAH. [Hasta principios del 2018, que pasa a ser Director Adjunto del INALI, cargo que deja en julio de ese mismo año].

Traductor e intérprete maya-español-maya. Lingüista y antropólogo de profesión, literato, profesor universitario. Coordinador del Proyecto Catálogo de las Lenguas Indígenas de México.

Briceño Chel lidera este proceso en los tres estados mexicanos.

Participan en este proceso profesores que también realizan actividades de fortalecimiento en otros espacios, que se citan abajo. Así como maestros de educación preescolar, primaria, secundaria y universitaria vinculados a las comunidades o bien con un enfoque de educación bilingüe y/o intercultural.

³¹ También se puede consultar el Blog del INALI. <https://www.gob.mx/inali/articulos/congreso-peninsular-para-la-institucionalizacion-de-la-lengua-maya?idiom=es>

○ Fortalecimiento de la lengua y cultura mayas

En este proceso entran una gama de acciones que se llevan a cabo tanto dentro de las instituciones como en proyectos independientes. Institucionalmente, la lengua maya es obligatoria para los estudiantes de la UIMQROO en todas sus carreras³². Los profesores de lengua maya participan también en el proceso de institucionalización que se lleva a cabo para los tres estados, liderado por Briceño Chel, al tiempo que él participa en los procesos de certificación de esta lengua que se lleva a cabo en la UIMQROO y en otros procesos que se desarrollan en los tres Estados. Al tiempo que los estudiantes llevan a cabo talleres de lengua maya en las escuelas del municipio y en sus comunidades de origen.

En menor medida, la enseñanza de la lengua maya ha ido cobrando un espacio en la UQROO, en Chetumal.

A la par de laborar en las universidades, los profesionales impulsan procesos vinculados con Belice (en la comunidad de Yo Creek con Ismael Cal), se tiene un acercamiento con la comunidad Itzá y con la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. En relación con los conocimientos mayas, especialmente de las matemáticas y la cosmogonía se comparte con Cecilio Tuyuc en Comalapa, con José Mucía por actividades de Pelota Maya y Epigrafía; y, el proyecto de Educación Bilingüe que desarrolla la USAC con la Fundación Rigoberta Menchú Tum, entre otros.

En la ACAMAYA (Academia de Lengua Maya) con sede en Felipe Carrillo Puerto participan profesores y egresados de la UIMQROO.

Actores/impulsadores

Martiniano Pérez Angulo, originario de José María Morelos. Maya-hablante. Laboró como maestro de educación secundaria y Profesor de Tiempo Completo (PTC) de la UIMQROO de 2007 a 2014³³. Escritor, compositor e intérprete musical. Cofundador de ACAMAYA.

Donny Brito May, originario de Sihó, Yucatán, docente universitario de lengua maya en la UIMQROO. Escritor (Literatura maya, en formatos bilingües y trilingües).

Participan otros docentes universitarios en la Academia de Lengua Maya de la UIMQROO: Florinda Sosa Castilla, Ismael Briceño Mukul, Esther Poot Cahun, entre otros.

Hilario Chi Canul, originario de Naranjal Poniente, Quintana Roo. Profesor de Tiempo Completo (PTC) de la UQROO. Maestro en Sociolingüística por el PROEIB-Andes (Programa de Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos).

³² La cantidad de asignaturas de lengua maya que cursan los estudiantes varía en las distintas carreras: Lengua y Cultura ocho semestres; Turismo Alternativo seis, Sistemas de Producción Agroecológica cuatro, Salud Comunitaria cinco; Gestión Municipal seis, Gestión y Desarrollo de las Artes, cuatro; Ingeniería en Tecnologías de Información y Comunicación, cuatro; Ingeniería en Desarrollo Empresarial, seis.

³³ Nota de Autora (N/A): En relación con la contratación de Profesores-Investigadores de Tiempo Completo en esta universidad, actualmente (junio de 2020) sólo uno mantiene este estatus (Donny Limbert Brito May, quien es entrevistado en esta investigación. Los demás han sido desplazados a contrataciones temporales, que devienen en dificultades laborales para los implicados, además de una clara orientación al debilitamiento de esta parte fundamental del modelo intercultural y currículum de las carreras de esta universidad: todas éstas incluyen diferentes manejos de la lengua maya, principalmente la carrera de Lengua y Cultura.

Marisol Berlín Villafaña, originaria de Tekantó, Izamal, Yucatán. Co-fundadora y actual presidenta de la ACAMAYA (Academia de la Lengua Maya), en Carrillo Puerto, Quintana Roo. Labora en la radio Chan Santa Cruz, en Felipe Carrillo Puerto.

- Promoción del uso de la lengua por diversos medios.

Yuyum A.C., Yuyum radio y Colectivo Yóol Kaaj (espíritu del pueblo), entre otros proyectos, programas y/o acciones coyunturales que realizan en coordinación.

Proyecto Linguapax en Yucatán. “Linguapax Internacional es una organización que protege y promueve la revitalización de la diversidad lingüística mundial para contribuir al diálogo y la paz. [Funge] como entidad con estatus consultivo ante la UNESCO” (<https://www.linguapax.org/es/>).

Actores/impulsadores

Yazmín Novelo, originaria de Peto, Yucatán. Sociolingüista, cantante, comunicadora social, convocante a la conformación de Radio Yuyum (Mérida, Yucatán). Promotora de otros proyectos dentro de Yuyum A.C.

Flor Canché, originaria de Timucuy, Yucatán. Lingüista, fotógrafa e impulsadora de literatura maya para niños. Vinculada a Linguapax.

Centros comunitarios.

Voluntariado.

Ámbito de la memoria, resistencia y lucha política

- Rebelión y resistencia del pueblo maya/Tsikbal: Grupo Indignación.

Indignación es una asociación civil con un equipo de derechos humanos, en el cual trabajan mayas y no mayas. (Indignación, 2017. *Rebelión y resistencia del pueblo maya / Tsikbal*, 2^a. Edición).

Indignación. Promoción y defensa de los derechos humanos. “Somos una organización no gubernamental. Desarrollamos nuestra labor de manera independiente y autónoma a cualquier poder: gobierno, partido político, etc. Nos organizamos como equipo y comenzamos a trabajar en mayo de 1991. Nuestro objetivo es promover y defender los derechos humanos desde una perspectiva integral, pluricultural y de género”.

<http://indignacion.org.mx/>

“Indignación se conforma como organización de derechos humanos, porque hubo una gran represión a miles de campesinos mayas, que se reunieron en la plaza grande de Mérida para protestar por lo del finiquito del henequén. Golpearon a muchos campesinos de forma brutal” (José Euan Romero (Pepe), entrevista 2017).

Este hecho ocurrió el 25 de junio de 1992, cuando era gobernadora interina Dulce María Sauri Riancho.

Actores/impulsadores

Equipo de educación: Cristina Muñoz Méndez, José Coyok, Alberto Carlos Velázquez Solís (hay otros miembros, con quienes no tuve interlocución).

Beatriz Chalé Euan (Bety)
 José Euan Romero (Pepe)
 Voluntariado.

Nota: De acuerdo con la división político-administrativa, el área maya-yucateca la constituyen tres Estados: Yucatán, Quintana Roo y Campeche. La investigación se realizó en dos de los tres.

Contexto guatemalteco: áreas ixil, kaqchikel y k'iche'

Proceso formativo (académico, político y/o educativo). Independiente, comunitario y/o institucional

Ámbito de la investigación académica/epistémica

- Comunidad de Estudios Mayas

Se trata de una iniciativa independiente, planteada como un “espacio de pensamiento crítico y plural”. Tiene como propósito “pensar los problemas indígenas o mayas en términos políticos y académicos”. (Edgar Esquit, co-fundador, en entrevista con Teresa Laines)³⁴. Se trata de una comunidad que busca desarrollar una investigación académica original desde el punto de vista maya (Esquit, entrevista propia, 2017).

Tiene un Blog desde agosto de 2013: <http://commaya2012.blogspot.com/>

Conformada por: Edgar Esquit, Aura Cumes, Gladys Tzul Tzul (sujetos en interlocución)

También participan en esta iniciativa:

Marco A. Chivalán-Carrillo, k'iche', originario de Patzité, Quiché. Estudió letras y filosofía en la Universidad Rafael Landívar y pensamiento iberoamericano en la Universidad Autónoma de Madrid” (Blog de la Comunidad de Estudios Mayas).

Giovanni Batz, k'iche' de los Ángeles, EEUU. Tutor de la Universidad Ixil (U-Ixil).

Su tesis doctoral (Austin, Texas) examina un movimiento de resistencia ixil-maya en Cotzal, El Quiché, contra la construcción de una hidroeléctrica” (Blog de la Comunidad de Estudios Mayas, citado arriba).

Participan también estudiantes de la Universidad de San Carlos de Guatemala y jóvenes comunitarios. Y, en la publicación de la *Revista Voces* [Segunda época. Año 11. No. 11, 2017] Sección III: Comunidad de Estudios Mayas. Espacio de pensamiento crítico plural, escribe como integrante de este grupo Emma Chirix, con el artículo “¿Colonialismo en el feminismo blanco?”.

Además de esta Comunidad de Estudios Mayas, Edgar Esquit impulsa otra iniciativa: Comunidad Kaqchikel de Investigación. Se trata de un Colectivo conformado por estudiantes y profesionales en ciencias sociales (antropología, arqueología e historia) interesados en la investigación social, arte y memoria. Desarrollan un trabajo en Cerritos

³⁴ Laines, Teresa. *Edgar Esquit: Herencia de una historia para escribir su historia. Edgar Esquit conversa con Teresa Laines*. Colección Pensamiento II. Intelectuales guatemaltecos – Entrevistas. Vol. II, Tomo IV. Ediciones alternativas del Centro Cultural de España en Guatemala. Guatemala, 2008.

Asunción, una aldea del municipio de Patzicía, Chimaltenango, asentada sobre el Sitio Arqueológico Kaqjay que tuvo mayor auge en el período Clásico.

Ámbito de universidades comunitarias

- Universidad Ixil (U-Ixil)

La U-Ixil es una “universidad sin paredes” que funciona desde el año 2011. Un modelo educativo alternativo, basado en el conocimiento ancestral maya que ofrece oportunidades de educación a líderes comunitarios emergentes. Fundada y dirigida por Pablo Ceto³⁵, a través de la Fundación Maya (Fundamaya).

Tiene sus sedes en los municipios de San Juan Cotzal, Chajul y Nebaj (Tzalbal, Río Azul y la propia cabecera municipal –Nebaj-).

Actores/impulsadores

Pablo Ignacio Ceto Sánchez. Originario de Nebaj, hablante de ixil. Rector de la Universidad Ixil.

Profesores y colaboradores directos:

Vicente Raymundo

Cristina Magdalena Solís Brito

Pedro Raymundo U-Ixil, Sede Chajul.

María Toma y Diego Sambrano Sede U-Ixil. San Juan Cotzal.

Juan Carlos Terraza y Miguel Torres. U-Ixil, Sede Tzalbal.

Jóvenes (hombres y mujeres) egresados

Voluntariado académico, tanto nacional como extranjero.

- Universidad Maya Kaqchikel

Funciona en los Departamentos de Chimaltenango y Sacatepéquez (zona kaqchikel) de Guatemala.

Comienza sus labores en 2014, con el propósito de ofrecer una formación para que los jóvenes (mujeres y hombres) se constituyen en “emprendedores y no empleados, gestores y sujetos de sus propios destinos y no objetos del destino”; a través del modelo de comunidades de aprendizaje buscan generar un nuevo paradigma del ‘buen vivir’ desde la visión, práctica y ciencia de la cultura Maya Kaqchikel.

³⁵ En el anexo se pueden consultar los datos de quienes impulsan estos procesos; sin embargo, dada su amplia trayectoria consideré importante señalar también aquí alguna información sobre Pablo Ignacio Ceto Sánchez. Él es maya Ixil, ingeniero agrónomo egresado de la Universidad San Carlos (USAC). Líder campesino, co-fundador, en 1978, del Comité de Unidad Campesina (CUC). Fue integrante del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) en el Frente Ho Chi Min en la región Ixil, y llegó a ser miembro de la Dirección Nacional del EGP y del Comité Ejecutivo de la URNG. Fue diputado al Parlamento Centroamericano y candidato a la presidencia de la República por el partido URNG-Maíz, de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca. Fundador y directivo de la organización Fundación Maya, directamente vinculada a la U-Ixil.

Actores/impulsadores

Vitalino Similox Salazar, origen maya-kaqchikel. Rector de la Universidad Maya Kaqchikel.

Secretario General del Concejo Ecuménico Cristiano de Guatemala (donde participan la Iglesia Católica y varias de las iglesias protestantes históricas de ese país centroamericano).

Fue candidato a la Vicepresidencia de la República en las elecciones nacionales del año 1999, acompañando en la fórmula a Álvaro Colom, en la Alianza Nueva Nación, una coalición de centro-izquierda.

Colaboradores directos: Germán Curruchiche, sede San Juan Comalapa.

Antonio Otzoy, sede Santo Domingo Xenacoj, Sacatepéquez, Guatemala.

Otros profesionales colaboradores.

Ámbito de derechos y participación política de los pueblos indígenas

- Fortalecimiento de la participación política y derechos de los pueblos indígenas

Hay una diversidad de organizaciones y proyectos que luchan por la memoria, la resistencia y los derechos humanos en Guatemala. Sin embargo, en esta investigación se tuvo interlocución con dos personalidades quetzaltecas, cuyo esfuerzo profesional y político está vinculado a su procedencia k'iche', ellos son Irma Alicia Velásquez Nimatuj, una académica y periodista que da acompañamiento político priorizando derechos económicos, sociales, políticos, culturales y raciales de los pueblos indígenas de Guatemala; y Rigoberto Quemé Chay, primer alcalde indígena de Quetzaltenango postulado por un Comité Cívico, quien ganó las elecciones por dos períodos consecutivos. Por otro lado, fue quien elaboró la primera propuesta para la creación de una universidad maya del área k'iche', la cual aún no se ha podido concretar.

Como se expuso en la introducción, la zona maya tiene muchos más grupos etnolingüísticos que los ubicados en estos procesos; sin embargo, se trata de iniciativas sostenidas en el tiempo y en desarrollo, que comparten los criterios antes definidos en relación a su interés en la formación –técnica y política- de las nuevas generaciones, mantienen un vínculo con su comunidad de origen y sus acciones están encaminadas a la articulación de lenguas, conocimientos y prácticas que devienen del referente comunitario, desde donde se posicionan para que la estirpe maya siga existiendo. Se visitaron los lugares y los procesos, los cuales se describen en el capítulo III y se conversó con varios académicos, profesores y colaboradores. Sus intervenciones van apareciendo en la medida que se van abordando los procesos en cada espacio nacional. Ahora bien, las

conversaciones más extensas y dirigidas a recopilar las principales ideas, planteamientos, pensamientos y posiciones con las cuales se sustentan estos procesos (que se presentan en el capítulo IV) están basadas en una intercomunicación más profunda: en la península de Yucatán se realizó con siete interlocutores: Fidencio Briceño Chel, Yazmín Yadira Novelo Montejo, Hilario Chi Canul, Flor Canché Teh, Martiniano Pérez Angulo, Beatriz Chalé Euan (Bety) José Euan Romero (Pepe); y, en Guatemala con 11: Edgar Esquit, Aura Cumes, Gladys Tzul Tzul, Vitalino Similox, Germán Curruchiche, Cristina Solís, Vicente Raymundo, Miguel Torres, Juan Carlos Terraza, Irma Alicia Velásquez Nimatuj y Rigoberto Quemé Chay. En este grupo hay únicamente tres personas que no cuentan con estudios medios ni superiores (Juan Carlos Terraza, Beatriz Chalé Euan y José Euan Romero. La mayoría tiene estudios de posgrado, a nivel de maestría y doctorado. Algunos pocos, como Cristina Solís, Vicente Raymundo y Miguel Torres tienen solo licenciatura. No obstante, todos y cada uno de ellos y ellas realizan una práctica intelectual en todo el sentido de la palabra.

Queda decir, que he sido y soy privilegiada porque estos actores/impulsadores me recibieron y conversaron conmigo sobre lo que nos aqueja por esta diferenciación, que toca a todas y todos. Les estoy muy agradecida, no con un simple gracias blanco eurocéntrico, sino con el valor profundo que tiene el agradecimiento en esta cosmovisión milenaria, la cual se afirma este principio como constitutivo en la convivencia social, para crear un vínculo de unidad y solidaridad, que fortalece la humildad y la dignidad.

4. Sobre los referentes teóricos involucrados

Hay varios conceptos y nociones que entran en la discusión de este trabajo como identidad étnica, lingüística y cultural; o bien nociones como pueblos indígenas, pueblo maya, entre otros. Sin embargo, las categorías fundamentales para llevar a cabo el análisis son: práctica intelectual, diferencia colonial, colonialismo y colonialidad. La noción de sujeto también es crucial en este estudio, porque la diferenciación colonial instauró una relación entre las lenguas y las personas que las portan y el poder. Nombrando y construyendo identidades y subjetividades. No obstante, me adhiero al planteamiento hecho por Judith Butler –cita seleccionada en la introducción de este trabajo- sobre la posibilidad de que ese “quien” - nombrado e interpelado- pueda producir nuevas y futuras formas de legitimación (Butler,

2004:72-73). Desde esta perspectiva, renombrarse mayas -una forma primero negada para los sujetos y luego apropiada por la colonialidad del saber- es una manera de legitimación de una subjetividad para sí (conciencia para sí, desde el paradigma marxista). En este sentido, más que una definición de sujeto, de por sí problemática, es una noción útil para entender los “procesos de subjetivación”, con los cuales estos profesionales intervienen la realidad social. En otras palabras, decir sujeto no es imponer una etiqueta o un encasillamiento, sino hacer referencia a los procesos de subjetivación. En palabras de Kathya Araujo;

“hablar de configuración de sujeto es aludir al arte que debe desplegarse para producirse y sostenerse como un sujeto en lo social” (Araujo, 2010).

De manera que, al utilizar la noción de sujeto, aludo al accionar de estos profesionales, quienes impulsan procesos significativos en la construcción de nuevas subjetividades. He querido distanciarme del calificativo promotores, por ser una nomenclatura que deviene del indigenismo. En su efecto, utilizo actor/impulsador, una forma de nombrar la agencia que estos sujetos despliegan para introducir modificaciones en un orden social dado, que les asigna un lugar subordinado.

“Dar cuenta de la emergencia del sujeto en estas situaciones, especialmente en las situaciones intermedias o de frontera, es reconocer y conocer al otro, restableciendo en nosotros la indispensable alteridad en tanto dinámica de un mundo común y compartido, mundo que no es ni homogéneo ni consensuado, y todavía todo para hacer” (Agier, 2012:23).

La categoría ‘diferencia colonial’ se sitúa dentro del debate decolonial, el cual abre el capítulo primero de esta tesis, intentando dialogar “sobre el pensar intercultural-decolonial”, que realiza Juan Blanco para el caso del actual pensamiento maya en Guatemala. Así mismo, se abordan la noción de intelectuales indígenas, el colonialismo interno y la propuesta indianista. El concepto gramsciano ‘intelectual orgánico’ es releído dentro de la emergencia de las nuevas disputas, que da pauta para comprender la práctica intelectual que desarrollan estos sujetos. Sin embargo, hay otros conceptos y nociones que van tomando lugar a lo largo del desarrollo de este trabajo, principalmente luego de volver una y otra vez sobre la valiosa materialidad discursiva recopilada. Las ideas, pensamientos

y posiciones que van compartiendo esta diversidad de actores/impulsadores me descolocan y me hacen revisar y reflexionar mis propias trabas ideológicas. Así que, los lectores encontrarán al final algunas nociones que espero también puedan descolocarlos un poco, pues pareciera ser necesaria una intromisión de esta naturaleza en este caminar intelectual que busca, en algún lugar del pensamiento y de la experiencia, alguna hendidura política viable que haga posible construir otros imaginarios, unos que recuperen la gnosis humana, como una inteligencia indispensable para hacer emerger otra realidad. La práctica intelectual está relacionada con el conocimiento y el poder, y, por supuesto, cumple funciones de legitimación o crítica. Se trata, como apunta el sabio itzá³⁶, de participar en la construcción de la realidad y en la invención de nuevas narrativas para esta humanidad, desde los lugares de nuestra enunciación física, simbólica y política, proporcionada por esta experiencia de vida que nos convoca.

Ahora bien, aunque sin intención exhaustiva, pero sí tratando de tener una mirada coherente con la realidad a la cual me aproximo, se hace necesario que me refiera a lo que entenderé por ‘cultura’, concepto cuyo origen etimológico se remonta a la traducción que se hiciera en la antigua sociedad romana del término griego *paideia*³⁷, concepto que se relacionaba con la crianza de los niños. Para W. Jaeger³⁸ es imposible rehuir el empleo de expresiones modernas tales como civilización, cultura, tradición, literatura o educación; sin embargo, ninguna de ellas por separado coincide realmente con lo que los griegos entendían por *paideia*.

³⁶ Paráfrasis de las palabras de don Bartolomé Alonso Caamal, de la organización Mayaón. Memoria del Primer Encuentro Lingüístico y Cultural del Pueblo Maya Mesoamericano. San José, Petén, Guatemala. (Ukajil Maya (Pueblo Maya l'tza'), Ixtutzil, 2001:11-12).

³⁷ “Para las ciudades-Estado de la Grecia de los siglos VII a IV a.C., la Paideia era el sistema de ideas, principios, convicciones y creencias que expresaban el sentido, la justificación y el origen de la legitimidad de la ciudad-Estado y, claro, de los individuos que actuaban para que la comunidad se mantuviera y se realizara continuamente. La Paideia era el resumen de la cultura, de la obra creadora del mundo antiguo, recogida por los griegos y puesta en acción en la conciencia de comunidad de cada individuo, quien con su acción contribuía a mantener su existencia” (De la Torre Gamboa, Miguel. Diccionario Iberoamericano de Filosofía y Educación, Fondo de Cultura Económica y UNAM. Recuperado de: <https://www.fondodeculturaeconomica.com/dife/definicion.aspx?l=P&id=92>

³⁸ Werner Wilhelm Jaeger, filólogo germano-estadounidense, exiliado en los Estados Unidos, especialista en la obra de Aristóteles. Es reconocido por ser autor de *Paideia: los ideales de la cultura griega* publicado por primera vez en 1933. Traducción de Joaquín Xiral, Fondo de Cultura Económica México, decimoquinta reimpresión, 2001.

“Cada uno de estos términos se reduce a expresar un aspecto de aquel concepto general, y para abarcar el campo de conjunto del concepto griego sería necesario emplearlos todos a la vez” (Jaeger, 2001:9).

Bolívar Echeverría indica que desde entonces este concepto ha mantenido su núcleo semántico, enraizado en la noción de ‘cultivo’ de la *humanitas*, como aquello que distingue al ser humano de todos los demás seres,

“una *humanitas* concebida, primero, como la relación de las comunidades grecorromanas con los dioses tutelares de su mundo; después, como el conjunto de las costumbres, las artes y la sabiduría que se generaron en ese mundo; y, por último, esta vez en general como la actividad de un espíritu (*nous*) metafísico encarnado en la vida humana” (Echeverría, 2001:27-28).

Echeverría indica que la redefinición moderna del viejo término “cultura” comenzó a gestarse con una intención neoclásica en el siglo XVIII en Alemania, en contraposición al sentido que el término barroco ‘civilización’ tenía en las cortes francesas e inglesas; y que aparece junto con la afirmación de una determinada clase media intelectual, al amparo del conflicto empatado entre la nobleza y la burguesía. Agrega que los intelectuales pequeñoburgueses -siguiendo la filosofía francesa- afirmaban que la cultura consiste en marchar con el desarrollo de la ciencia y con la comprensión efectiva de lo que guardan las formas del universo. Desde esta perspectiva, el concepto de civilización mantenía una definición corregida por el neoclasicismo de la ilustración, que pretendía incluir la idea de cultura como “una versión más refinada de sí misma”; en Alemania, en cambio, el concepto de cultura se vuelve romántico definido como el resultado de la actividad del “genio” creador reduciendo a “la civilización a un mero resultado de una actividad intelectualmente calificada” (Echeverría, 28-31).

En todo caso, esta acepción no fue cuestionada sino hasta mediados del siglo XX con la difusión terminológica propia de la antropología empírica funcionalista. Sin embargo, considero importante revisar como se ha dado en el desenvolvimiento del discurso moderno este referente semántico del vocablo ‘cultura’. Para Norbert Elías, el concepto de cultura aparece contrapuesto al de civilización. Este autor señala en su libro *Ueber den*

*Prozess der Zivilization (El proceso de la civilización)*³⁹, que hasta cierto punto el concepto de civilización atenúa las diferencias nacionales entre los pueblos y acentúa lo que es común a todos los seres humanos o debiera de serlo desde el punto de vista de quienes hacen uso del concepto, que expresa la conciencia de sí mismos que tienen pueblos que han desbordado sus fronteras y realizado una labor colonizadora (Elias, 1939-[1988]:58).

“Por el contrario, el concepto alemán de cultura pone especialmente de manifiesto las diferencias nacionales y las peculiaridades de los grupos. Y gracias a esta función que cumple, ha conseguido una gran significación, por ejemplo, en el campo de investigación de la etnología y de la antropología [...]. Su situación de origen es la de un pueblo que, en comparación con los otros pueblos occidentales alcanzó tardíamente una unidad y consolidación políticas y en cuyas fronteras desde hace siglos, y hasta ahora mismo, ha habido comarcas que se han estado separando o amenazando con separarse” (Elias, 1939 [1988]:59).

A propósito de Norbert Elias y la discusión sobre cultura y civilización, Muñoz señala que el devenir histórico obliga a admitir la constante presencia del enfrentamiento del proceso de integración y diferenciación. Agrega que este proceso civilizatorio podría cifrarse en la negación de las culturas, en su sentido antropológico, en nombre de unas morfologías resultantes del desenvolvimiento histórico:

“Si llamamos “cultura” en sentido antropológico a los sistemas de formas objetivas que no sólo tienen al hombre en su génesis, sino también intercalado en el proceso de su ejecución y despliegue, de suerte que sigue figurando como auténtico homo faber, no habrá razón para seguir llamando culturales a morfologías terciogenéricas, científicas, capaces de arrojar a su vez estructuras tecnológicas cada vez más distantes de la escala operatoria propia de la figura del hombre, aunque resulten indispensables para el conjunto del entramado de la “unidad de integración” de referencia” (Muñoz, 2005:75)

Muñoz, citando a Gustavo Bueno (1996), agrega que la constitución de nuevos espacios objetivos a estructurales, lejos de implicar una deshumanización, ofrecen al hombre la “revelación” de nuevas líneas del mundo, que pueden posibilitar un desarrollo más profundo de la humanidad. El asunto es que la definición romántica y clasista de la cultura,

³⁹ Traducción de Ramón García Cotarelo, publicada por el Fondo de Cultura Económica en 1988.

la cual coincide históricamente con la emancipación moderna en el siglo XIX, percibía la presencia del espíritu a partir del reconocimiento de una pluralidad de culturas. Echeverría señala que con ello planteaban el gran problema de la unidad y la diversidad del espíritu humano, como lo hizo, por ejemplo, Wilhelm von Humboldt al tratar la unidad y la diversidad de las lenguas humanas (Echeverría, 2001-2010:31).

Humboldt estudia las lenguas tratando de comprender la diversidad de la naturaleza humana, partiendo de la asociación de la diversidad lingüística con las naciones; al tiempo que se pregunta cómo interviene el lenguaje en la conformación del mundo. Carmen Galán señala que, siguiendo a Kant, Humboldt sostiene que es el lenguaje la condición de posibilidad del pensamiento en la medida en que tiene un poder constituyente, lo cual significa que es el lenguaje el que permite que el mundo se represente en el pensamiento;

“es decir, ni el mundo ni el pensamiento tienen una existencia previa a la intervención del lenguaje. Por tanto, el lenguaje es un mediador, un puente entre el pensamiento (naturaleza interior) y el mundo (naturaleza exterior). Gracias al lenguaje se opera una síntesis entre la subjetividad del hombre y la objetividad del mundo” (Galán, 1994:169).

Bolívar Echeverría señala que los románticos tardíos o románticos “de Estado” introducen una concepción “realista” del espíritu (pragmática y elitista a la vez), combinada con una definición etnicista de “pueblo”, desde la cual se desprende que los pueblos de Europa configurados como “grandes naciones” serían los verdaderos “pueblos de cultura”; su genio creativo estaría concentrado lo mismo en las proezas bélicas e industriales de sus respectivos Estados, que en las proezas científicas y artísticas de sus individuos excepcionales. Desde esta perspectiva, los pueblos de cultura serían los europeos y los demás serían “pueblos naturales”, carentes de cultura o creatividad espiritual (Echeverría, 2001-2010:31).

Ahora bien, la investigación etnológica inglesa que deviene del trabajo de Edward Tylor, *Primitive Culture* (1871), opuesta al desarrollo terminológico de la oposición ‘cultura’- ‘civilización’ y poniendo entre paréntesis el asunto del espíritu, plantea el concepto de cultura “directa y abiertamente como elemento central de una etnografía colonialista”. Echeverría, señala que,

“su concepto de cultura -conocido como antropológico- se refiere al sin número de civilizaciones en ciernes, detenidas en un bajo nivel de evolución y en las cuales la presencia del espíritu tiene que ser rastreada en su modo de vida, en su ‘civilización’ meramente ‘material’ [...] ‘cultura’ –dirá Margaret Mead- es el conjunto de formas adquiridas de comportamiento, formas que ponen de manifiesto juicios de valor sobre las condiciones de vida, que un grupo humano de tradición común transmite mediante procesos simbólicos (lenguaje, mito, saber) de generación en generación” (Echeverría, 2001:32).

Este autor señala que bajo este discurso científico subyace una militancia etnocentrista, porque consiste en una racionalización implícita que explica la existencia de lo propio “no como resultado de una estrategia automática e impuesta de supervivencia (de necesidad material), sino como fruto de una decisión voluntaria o libremente elegida (de una “virtud espiritual”). Así, todo lo que es esencial para la existencia pero que no es posible reconocerlo y que es reprimido “la atadura a los bajos instintos, el irracionalismo, etcétera” tiene que encontrarse en lo ajeno y tiene que aparecer justamente en calidad de causa de su ‘primitivismo’ (Echeverría, 2001:33).

Luego, a finales de los años 50’s del siglo XX, se da la polémica entre Claude Lévi-Strauss y Jean-Paul Sartre, quien objetaba que la antropología pretendía tratar la vida humana como si fuera una variante de la vida animal. Por su lado, Lévi-Strauss acusó a Sartre de pretender introducir el concepto metafísico de ‘libertad’ en un mundo que está regido por leyes precisas e inmutables, lo que implica desembocar en un espiritualismo sin fundamento. En su libro *Las estructuras elementales del parentesco*, Lévi-Strauss insiste en destacar la presencia de códigos o conjuntos de normas que rigen la vida social.

“Para Lévi-Strauss, la antropología sólo puede ser una ciencia si alcanza a poner de manifiesto estas leyes, a reconocer estas estructuras en el comportamiento social. [Mientras que Sartre] insiste en que si hay algo peculiar en el hombre ello no reside propiamente en el grado de complejidad de las estructuras que rigen su comportamiento, sino en el modo como esas estructuras se vuelven efectivas en la vida social concreta, esto es, en el hecho de que lo hacen gracias y mediante la intervención de la libertad de los individuos sociales” (Echeverría, 2001:35).

Más allá de la polémica entre el estructuralismo de Lévi-Strauss y el existencialismo de Sartre, Echeverría señala que en la medida que la vida social se estructura en torno a la sociedad de propietarios privados –de capital los unos y de fuerza de trabajo los otros- los seres humanos se convierten en cosas mercantiles, de ahí la tendencia ideológica del discurso moderno a eliminar el tema de la subjetividad o la libertad como hecho constitutivo de la condición humana. Pero, por otro lado,

“el proceso de trabajo que sustenta y determina la existencia de la sociedad moderna no se desenvuelve sólo como una actividad dirigida a vencer la escasez y proporcionar a la sociedad la abundancia de bienes necesarios, sino como una actividad ilimitadamente creadora, capaz de provocar y satisfacer cualquier tipo de necesidades” (Echeverría, 2001:38-39).

Con todo esto, entendería que se va dando un debate entre distintos planteamientos, corrientes y enfoques del pensamiento que tienen un impacto en la vida de todas las sociedades, puesto que cada vez más la ciencia y la tecnología llegan a todas partes del globo. Por otro lado, están los movimientos sociales que luchan en sus países por alcanzar un mejor acceso a bienes y servicios dentro esta lógica de “desarrollo” impuesta por el liberalismo, al tiempo que intentan defender determinados derechos individuales y colectivos sobre los propios cuerpos y sobre los recursos naturales de sus territorios, frente a Estados cada vez más deteriorados, situación que ha llegado a una total imprudencia por parte de quienes detentan el poder económico y político al interior de los países y que responden a las dinámicas globales con su correspondiente manejo político internacional, para seguir por ese camino finito extractivo del planeta, de los países y de los congéneres subalternizados. Pero, bueno, qué puedo agregar a una cuestión que está siendo puesta en el centro del debate desde hace décadas desde distintos puntos del planeta tanto por pensadores, como activistas y colectividades localizadas en distintas coordenadas geopolíticas, léase ‘pueblos originarios’, como los establecidos en Abya Yala, que se han opuesto y continúan luchando ante esta barbarie civilizatoria globalizada. Sin embargo, ya que estamos reflexionando sobre una cuestión que pareciera ser una constante en el acontecer de los seres humanos, y que definitivamente no acabamos de comprender, me voy a atrever a expresar algunas ideas que no son nuevas, que he escuchado con mis interlocutores, he leído y están circulando por todos lados; y, giran o parten de entender

que nuestra vida biológica, como la de cualquier otra especie, es una realidad física y requiere atenderse, pero los modos de hacerlo cambian mucho de lugar a lugar, de grupo a grupo. De tal manera que la relación sujeto-naturaleza que nos vincula a la vida como una especie animal, es uno de estos aspectos centrales, lo cual se traduce en cómo nos relacionamos con el entorno y las demás especies, aspecto que está siendo estudiado dentro de distintas disciplinas, inter-disciplinas o bien trans-disciplinas, desde donde surgen planteamientos como los de Humberto Maturana y Bernhard Pörksen (2010), que abordan intrincados problemas de la filosofía, la lógica, así como cuestiones éticas fundamentales de la vida diaria relacionadas con la biología humana. Desde esta perspectiva y volviendo a la tarea de tratar de comprender que entenderé por ‘cultura’, en principio es indispensable partir de esta realidad: existimos y aún seguimos siendo una especie animal. Ahora bien, de todos los animales, aunque existan sistemas de comunicación en las otras especies; hasta ahora, sólo el humano ha generado lenguaje, sólo el humano tiene la capacidad de construir o destruir a todas las otras especies más allá de la necesidad latente de comer; de hecho lo hace, sea para divertirse o para alterar su genética y producir cuerpos que estén a la disposición comercial de la nueva ‘cultura alimenticia’, que propicia a la vez ganancias y muchas enfermedades, con ello vienen otras muchas creaciones e invenciones con dicotomías como la salud-enfermedad, que está tan en boga en tiempos de pandemia; también hemos sido testigos del surgimiento de nociones y conceptos nuevos sobre el cuidado del cuerpo, desde la perspectiva estética; la creación de instrumentos de comunicación fabulosos; la invención de innumerables objetos que satisfagan la pulsión de poseer; en fin, así y así podríamos seguir describiendo los escenarios de creatividad humana para la invención de nuevos productos y también de necesidades. El asunto es que para todo esto se requieren materias primas que están diseminadas por todo el globo, donde habitan otros seres humanos que no piensan de igual manera, y esto ha ido exacerbando esa pulsión colonialista de ubicar estos recursos e ir a tomarlos por la fuerza en territorios que históricamente han sido colonizados; y, como el orbe ya queda chico, pues hay que ir también a otros planetas para tomar lo que se “necesite”, para continuar con estilos de vida cada vez más sofisticados y exclusivos de unos pocos elegidos. Desde la visión hegemónica de la modernidad, esta relación corre paralela a los movimientos sociales y culturales de la historia, pensemos, por ejemplo, en

movimientos artísticos como el Renacimiento, que ilustra claramente esta visión antropocéntrica que coloca al ‘ser humano’ al centro de todo, la cual no es compartida por otros grupos que vienen planteando que el ‘ser humano’ es una especie más, pero con capacidad de consciencia⁴⁰ y/o de conciencia (con S o sin ella). En esta visión se ubican pueblos milenarios de todo el planeta, cuyo acercamiento a la vida de sus generaciones pasadas ha sobrevivido a pesar de la colonialidad. En nuestro caso, los indígenas americanos y los mayas en particular.

Ahora bien, además del acercamiento al entorno natural, también está el comportamiento entre la misma especie que, respondiendo a la misma visión extractiva al servicio del más poderoso, se ha fundamentado en eso que Karl Marx llamó la “explotación del hombre por el hombre”⁴¹. Esta explotación del ser humano a manos de sus semejantes no es exclusiva del capitalismo, también “se daba en las comunidades antiguas y primitivas bajo la forma de esclavitud: seres humanos que eran tratados como mercancía, sin derecho alguno y bajo la tutela legal y moral de sus dueños, para quienes producían y trabajaban a cambio apenas de techo y comida. Incluso sus descendientes pertenecían al amo”. Desde esta perspectiva, pues llegamos a nociones de colonia, colonialismo, colonizadores, colonialidad. ¿Quién es entonces un colonizador? Pues, serían aquellos que se adentran en tierras ajenas y fundan nuevos emplazamientos de su cultura, que sería su lengua, la manera en que ven el mundo, las nociones y conceptos que han construido, los modos y maneras de hacer las cosas, sus creencias, sus ideas sobre sí mismos y también sobre los otros; la gubernamentalidad, diría Foucault (2006). La gubernamentalidad, explica Foucault (clase del 8 de febrero de 1978) es un régimen que llevó a la preeminencia de una tecnología de poder para gobernar sobre todos los demás. Así, los imperios europeos de la Edad Moderna, se asentaron en América, Asia y África con fines coloniales, o sea, para establecer asentamientos bajo su control e imponerles a los

⁴⁰ Este concepto que ha sido tan estudiado por la filosofía, la psiquiatría, la neurofisiología, entre otras muchas disciplinas. O bien, la conciencia sin esa ‘s’ que según algunos pensadores no ha sido examinada exhaustivamente y permanece en “terra incógnita” en su neurofisiología, topografía cerebral, etc. De cualquier manera, como dice un autor casi encontrado al azar, la “Conciencia y Consciencia son partes de un sistema de información que rige nuestra experiencia y procesos de decisión” (Vithoulkas, George, 2014. “Conciencia y Consciencia: La definición”, *Journal of Medicine and Life* Vol.7).

⁴¹ Según este postulado, los dueños de los medios de producción, pertenecientes a las oligarquías o a la élite burguesa, construyen sus riquezas en base al provecho que sacan (la “plusvalía”, es decir, el valor comercial agregado a los bienes de consumo) del trabajo de la clase obrera, el proletariado.

habitantes de las tierras ajenas las normas sociales, económicas, lingüísticas y culturales que le convenían a la metrópoli correspondiente. Mediante el colonialismo, las potencias militares se adueñan de las tierras y los recursos económicos de los territorios colonizados, al tiempo que supeditan a sus habitantes originarios a una condición de subalternidad, o sea, de discriminación y sometimiento cultural, social y político.

Capítulo I

Práctica intelectual y descolonización de la política

Sumario

Como se ha venido planteando, la idea es observar la conexión que estos sujetos hacen entre prácticas culturales y praxis política. Por lo mismo, abordaré la constitución de los sujetos relacionando su interés por promover sus lenguas, conocimientos y saberes con su praxis política, articulada a procesos con los cuales construyen un horizonte para resituar la particularidad maya. De tal manera que las iniciativas en marcha, promovidas por ellos y ellas y algunas planteadas como anticoloniales, son discutidas dentro de la propuesta decolonial contemporánea. La categoría ‘diferencia colonial’, planteada por Walter D. Mignolo (2002), nos ayuda a comprender su quehacer como intelectuales en la realización de estos procesos, a través de los cuales construyen un sentido para reinscribir su pertenencia lingüística y cultural en el entramado sociocultural y político contemporáneo. Por lo mismo, sitúo la discusión decolonial y sus distintas corrientes, así como la noción de ‘colonialismo interno’ que continúa ejerciendo su poder en estas latitudes y que se hace indispensable retomar para comprender estas conflictivas relaciones al interior de los estados nacionales.

En la segunda parte del capítulo, me distancio de la interpretación sobre el ‘intelectual indígena’ que hacen algunos autores y retomo, para su discusión, el planteamiento “sobre el pensar intercultural-decolonial”, que realiza Juan Blanco para el caso del actual pensamiento maya en Guatemala. Su análisis articula una lectura desde una filosofía entendida como proyecto de <transformación intercultural>⁴² situada también en el pensamiento decolonial y abierta al diálogo, inserto en una contextualidad colonizada. Para el caso de Guatemala y en palabras de este autor, se trata de reflexiones “para entablar un diálogo con una de las vertientes del pensamiento maya contemporáneo que desafía el <mundo colonial> [...] que produce y gestiona la sub-alteridad de un *modo de ser* (ontología) y *saber otros*”, legitimado por la <teopolítica> del conocimiento en el siglo

⁴² Una propuesta de filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana, desarrollada por el filósofo cubano Raúl Fonet-Betancourt, quien se pregunta sobre qué consecuencias teóricas ha tenido para el desarrollo de la filosofía en América Latina la emergencia de la filosofía intercultural como perspectiva programática de promover el diálogo abierto y la dignificación cognitiva de todas las tradiciones culturales de la humanidad. Ver Fonet-Betancourt, 2007.

XVI (Blanco, 2016:227). Seguidamente, abordo la categoría gramsciana: ‘intelectual orgánico’ así como su tesis sobre ‘grupos subalternos’, con el propósito de situar la práctica intelectual que estos sujetos realizan en la construcción de un conocimiento que resignifica lenguas, saberes, prácticas y formas de organización propias con las cuales se identifican para participar en luchas políticas del presente, mediano y largo plazo. Así mismo, la lectura que hago de estas experiencias toca a la propuesta indianista descolonizadora de Rivera Cusicanqui⁴³ y de otros intelectuales, entre los que se encuentran los planteamientos del colonialismo republicano internalizado de Héctor Nahuelpan⁴⁴; y, la interseccionalidad de este paradigma con el patriarcado que desarrolla Aura Cumes, para plantear algunas reflexiones acerca de las implicaciones que tendría una descolonización de la política, en estas coordenadas mesoamericanas como parte de Abya Yala.

1. Acerca de la práctica intelectual: Explorando el sentido del conocimiento

Generalmente, una práctica está asociada a las diferentes acciones que realizamos en la vida cotidiana. También suele asociarse con el binomio teoría-práctica, sea para vincularla o bien contraponerla. De hecho, se habla de teoría de las prácticas para referirse a la imbricación que implica el quehacer antropológico dada su metodología etnográfica y la reflexión teórica que le acompaña, que a su vez suele ‘poner el ojo’ en las prácticas de los ‘otros’ y de allí dar cuenta del sentido de las mismas en relación con la estructura u orden de un grupo y/o fenómeno sociocultural determinado. Desde esta perspectiva, podríamos tratar de comprender una práctica como aquellas actividades que se repiten en la vida social asociadas a las instituciones⁴⁵ y/o costumbres adquiridas: lo que hacemos y que ha

⁴³ Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga aimara activista, teórica contemporánea e historiadora de nacionalidad boliviana. Ha investigado la teoría anarquista, así como las cosmologías quechua y aimara. Fue directora y miembro cofundadora del Taller de Historia Oral Andina (THOA), creado en 1983 junto con otros intelectuales aimaras. Profesora emérita de la Universidad Mayor de San Andrés y de Derechos Humanos Andinos de la Universidad Andina Simón Bolívar. Profesora visitante en las Universidades de Columbia (NY), Austin (TX), La Rábida (Huelva), Jujuy FLACSO, entre otros centros universitarios.

⁴⁴ Integrante de la Comunidad de Historia Mapuche, doctor en Antropología del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS, México) y profesor asociado en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Los Lagos, Chile.

⁴⁵ Instituciones como proceso -instituido e instituyente- en el imaginario social: “Los individuos socializados son fragmentos hablantes y caminantes de una sociedad dada; y son fragmentos totales; es decir que encarnan -en parte efectivamente, en parte potencialmente- el núcleo esencial de las instituciones y de las significaciones de su sociedad. [...] La sociedad es creación, y creación de sí misma autocreación. Es la

sido instituido socialmente en los individuos. Podríamos decir, que es en este vaivén de prácticas y practicantes que se va hilando la acción de los seres humanos. En otras palabras, son las prácticas las que sostienen a las instituciones al tiempo que éstas (las instituciones) regularizan las prácticas: no puede haber instituciones sin prácticas.

Pero, qué sucede si se trata de una práctica que involucra un ejercicio crítico sobre otras prácticas, sea porque éstas han sido naturalizadas a tal extremo que ya pasan inadvertidas y necesitan ser puestas en evidencia o porque acarrear conflictos, incertidumbres, contradicciones; estamos frente a una práctica que podríamos visualizar como intrínseca a la capacidad humana para observar e interpretar la realidad en que estamos inmersos. Quizá, también, podría plantear que se trata de un ejercicio de pensamiento articulado a una tradición filosófica, política o a una visión del mundo, dependiendo de la sociedad a la que se pertenece, realizada con un propósito de participación en el devenir de la vida social. Pero, ¿qué pasa en las sociedades donde la colonización impuso una idea de superioridad sobre la población colonizada, despojándola de sus saberes intelectuales, de sus conocimientos, de sus lenguas y formas de organización reduciéndolos a una condición de iletrados? Quijano señala que hay sociedades donde la colonización no logró la total destrucción de las herencias intelectuales y estético-visuales; pero, sin embargo, fue impuesta la hegemonía de la perspectiva eurocéntrica en las relaciones intersubjetivas con los dominados.

“A largo plazo, en todo el mundo eurocentrado se fue imponiendo la hegemonía del modo eurocéntrico de percepción y de producción de conocimientos, y en una parte muy amplia de la población mundial el propio imaginario fue colonizado. [...] la hegemonía eurocéntrica en la cultura del mundo capitalista ha implicado una manera mistificada de percepción de la realidad, lo mismo en el centro que en la periferia colonial. Pero sus efectos en esta última, en el conocimiento y en la acción, han sido casi siempre históricamente conducentes a callejones sin salida. La cuestión nacional, la cuestión de la revolución, la cuestión de la democracia son sus emblemáticos ejemplos [...]. La naturalización

emergencia de una nueva forma ontológica -un nuevo eidos- y de un nuevo nivel y modo de ser. Es una cuasi totalidad cohesionada por las instituciones (lenguaje, normas, familia, modos de producción) y por las significaciones que estas instituciones encarnan (tótems, tabúes, dioses, Dios, polis, mercancía, riqueza, patria, etc.)”. Castoriadis, Cornelius. “El Imaginario Social Instituyente”, Zona Erógena. Nº 35. 1997: 3.4. Documento descargado de <http://www.educ.ar>.

de las instituciones y categorías que ordenan las relaciones de poder, impuestas por los vencedores /dominadores, ha sido hasta ahora su procedimiento específico” (Quijano, 2007:123).

Desde este enfoque se puede comprender, con bastante claridad, cómo se ha construido la inferiorización indígena, por qué se instaló en el imaginario de nuestras sociedades y qué hace que continúe permeando la forma en que nos percibimos y relacionamos entre unos/as y otros/as, para perpetuar formas de explotación-dominación-subordinación etno-racializadas, que funcionan de forma multidimensional y a diferentes escalas. Como señala Emma Chirix (2017) los pueblos y los sectores más pobres siguen siendo brutalmente golpeados mientras los colonizadores y capitalistas continúan gozando de privilegios, de ahí la lucha de siempre contra el despojo de los territorios físicos, gnoseológicos y simbólicos.

“Las transnacionales y los sectores económicos poderosos a nivel nacional continúan imponiendo los monocultivos y meganegocios. A pesar de estas imposiciones y de las políticas de despojo y exterminio, seguimos luchando para lograr el bienestar –el UTZ KASLEMAL (la buena vida)- de los pueblos y de la madre tierra” (Chirix, 2017:87).

Por lo mismo, una práctica intelectual orientada a visibilizar los mecanismos de subordinación institucionalizados por esta diferenciación; que tiene, además, la intencionalidad de construir un conocimiento que no sea sólo técnico, sino capaz de volver la mirada hacia los por qué se tiene la realidad deficitaria presente y que se plantea no sólo una crítica discursiva, sino acciones orientadas al bienestar colectivo se hace indispensable. El análisis de la historia, la identificación de los mecanismos de subordinación, la defensa del territorio, de los recursos naturales y de los saberes y prácticas que han permitido la vida por siglos son necesarios para enfrentar la colonialidad hegemónica, la cual interactúa en todos los espacios y niveles del orbe.

2. Sobre la colonialidad-decolonialidad, abordando el ‘colonialismo interno’

Los antecedentes al debate de la decolonialidad están situados en los años 70’s alrededor de los pensadores latinoamericanos asociados a la ‘teoría de la dependencia’, en donde el sociólogo peruano Aníbal Quijano era colaborador activo; y a Immanuel Wallerstein

fundador del innovador enfoque sociológico: el análisis del sistema-mundo. Ahora bien, lo que se ha denominado el “grupo modernidad/colonialidad” (Coloniality Working Group) se conformó en el Departamento de sociología de la Universidad del Estado de Nueva York (SUNY), en la ciudad de Binghamton -hacia 1996-, dirigido por el sociólogo puertorriqueño Kelvin Santiago y contaba con la participación de otros colegas como el mismo Quijano, Ramón Grosfoguel, Agustín Lao-Montes y Sylvia Wynters, una pensadora afro-caribeña conocida por su trabajo sobre herencias coloniales. Este grupo, conjuntamente con investigadores latinoamericanos fueron generando en los siguientes años una serie de seminarios y congresos, tanto en Estados Unidos como en Latinoamérica, con temáticas que abordan una crítica a la modernidad y la concomitante colonialidad del saber, generada por el eurocentrismo en las ciencias sociales. Así se fueron conjuntando pensadores como Edgardo Lander, Walter Dignolo, Arturo Escobar, Enrique Dussel, Fernando Coronil, entre otros. Las diversas actividades que se fueron desarrollando abrieron un diálogo con las teorías poscoloniales de Asia, África y América Latina, con la participación de Vandana Swami, Chandra Mohanty, Zine Magubane, entre otros. Se trató de un acercamiento entre el análisis del sistema-mundo y las teorías latinoamericanas sobre la colonialidad, discusiones que produjeron publicaciones y posteriores reuniones en las que se fueron integrando otras personalidades académicas. En 2002 se llevó a cabo una reunión organizada por Catherine Walsh, en la ciudad de Quito, que buscó establecer un diálogo con intelectuales indígenas y afrodescendientes del Ecuador, acercamiento que produjo el libro *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder* (2002). Siguió otras reuniones más, tanto en universidades de Estados Unidos (Universidad de Carolina del Norte, Duke University, Berkeley) como de América Latina (Universidad Andina Simón Bolívar, Universidad Central de Venezuela, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá) con la participación de académicos interesados en esta propuesta decolonial, la cual surge como respuesta al discurso académico y político de la descolonización, que emergió después de finalizar la Segunda Guerra Mundial, para referirse al proceso político impulsado por la búsqueda de la libertad ante el yugo colonial que tuvo eco en la esfera internacional con el pronunciamiento de la Organización de las Naciones Unidas de poner fin al colonialismo, mayoritariamente europeo, que dio lugar a la independencia nacional de varios países, principalmente en

África y Asia. Este discurso político supone que al concluir con las administraciones coloniales y la formación de Estados-nación se pasó a un mundo descolonizado y poscolonial. El Grupo Modernidad/Colonialidad sostiene que esto no es así y que “asistimos, más bien, a una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global. El fin de la guerra fría terminó con el colonialismo de la modernidad, pero dio inicio al proceso de la colonialidad global” (Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 2007:13). Desde este punto de vista, este grupo lleva el enfoque de Wallerstein del ‘sistema-mundo capitalista’, extendiéndolo a lo que podría ser descrito como el sistema-mundo euro-norteamericano: patriarcal, moderno y colonial para cuestionar abiertamente el mito de la descolonización.

Desde la propuesta ‘decolonial’ se piensa que “el capitalismo global contemporáneo resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad. De este modo, las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente” (Íbid, 2007:14). Con este planteamiento, esta propuesta lanza un debate con varias corrientes del pensamiento social: con la teoría de la dependencia, con el análisis del sistema-mundo, con el marxismo contemporáneo y con los estudios poscoloniales, haciendo una intervención epistémica con sus categorías ‘decolonialidad’ y ‘colonialidad del poder’. Argumentan que los teóricos dependentistas privilegiaban las relaciones económicas y políticas en los procesos sociales a costa de las terminaciones culturales e ideológicas. “La ‘cultura’ es considerada por esta escuela como instrumental para los procesos de acumulación capitalistas. En muchos aspectos, los dependentistas reproducían el reduccionismo económico de los enfoques marxistas ortodoxos. Esto condujo a dos problemas: primero, a subestimar el papel de lo simbólico en la conformación de las jerarquías moderno/coloniales y, segundo, a un empobrecimiento analítico que no podía dar cuenta de las complejidades de los procesos heterárquicos⁴⁶ del sistema-mundo” (Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 2007:14).

⁴⁶ El pensamiento heterárquico fue planteado por el sociólogo griego Kyriakos Kontopoulos (1993) y es retomado por la propuesta decolonial. “El pensamiento heterárquico es un intento por conceptualizar las estructuras sociales con un nuevo lenguaje que desborda el paradigma de la ciencia social eurocéntrica heredado desde el siglo XIX. El viejo lenguaje es para sistemas cerrados, pues tiene una lógica única que determina todo lo demás desde una sola jerarquía de poder” (Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel 2007:18).

En cuanto a los estudios culturales y los ‘*postcolonial studies*’, se señala que son corrientes que caracterizan al sistema-mundo moderno/colonial como un sistema de significaciones culturales. “Creer que ámbitos semióticos tales como los imaginarios massmediáticos y los ‘discursos sobre el otro’ son un elemento sobredeterminante de las relaciones económico-políticas del sistema capitalista, y que la lucha por la hegemonía social y política del sistema pasa necesariamente por el control de esos códigos semióticos”; mientras la mayoría de los investigadores del sistema-mundo hacen énfasis en las relaciones económicas a escala mundial como determinantes del sistema capitalista. Desde la perspectiva de la decolonialidad,

“la cultura está siempre entrelazada a (y no derivada de) los procesos de la economía-política. Al igual que los estudios culturales y poscoloniales, los decoloniales reconocen la imbricación entre capitalismo y cultura; pero, especifican que no se puede entender el capitalismo global sin tener en cuenta el modo cómo los discursos raciales organizan a la población del mundo en una división internacional del trabajo que tiene directas implicaciones económicas: las ‘razas superiores’ ocupan las posiciones mejor remuneradas, mientras que las ‘inferiores’ ejercen los trabajos más coercitivos y peor remunerados [...] Quijano ha mostrado que la dominación y explotación económica del Norte sobre el Sur se funda en una estructura etno-racial de larga duración, constituida desde el siglo XVI por la jerarquía europea versus no-europea. Éste realmente ha sido el punto ciego, tanto del marxismo como de la teoría poscolonial anglosajona” (Castro-Gómez, 2005:16-17).

Desde la visión de la ‘colonialidad del poder’, el mundo aún no ha sido completamente descolonizado, ni en el siglo XIX por las colonias españolas, ni en el XX por las colonias inglesas y francesas, porque esta descolonización se limita a la independencia jurídico política de las periferias. Por tanto, con la categoría ‘decolonialidad’ se alude a una necesaria segunda descolonización de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género. Se trata de un proceso de resignificación a largo plazo que permea todos los ámbitos de la vida. En palabras de estos autores,

“debemos entender que el capitalismo no es sólo un sistema económico (paradigma de la economía-política) y tampoco es sólo un sistema cultural (paradigma de los estudios culturales / poscoloniales en su vertiente anglo), sino que es una red global de poder, integrada por procesos económicos, políticos y culturales, cuya suma mantiene todo el sistema. [Señalan que] necesitamos encontrar nuevos conceptos y un nuevo lenguaje que dé cuenta de la complejidad de las jerarquías de género, raza, clase, sexualidad, conocimiento y espiritualidad dentro de los procesos geopolíticos, geoculturales y geoeconómicos del sistema-mundo” (Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 2007:17-18).

Estas aseveraciones apuntan al análisis y a la interpretación de estas múltiples jerarquías, a nombrar determinados procesos, a focalizar los mecanismos que intervienen en la subordinación a través de las diferencias. Pero, ¿cómo podemos leer desde este marco, praxis políticas de resistencia continuada, de revalorización y desarrollo de prácticas milenarias, de lucha permanente por la defensa de la memoria, la revitalización de las lenguas maternas, de los saberes y de los territorios? O, dicho en otras palabras, ¿cómo podríamos interpretar esta escala macro (red global de poder) aterrizada en esfuerzos que apuntan a visibilizar y contrarrestar el ‘colonialismo interno’ y el capitalismo global?

González Casanova (2003) nos dice que la definición de ‘colonialismo interno’ -tan significativa para las nuevas luchas de los pueblos- está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en los cuales las poblaciones nativas no fueron exterminadas y han formado parte, primero del Estado colonizador y después del Estado que adquirió una independencia formal de la Corona. Es así que estos pueblos colonizados por el Estado-Nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: 1) Habitan en un territorio sin gobierno propio; 2) se encuentran en situación de desigualdad frente a las élites dominantes y de las clases que las integran; 3) su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a los estratos dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo; 4) sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de “asimilados”; 5) los derechos de sus habitantes, su situación económica, política social y cultural son regulados e impuestos por

el gobierno central; 6) en general, los colonizados en el interior de un Estado-Nación pertenecen a una “raza” distinta a la que domina en el gobierno nacional y que es considerada “inferior”, o a lo sumo convertida en un símbolo que forma parte de la demagogia estatal; 7) la mayoría de los colonizados pertenece a una cultura originaria y habla una lengua materna distinta a la “nacional” (González, 2003:3).

En el Diccionario de pensamiento alternativo, Pablo Quintero aclara que el colonialismo interno fue una idea profusamente utilizada sobre todo en la década de 1970 para caracterizar la constitución societal de los Estados-Nacionales con fuerte presencia indígena, específicamente fue utilizado para describir las formaciones sociales de México, Bolivia, Ecuador y en menor medida de Perú y Guatemala. Agrega que más recientemente es de gran utilidad para los estudios teóricos sobre la decolonialidad, como los realizados por Rivera Cusicanqui (1992, 1993, 2012).

Torres Guillén (2014) indica que el concepto ‘colonialismo interno’ no sólo es útil como categoría analítica porque da razón de fenómenos relacionados con la exclusión cultural y la explotación económica, sino que como concepto político permite organizar socialmente la resistencia de acuerdo con las estructuras de dominio, una vez que los sujetos agraviados descubren las formas en que éstas actúan. Agrega que el poco reconocimiento hacia este concepto puesto en América Latina por González Casanova obedece a que la gran mayoría de los intelectuales estuvieron influidos por la historiografía de corte positivista, ya fuera de la línea marxista o liberal. En este sentido, agrega que la historiadora Florencia Mallon (2003) es una excepción; para ella, una de las tradiciones latinoamericanas que ayudan a entender el fenómeno del colonialismo es precisamente el libro *La democracia en México*, de González Casanova (1978) (Torres, 2014:86-87). Desde la perspectiva de Silvia Rivera Cusicanqui:

“el trabajo de Pablo González Casanova, casi nunca citado, sobre “el colonialismo interno” se publicó en 1969 cuando Walter Mignolo y Aníbal Quijano estaban todavía militando en el marxismo positivista y en la visión lineal de la historia” (Rivera, 2010: 66).

Así, la noción de ‘colonialismo interno’ se expresó de manera fragmentaria y dispersa en el pensamiento marxista y revolucionario. González Casanova apunta que,

“con el triunfo mundial del capitalismo sobre los proyectos comunistas, socialdemócratas y de liberación nacional, la política globalizadora y neoliberal de las grandes empresas y los grandes complejos político-militares tiende a una integración de la colonización inter, intra y transnacional. Esa combinación le permite aumentar su dominación mundial de los mercados y los trabajadores, así como controlar en su favor los procesos de distribución del excedente en el interior de cada país, en las relaciones de un país con otro, y en los flujos de las grandes empresas transnacionales” (González, 2003:20).

De tal manera que la categoría ‘colonialismo interno’ ha sido tabú en la recolonización y desarrollo del capitalismo. Para los ideólogos del imperialismo por las relaciones de comercio inequitativo, desigualdad y explotación, tanto en un plano internacional como a nivel interno; para los ideólogos que luchan con los movimientos de liberación nacional o por el socialismo porque, una vez en el poder, no aceptan reconocer que el Estado-Nación que dirigen o al que sirven, mantiene y renueva muchas de las estructuras coloniales internas que prevalecían durante el dominio colonial o burgués; estos ideólogos advierten que el imperialismo o la burguesía aprovechan las contradicciones entre el gobierno nacional y las nacionalidades neo-colonizadas para debilitar y desestabilizar a los Estados surgidos de la revolución o de las luchas de liberación, argumentos que les sirven como pretexto para oponerse a las luchas de las “minorías nacionales”, de “las nacionalidades”, o de “los pueblos originales” sin que la correlación de fuerzas subsistente sea alterada, ni les permita modificarla en un sentido liberador que incluya la desaparición de las relaciones coloniales en el interior del Estado Nación (González Casanova, 2003). Con este tipo de ideas, en el caso guatemalteco se han conformado una serie de discursos de oposición a las luchas indígenas, por considerarlas esencialistas y/o fundamentalistas y tendientes a la división nacional; mientras que en contextos mexicanos se buscan nuevas maneras de llevar a cabo la integración de los indígenas a las instituciones y al imaginario del Estado-nación. González Casanova apunta que hoy resultaría del todo falso un análisis crítico y alternativo de la situación mundial o nacional que no incluya al ‘colonialismo interno’.

Para Guzmán Böckler el colonialismo interno aflora como un ‘vasallaje intelectual’ en relación directa con las raíces occidentales del colonialismo externo, vehiculado por sus

continuadores quienes se arrogan como portadores de formas de civilización “tenidas por incuestionablemente superiores”. Indica que se aplican modelos extranjeros en los cuales el indígena es inclasificable, por lo que se le deja en la escala más baja de la estratificación social.

“En la mente colonizada priva el deseo de cristalizar la estructura social creada por la colonización [...]. En el caso de Guatemala, la acción colonial interna es ejercida por un elemento que, a su vez, es el intermedirio de la acción colonial externa, la situación de dicho elemento se hace más inauténtica [...]. De hecho, se trata de clases y burguesías caricaturescas y típicas de las sociedades sujetas a un doble proceso de colonización (Guzmán Böckler, 1970, edición 2002:174-175).

Agrega que, a grandes rasgos, en estas sociedades opera en forma decreciente la potencia colonizadora, los colonizadores intermediarios y los colonizados explotados, quienes son víctimas de los dos colonialismos: el externo y el interno (Íbid, 175). Desde esta perspectiva, se observa cómo las luchas de los pueblos colonizados han tenido que enfrentarse al colonialismo intranacional, al internacional y, ahora, al colonialismo transnacional. Pero, además, hacia el interior de estos pueblos colonizados se encuentran poblaciones indígenas –de diversas procedencias étnicas-, ladinos, mestizos y afrodescendientes, cuya estratificación social se fundamenta en la racialización que imprime asimetrías y desventajas específicas para los sujetos y pueblos originarios y afrodescendientes.

Aunque coincido en la lectura analítica que se hace desde la perspectiva decolonial sobre la colonialidad del poder, considero que se deja bastante de lado lo que implica el colonialismo interno. Sea por resabios de las lógicas liberales que perpetúan los Estados nacionales o por las herencias del marxismo revolucionario, se continúa postergando un debate más contundente sobre las asimetrías y desventajas que subordinan a los sujetos y pueblos indígenas, situación que está relacionada con la hegemonía entendida no sólo como un resultado o condición final, sino como un “conjunto de procesos anidados y continuos, a través de los cuales se disputa, legitima, y se redefine el poder y el significado en todos los niveles de la sociedad” (Mallon, 1995:6).

Al respecto de la hegemonía, Rosberry (2002) observa que Gramsci veía la pluralidad y diversidad tanto para las clases dirigentes como para las subalternas, complejidad política-cultural que dificulta la unidad aún teniendo el control del Estado. Anota que además de la diferenciación *sectorial* entre las distintas fracciones de clase, basadas en papeles y posiciones diferentes entre los procesos de acumulación, “Gramsci llama nuestra atención sobre la diferenciación *espacial*, el disparateo y desigual desarrollo de poderes sociales en espacios regionales”. Luego de enumerar una serie de razones sobre la complejidad de la hegemonía planteada por Gramsci sobre cómo los grupos subalternos existen y son moldeados dentro de campos de fuerza, Rosberry propone utilizar el concepto de hegemonía

“no para entender el consenso sino para entender la lucha; las maneras en que el propio proceso de dominación moldea las palabras, las imágenes, los símbolos, las formas, las organizaciones, las instituciones y los movimientos utilizados por las poblaciones subalternas para hablar de la dominación, confrontarla, entenderla, acomodarse o resistir a ella. Lo que la hegemonía construye no es entonces una ideología compartida, sino un marco común material para vivir a través de los órdenes sociales caracterizados por la dominación, hablar de ellos y actuar sobre ellos” (Rosberry, 2002:218-220).

A la luz de esta complejidad, ¿cómo podemos leer experiencias concretas, desarrolladas a través de una práctica intelectual que retoma una particularidad lingüística y cultural (saberes, organización social, comunalidad) de distintas maneras, para lidiar con las injusticias impuestas por la colonialidad y pugnar por otro tipo de realidad? Situados en los contextos del área maya en cuestión, como lugares de enunciación de los cuales surgen estos procesos, pienso que esta lectura planteada como anticolonial podría partir de la comprensión de la ‘diferencia colonial’, tal y como es desarrollada por Mignolo (2000), quien la entiende como el mecanismo hegemónico utilizado desde el siglo XVI al presente para la subalternización del conocimiento no occidental marcando clasificaciones desde un pensamiento eurocentrado. Este autor señala que la ‘diferencia colonial’ es el espacio en el que las historias locales que están inventando y haciendo reales los diseños globales se encuentran con aquellas historias locales que los reciben; es el espacio en que los diseños globales tienen que adaptarse e integrarse o en el que son adoptados, rechazados o

ignorados. Se podría inferir que sean cual sean las historias locales, éstas estarán siempre relacionadas con el resto del mundo. A grandes rasgos, podría decirse que la ‘diferencia colonial’ ha tenido como misión clasificar a gente o poblaciones fruto de un pensamiento hegemónico en distintas épocas, lo que marca la diferencia e inferioridad respecto a quien clasifica y acaba justificando la colonización. La ‘diferencia colonial’ opera rearticulando las fronteras interiores vinculadas con los conflictos imperiales y rearticulando las fronteras exteriores dotándose de nuevos significados. Desde esta perspectiva, la decolonialidad se convierte en una vía para comprender las energías generadas por la ‘diferencia colonial’. Estas energías son variadas y están ubicadas en diferentes espacios de interpretación. El proyecto contra-hegemónico las une, pero no las reduce (Mignolo, 2003:8). En otras palabras, las diferencias coloniales se institucionalizaron como diferencias culturales para ocultar el diferencial del poder, esto es, la colonialidad del poder. Esta colonialidad se encuentra en las historias locales de las naciones que figuran diseños globales y en las historias locales que se acomodan a dichos diseños. “En este contexto aparecen ‘paradigmas otros’, ‘epistemologías otras’ que necesitan de la experiencia, toman conciencia a partir y desde la ‘diferencia colonial’, y entienden la descolonización no como un objeto de estudio sino como fuerza de pensamiento, rechazando los paradigmas agotados y proyectos de la modernidad”. Mignolo señala que el conocimiento, como la economía, está organizado mediante centros de poder y regiones subalternas; y que la trampa consiste y opera mediante un discurso creado por la modernidad que nos hace creer que el conocimiento está des-incorporado y des-localizado y que es necesario, desde todas las regiones del planeta, “subir” a la epistemología de la modernidad. Agrega que hay tres grandes narrativas, macro-narrativas, que enmarcan el saber en las historias del saber que se localizan desde Grecia a Francia, al norte del Mediterráneo:

“El macro-relato cristiano, generó el macro-relato liberal, y éste generó el macro-relato marxista. Como es sabido, la secularización del conocimiento aparentemente se opuso y distanció de la cristiandad. No obstante, en un gesto complementario mantuvo a la cristiandad cerca, puesto que la religión cristiana les era necesaria a los filósofos de la ilustración para asegurarse de que todas las otras religiones eran inferiores a la

cristiana. [...] De tal modo que cristiandad, liberalismo y marxismo (con sus correspondientes “neos”) no son dos caras de la misma moneda, sino tres caras de un solo lado de la moneda. El otro lado de la moneda es la colonialidad. Y la colonialidad abre las puertas de todos aquellos conocimientos que fueron subalternizados en nombre del cristianismo, del liberalismo y del marxismo”⁴⁷.

La construcción de esta imagen analítica como una moneda con sus dos caras; una que contiene los resignificados macrorrelatos del cristianismo, el liberalismo y el marxismo y la otra cara la colonialidad nos ayuda a acercarnos con mejor luz a la complejidad que se observa en estas localidades, en las cuales se empujan procesos surgidos de esa subalternización instaurada por la ‘diferencia colonial’, que ha fragmentado y marcado con rasgos diacríticos⁴⁸ una identidad minorizada, la cual perpetúa la reproducción de sociedades que continúan sirviéndose de la etno-racialización para mantener sus privilegios económicos, sociales y culturales que configuran y preservan estilos de vida ostentosos y extractivos, no sólo del mundo natural sino sobre todo de la fuerza de trabajo de una ‘otredad’ asignada y a su servicio; realidad planteada, además, como único parámetro de “desarrollo”. Intentar comprender qué nos pasa, por qué continuamos reproduciendo determinado comportamiento plagado de atavismos es, quizá, una de las tareas imprescindibles de una práctica intelectual con sentido político transformador. Asistimos a una temporalidad que exige hacer esfuerzos por propiciar diálogos francos para un mejor entendimiento, que genere una convivencia más colaborativa que conduzca a la equidad entre los seres humanos. Hablo de equidad, más que de igualdad, porque los discursos sobre la ciudadanía en ambas naciones (Guatemala y México) se asientan en una idea de falsa igualdad, que esconde las necesidades reales de la

⁴⁷ Entrevista a Walter Mignolo, por Catherine Walsh. Corresponde al Capítulo I de *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*. Publicada en Revista On-line de la Universidad Bolivariana de Chile, Volumen 1, Número 4, 2003. Fuente: <http://www.oei.es>

⁴⁸ Los rasgos diacríticos pueden entenderse como señales o signos manifiestos, rasgos externos que explicitan identidad, como serían la lengua, el vestido, la forma de vida, entre otros. Barth señala que, algunos rasgos culturales son utilizados por los actores como señales y emblemas de diferencia, otros son pasados por alto, y en algunas relaciones, diferencias radicales son desdeñadas y negadas. Indica que la adscripción a determinado grupo étnico se realiza mediante la utilización de ciertos rasgos diacríticos, pero esta adscripción viene motivada por el contacto con otros miembros de otros grupos étnicos. Es por eso que los rasgos diacríticos no son “objetivos”, sino contextuales (Barth, 1969, primera edición en español, 1976).

población indígena precisamente por las condiciones instauradas por la colonialidad, en el devenir del tiempo. En este sentido, me sumo al planteamiento filosófico de Enrique Dussel cuando señala que:

“Escuchar la voz del Otro es construir un nuevo sistema donde pueda habitar ‘en casa (zu Hause)’. La cuestión es de si la ‘sociedad abierta’ puede ser el fundamento de una tal construcción, o si se necesitan otros cimientos para una casa “nueva” [...]. La comunidad futura puede no ser ni la “real” actual ni la “ideal” trascendental; [...] no se trata sólo de una “comunidad de espíritus”, sino fundamentalmente de “cuerpos” –de manera que las exigencias éticas tienen exigencias económico-políticas” (Dussel, 1992:78).

3. Trascendiendo la noción de intelectuales indígenas

Es un hecho que hay una vasta bibliografía e información multimedia sobre los mayas, dentro de la cual se describen e interpretan sus grandes alcances intelectuales y materiales; desde la observación astronómica, la magnificencia de su arquitectura, la exactitud de sus calendarios, sus experimentos biogénéticos con el maíz, así como investigación sobre su escritura y la creación artística que ha dejado constatación de su desarrollada civilización. De tal manera que arqueólogos, etnólogos, lingüistas, historiadores, entre muchos otros especialistas, han estado interesados en conocer y profundizar los conocimientos sobre el mundo maya usando diferentes técnicas y herramientas modernas (fotografía aérea; exámenes físicos por medio del carbono 14, aceleración neutrónica o la hidratación de la obsidiana, escaneo láser con la tecnología LIDAR -Light Detection and Ranging-, por mencionar algunas).

Así mismo, podemos encontrar a lo largo de los siglos XVI al XIX un gran interés por los textos mayas y sus traducciones, en las que cobran especial relevancia el Popol Vuh, también conocido como Popol Buj, Libro del Consejo, Libro Sagrado, Libro del Común o Libro Nacional de los Quichés que contiene las ideas cosmogónicas, la historia de sus orígenes y la cronología de sus reyes hasta el año 1550, cuya escritura se atribuye a los k'iche's, cuyo autor se desconoce. Este manuscrito fue encontrado ciento cincuenta años más tarde por Fray Francisco Ximénez (párroco de Santo Tomás Chuilá, hoy Chichicastenango), quien hizo una transcripción del texto quiché y una traducción a la

lengua castellana que tituló *Historia del origen de los indios de esta provincia de Guatemala*. El Popol Vuh ha sido un texto objeto de investigación y ha sido traducido a otros idiomas; por ejemplo, los estudios de Daniel G. Brinton (1883); los realizados por Brasseur de Bourbourg, quien tradujo la versión de Ximénez al francés, en 1861⁴⁹, también se encuentra el austriaco Karl Scherzer, entre otros estudiosos de distintas nacionalidades.

Los mayas de México y Guatemala conservaban también sus historias y otros escritos en pinturas y en lienzos. Según nos narra Adrián Recinos, Fray Bartolomé de las Casas en su *Apologética*⁵⁰ señala que tenían cinco libros de figuras: el primero contenía la historia y cómputo del tiempo, el segundo los días solemnes y las fiestas; el tercero trataba sobre los sueños, malos agüeros y creencias; el cuarto sobre la manera de dar nombre a los niños y el quinto trataba sobre los ritos y ceremonias del matrimonio. Agrega que también llevaban un registro de las guerras –con sus triunfos y sus derrotas–, de las genealogías de los principales señores y de las calamidades hasta la llegada de los españoles. Las Casas, citado por Recinos, indica que este libro se llamaba en lengua originaria Xiuhtonalamatl (cuenta de los años) (Recinos, 2006:9-15). Como éstos, también hay otros textos en el área yucateca que se salvaron de la quema que hiciera Diego de Landa, bajo el denominado ‘Auto de Fe’, una figura de la Inquisición que consistía en un acto público en el que se castigaba a los “infieles”. La quema de esta literatura maya por la Iglesia católica, se hizo el 12 de julio de 1562, en Maní, Yucatán, y ha sido rememorada en el imaginario nacional mexicano por Diego Rivera, quien pintara un mural sobre tal hecho. De la misma manera, hace algunos años se ha comenzado la realización de actos significativos, por parte de jóvenes mayas del Colectivo Yóol Kaaj (espíritu del pueblo), que incluyen varias actividades en este sitio, para no olvidar este salvaje hecho y tener presente que a pesar de estas opresiones seguirán escribiendo y siendo parte de ese saber (ver foto del evento escritural, realizado en 2017, en el capítulo III, página 168).

Para el área central mexicana, referidos como ‘intelectuales indígenas’ para el siglo XVI encontramos el artículo de Federico Navarrete (2001), quien los identifica como descendientes de los gobernantes de Texcoco, Chalco y Cuahtitlán; quienes buscaron

⁴⁹ Ver: Recinos, Adrián (versión, introducción y notas). *Popol-Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, Piedra Santa décimo sexta reimpresión 2006. Guatemala.

⁵⁰ *Apologética Historia Sumaria*: rigurosa exposición sobre el mundo indígena, su cultura y sus logros antes de la llegada del colonizador europeo, escrita por Fray Bartolomé de las Casas.

conservar sus privilegios durante el régimen colonial. Indica que fueron verdaderos cosmopolitas capaces de escribir en náhuatl, español o latín y conocían a fondo la cultura indígena, la española y la clásica, señala que sirvieron de intérpretes tanto para explicar a los frailes la cosmovisión indígena, como para cristianizar a sus congéneres y por lo mismo su posición política y cultural era ambigua, porque realizaron su gran empresa cultural y política que consistió en transcribir y traducir la historia indígena a libros escritos en alfabeto latino y a términos que resultaran comprensibles y aceptables a los españoles y pudieran así servir para consolidar la posición privilegiada de su grupo (Navarrete, 2001). Como se puede apreciar, estos intelectuales cumplían una función de mediadores entre cosmovisiones a través de la traducción, al tiempo que aseguraban fijar, a través de la escritura, sus conocimientos; pero, también asegurarse un lugar como élite privilegiada. También se citan para esta parte del territorio la noción de ‘ixtlamachüiztli’ (dar sabiduría a los rostros ajenos), concepto náhuatl de educación (León Portilla, 1958). Asimismo, se encuentran referencias a la figura del ‘tlatamini’ (literalmente el que sabe cosas) que designaba a un pensador y maestro, quien debía escribir y conservar los códices y vivir de manera ejemplar. En los códices (de Mendoza) hay referencias acerca de la escuela de los nobles, el ‘calmecac’ y el ‘telpochcalli’, que fungían como los principales recintos de educación del pueblo mexicana, cuyo modelo también se tenía en diferentes pueblos mesoamericanos. Este es un tema fascinante, que no desarrollaré acá, sólo quise hacer alguna referencia sobre los quehaceres intelectuales que se remiten a la América precolombina y a las primeras décadas del período colonial.

Ahora bien, a partir de los años setenta del siglo XX dentro de la plataforma de lucha en América Latina, surge la figura del ‘intelectual indígena’ comprometido con la ‘causa indígena’. En palabras de Zapata Silva la función de este intelectual consiste “en fundamentar un proyecto político que no es nacional ni de clase –exclusivamente- sino articulado en torno a una identidad étnica”. Para esta autora, se trata de un sujeto subordinado al interior de los Estados nacionales que busca acabar con la inferiorización y el desconocimiento de los logros de su trayectoria cultural e histórica. Un sujeto que se propone una liberación de los lazos coloniales que se han mantenido a lo largo del tiempo; la autora indica que hay un momento en el que el sujeto político se configura adscribiéndose a una categoría social y cultural que no ha gozado hasta entonces de

prestigio, la cual le permite “afirmar su condición de indio”. De manera que la construcción de la identidad étnica constituye el nudo central en la problemática del intelectual indígena (“orgánico”, en la conceptualización de Gramsci), pues no existe una relación de consecuencialidad directa entre la vivencia y el compromiso, sino que el paso entre una etapa y otra está dado por las condiciones históricas y por la acción de reflexionar y teorizar la subordinación. Desde esta perspectiva, el intelectual indígena tiene una doble función: la representación política (intereses específicos) y la representación que da cuenta del otro, bajo una formación legitimada por sus competencias intelectuales, las cuales incluyen el manejo del habla y la escritura de la lengua dominante (Zapata, 2005:65-67).

Más recientemente, en 2013, Zapata Silva aborda el pensamiento anticolonialista en algunos escritos relevantes de intelectuales de Bolivia, Ecuador y Chile. La autora identifica tres modalidades en la emergencia de los intelectuales indígenas: 1) el intelectual dirigente, con liderazgo directo en los movimientos y organizaciones políticas; 2) los individuos que colocan el acceso a la educación superior al servicio de organizaciones y colectivos; y 3) los intelectuales que construyen representaciones desde un área de conocimiento (humanidades y ciencias sociales) y desde allí mantienen una distancia crítica tanto del lado de las representaciones académicas oficiales como de los propios movimientos étnico-políticos.

Siguiendo la tipología propuesta por Zapata, podemos ver que los intelectuales con quienes estoy en interlocución no son dirigentes directos de movimientos sociales; sí ponen énfasis en la educación superior, desde el momento que llevan a cabo una formación técnica proveniente de las disciplinas que cursaron. Poseen, además, otras características y quizá la principal es que mantienen un vínculo con sus comunidades de origen y generan procesos de formación política, utilizando metodologías y conocimientos propios. En ambos contextos, la práctica intelectual que desarrollan tiene un amplio espectro, tanto a nivel individual como colectivo para impulsar iniciativas y procesos que involucren a las nuevas generaciones en la realización de acciones en beneficio de sus congéneres, sus lenguas, su cultura, sus formas de organización y también de sus recursos y territorios, desde su pertenencia maya. En el capítulo III se describen estos procesos que varían según la localidad, pero que comparten el horizonte de lucha en la búsqueda de justicia para actos

del pasado y del presente; retoman técnicas y epistemes desarrollados por sus ancestros, cuyo conocimiento les ha llegado sea por la transmisión directa o bien por los estudios realizados en sus formaciones profesionales, dentro del paradigma hegemónico. Se observa una conexión entre la afirmación de la identidad maya como auto-adscrición y los mecanismos discursivos de señalización de la identidad, estructurada de forma dicotómica (nosotros/otros) y jerarquizada según diferentes tipos de otros, que se va estableciendo en las relaciones interétnicas y sociales más amplias, generadas por la ‘diferencia colonial’ pero también por aspectos provenientes de los emergentes procesos anticoloniales. Desde esta perspectiva, en el caso que nos ocupa podría hablarse de una ‘conciencia étnica’, vinculada a una noción de ‘etnicidad’ desde el momento que estos grupos se congregan inicialmente por su pertenencia lingüística como ixiles, kaqchikeles, quichés y mayas (yucatecos/peninsulares), así como alrededor de otros diacríticos que se han construido con la diferenciación colonial, que los sitúa como indígenas.

Llegado este punto quiero referirme a dos cuestiones: 1) los mayas (yucatecos/peninsulares) no se identifican como indígenas, es una categoría que les es bastante ajena, a pesar de la colonizada señalización del Estado mexicano; 2) es necesario hacer una distinción entre intelectual indígena e intelectual de procedencia “indígena”, lo cual no es lo mismo; y, 3) de cualquier manera, lo relevante para estas iniciativas es la auto-adscrición, la cual varía dependiendo del interlocutor y de la situación que esté mediando. Por lo demás, conceptualizar a estos sujetos como ‘intelectuales indígenas’ sería una afirmación de la designación instaurada por la diferencia colonial. Discusión que se irá esclareciendo más adelante, en la medida que presento las experiencias de y con estos interlocutores.

Alrededor de la noción de ‘intelectuales indígenas’, también encontramos para la zona andina, textos como el de Blanca Fernández que revisan la participación de los intelectuales indígenas ecuatorianos en las organizaciones indígenas, resaltando el proyecto político de la CONAI (Confederación de Organizaciones Indígenas del Ecuador) y el desenvolvimiento de éstos en las instituciones públicas, educativas, periodísticas. Fernández aborda a académicos como la antropóloga quechua: Estelina Quinetoa Cotacachi y su papel en los movimientos plurinacionales, se refiere a un tipo de intelectual orgánico (a un grupo étnico), cuya función consiste en “fundamentar un proyecto político

articulado en torno a la identidad étnica” que promueve la “liberación política a través de la liberación cultural” (Fernández, 2010:5). Pedro Canales Tapia (2013) describe la emergencia de una vertiente de intelectuales indígenas entre 1980 y 2010, cuyas reflexiones están marcadas por la descolonización como eje teórico. Propone una mirada analítica dentro del debate étnico en contextos nacionales. Cita a las dos autoras antes mencionadas (Zapata y Fernández), agregando estudios de Rappaport (2007) y Monroy-Álvarez (2008). Canales aborda la emergencia indígena, re-etnificación o indianización, diferenciando a indígenas letrados anteriores a los años 80’s y los posteriores. Plantea como eje definitorio de esta diferenciación la propuesta descolonialista asociada a lo que Jorge Viaña⁵¹ denomina interculturalidad emancipatoria y que tiene que ver con estudiar la sociedad para redefinir sus códigos y lineamientos, dejando atrás la fórmula que eterniza el estatus quo colonialista, propagada por las disciplinas científicas contemporáneas de corte occidental colonial. Plantea como eje definitorio de esta diferenciación que la descolonización, en la teoría y la praxis, ha sido un proceso paulatino (de debate e investigación) sostenido en el tiempo, que apunta hacia nuevas matrices societarias. Siguiendo a Walter Mignolo se refiere a la descolonización como un constructo que se constituye como punto de flecha de una nueva discusión teórica y epistemológica, para elaborar nuevas estructuras de interpretación, análisis y relaciones sociales de la realidad, desde ópticas opuestas a la “clásica hegemónica dinámica colonizador-colonizado” (Canales, 2013:50).

Bajo la nomenclatura de ‘intelectuales públicos indígenas’, Joanne Rappaport (2007) compara diversas personalidades de “origen nativo” (aymara y quechua) de Colombia, Perú, Ecuador y Bolivia. La autora propone una tipología para ‘intelectuales indígenas’ haciendo distinciones entre los ‘sabedores nativos’ (chamanes, curanderos), los intelectuales tradicionales (portadores de una ideología del Estado) y los ‘intelectuales orgánicos’, a quienes ubica como forjadores de una nueva ideología étnica. Asimismo, se refiere a un tipo de ‘intelectuales metropolitanos’ peruanos (quienes se auto-identifican

⁵¹ Jorge Viaña Uzieda Economista, catedrático en economía y filosofía de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Ha impartido docencia de postgrado en las siguientes instituciones: CIDES – UMSA; UATF Potosí; Universidad de la Frontera de Chile; UPEA; U – PIEB; Academia Diplomática de la Cancillería. Es miembro del grupo de investigación sobre Estado del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

como ‘indios mestizos’), cuyos orígenes son “nativos” pero están lejos de caber en una categoría como la de ‘intelectuales indígenas’ (Rappaport, 2007:616).

Por su lado, Juan Blanco analiza una selección de la obra producida por seis profesionales mayas guatemaltecos dentro de lo que este autor denomina “el proyecto intercultural-decolonial del pensamiento maya contemporáneo en Guatemala” (Blanco, 2016). En su análisis sobre el pensamiento maya contemporáneo, Blanco va del ‘intelectual indio’ al ‘intelectual maya’ con la incorporación de dos intelectuales mujeres, denominándoles ‘intelectuales mayas decoloniales’, a quienes presenta como un nuevo sujeto del pensamiento que “emerge para hacerse cargo de la situación de colonialidad del <pueblo maya>” (Blanco, 2016:165). Dos de los autores que estudia Blanco (Irma Alicia Velázquez Nimatuj, maya-quiché y Edgar Esquit, maya-kaqchikel) forman parte de la selección de sujetos y procesos en esta investigación. Sin embargo, el peso de este estudio no está en los textos producidos por estos académicos, sino en su praxis política que va más allá del espacio académico institucionalizado y se relaciona directamente con sus comunidades de procedencia.

En su análisis, Blanco plantea cuatro vertientes en el desarrollo del pensamiento maya contemporáneo: a) espiritualidad y cosmovisión maya, la cual es reconocida y bastante aceptada por los mayas y no-mayas y que es identificada *como el auténtico pensamiento maya*, convertida en símbolo de orgullo cultural; b) la literatura maya, en la cual ubica al escritor maya, a través de la poesía, el cuento, la novela y también la recuperación de la tradición narrativa oral, una producción textual con formas de expresión y creación contemporánea, que involucran experimentación, libertad discursiva, reconfiguración simbólica y lúdica de la tradición maya; c) pensamiento maya funcional al sistema. Esta es una vertiente controversial entre los mismos mayas y se vincula con aquellos académicos que identificándose como mayas desarrollan un pensamiento vinculado al sistema económico y político vigente⁵²; y d) pensamiento maya intercultural-decolonial, cuarta vertiente señalada por Blanco, dentro de la cual distingue tres grupos: 1) El grupo de los

⁵² En el caso guatemalteco encontramos, por ejemplo, a Estuardo Zapeta, intelectual maya-k’iche’, cuya colección de artículos periodísticos en *Las Huellas del B’alam* (1999) es el principal referente de esta opción político-intelectual. “Las propuestas de Zapeta son prueba ineludible de la complejidad y diversidad del pensamiento maya contemporáneo” (Blanco, 2016:163). Aunque Zapeta parte de la constatación de la dominación colonial, “cree que la posibilidad de emancipación de los indígenas está en el proyecto liberal o neoliberal” (Edgar Esquit, en entrevista con Juan Blanco, en agosto del 2013).

fundadores-continuadores⁵³, quienes comienzan a consolidar el perfil intercultural-decolonial; 2) el grupo [post-] movimiento maya, cuyo trabajo intelectual se desarrolla en el contexto de “cierto debilitamiento de la movilización activista que caracterizó la década de los años 90 [...]. Sus trabajos académicos hacen uso de la hermenéutica decolonial más elaborada y sistemática”⁵⁴; y, 3) El grupo en formación, Blanco se refiere a quienes se destacan en la escena académica guatemalteca y que se encontraban todavía realizando estudios⁵⁵ cuando él llevaba a cabo su investigación (Blanco, 2016:162-165).

Al referirse al pensamiento maya, a sus intelectuales en esta temporalidad y a la conciencia de su significativo aporte al ‘renacimiento intelectual maya’ y de los particulares “Maya ways of knowing and of producing knowledge”, Blanco cita el trabajo de Víctor Montejo (2005) *Maya Intellectual Renaissance: identity, representation, and leadership* y los sitúa a través de las palabras de la historiadora chilena Claudia Zapata (2005), quien describe la experiencia intelectual indígena del sur del continente dentro de la configuración de la modernidad, desde el momento en que ésta se produce en el espacio público con autoría y dentro de la pertenencia a una comunidad disciplinaria. Esta afirmación lleva a Blanco a preguntarse ¿quién es el/la intelectual maya decolonial? Y, a elaborar un perfil respondiendo: “[es aquél/aquella] que se hace cargo de la ‘situación colonial’ del pueblo maya y ofrece alternativas decoloniales” (Blanco 2016:165), caracterizando así a un *sujeto del pensamiento intercultural-decolonial maya contemporáneo* e indicando que:

“La función del intelectual maya es, sobre todo de (re)afirmación de un modo de ser otro (función ontológica) y de un pensamiento otro (función epistémica). Este intelectual asume no sólo el compromiso de la movilización política –predominante en las décadas anteriores, sino también la doble y ardua tarea de, por un lado, elaborar una crítica

⁵³ Para el caso de Guatemala, Blanco menciona en este grupo a Demetrio Cojtí, Marco Antonio de Paz, Rigoberta Menchú, Irma Otzoy, Enrique Sam Colop y Víctor Montejo. “Éstos, a excepción de Rigoberta Menchú, tuvieron acceso a la educación superior a nivel internacional, se convirtieron en intelectuales clave del movimiento maya (Cojtí 2010:109).

⁵⁴ Blanco sitúa aquí a Irma Alicia Velásquez, Ajb’ee Jiménez, Emma Chirix, Edgar Esquit, Máximo Ba Tiul (Blanco, 2016:164).

⁵⁵ Blanco (íbid) menciona a Aura Cumes, interlocutora para en esta investigación, quien aún no obtenía su grado en esa temporalidad; a Francisca Gómez Grijalva, intelectual maya-k’iche’, docente en FLACSO Guatemala, Columnista de Opinión en Prensa Libre e investigadora independiente, doctorante en Ciencias Políticas por la Universidad de Granada, España. No menciona a la Dra. en Sociología Gladys Tzul, quien es parte de los interlocutores en esta investigación.

decolonial de los procesos de invisibilización ontológica y epistémica y, por otro, la visibilización y reconstrucción de una ontología y epistemología maya [...]. Esta doble tarea ha requerido la especialización profesional del intelectual maya y, en la mayoría de casos, la producción individual de conocimientos que, en todo caso, parte de las necesidades comunitarias y, por tanto, se pone al servicio de un proyecto intercultural-decolonial mayor que otorga sentido a la labor individual y a la investigación desde determinadas disciplinas del conocimiento” (Blanco, 2016:166).

Esta caracterización y la doble tarea que nos expone Blanco es deducida de las palabras de Emma Chirix cuando afirma:

“Ante esta dominación salimos del silencio para escribir en la pared, en los güipiles, y por supuesto en los libros para decir aquí estamos y seguiremos existiendo” (Chirix, 2012:26).

Ajb’ee Jiménez⁵⁶ propone “que si las ideologías y las desigualdades estructurales e históricas son constantes y [...] se nutren de las mismas ideologías que producen (al considerar a los Mayas iletrados, no académicos, ahistóricos y apolíticos), *nuestro rol como académicos es romper esa estructura, esa relación de poder y esa ideología que ha mantenido en la exclusión a los Mayas. La forma de hacerlo es empezar a entender y analizar las prácticas sociales, culturales e históricas de los Mayas que se expresan por medio de la palabra hablada*”⁵⁷ (Jiménez, 2008:238). Entonces, la noción de ‘intelectuales mayas decoloniales’ sitúa a un sujeto con formación académica universitaria a nivel de posgrado que asume un proyecto más especializado, inserto en espacios oficiales de producción de conocimientos disciplinares, tanto en las universidades, como en centros de investigación. Blanco señala que:

“Se diferencia claramente de otros liderazgos mayas, como el de militante y del profesional (ingenieros, médicos, etc.) [...] y también] entre los intelectuales mayas es posible diferenciar entre el *intelectual maya funcional al sistema de dominación* [...] y el *intelectual maya*

⁵⁶ Ajb’ee Jiménez, intelectual maya mam, es originario de Huehuetenango, Guatemala. Tiene un doctorado en antropología con especialización en análisis del discurso y una maestría en antropología social, ambos de la Universidad de Texas, en Austin. Es miembro de la Comunidad Lingüística Maya Mam. En los últimos años, ha trabajado con asesorías sobre derechos de los pueblos indígenas en tópicos como sistemas de gobernanza, salud, justicia y organización indígenas para el fortalecimiento comunitario.

⁵⁷ Las cursivas son mías.

decolonial [quien] asume la construcción de un proyecto intercultural-decolonial de forma deliberada. Los y las intelectuales mayas decoloniales son quienes han logrado recoger el ímpetu de los ‘intelectuales indios’ de las décadas anteriores y continúan dinamizando el *pensamiento maya contemporáneo* ejerciendo un pensar intercultural-decolonial” (Blanco, 2016:167).

Dialogando con la propuesta de Juan Blanco, puedo decir que “pongo en el tapete” experiencias generadas por diversos sujetos provenientes de espacios nacionales diferentes (incluidos tres académicos⁵⁸ de los denominados por él ‘intelectuales mayas decoloniales’, para el caso guatemalteco). Tanto los sujetos de la Península de Yucatán como los de Guatemala tienen en común: 1) la defensa, promoción y fortalecimiento de sus lenguas y referentes culturales mayas; 2) trabajan y profundizan en la ‘inflexión colonial’; 3) generan iniciativas educativas –desde sus variadas disciplinas- y realizan procesos de formación política, generalmente con metodologías propias; y, 4) reconocen que aún no se vislumbra un ‘proyecto intercultural decolonial’.

Tratando de inferir este asunto de un ‘proyecto intercultural decolonial’, como lo llama Blanco, primero que todo yo plantearía que se trata de proyectos en plural y no de uno sólo; seguidamente logro captar que éstos se configurarían con un orden lógico diferente en el cual, además de aparecer pluralizado, se invertirían los conceptos, quedando una suerte de: ‘proyectos decoloniales interculturales’. Las razones que tengo para el anterior planteamiento provienen de las siguientes observaciones: Primero, porque habría que trabajar concienzudamente y, por múltiples vías, en procesos de descolonización de nuestro imaginario en las relaciones intersubjetivas que ha generado la colonialidad; segundo, porque la ‘diferencia colonial’ ha sido asumida por los Estados nacionales de distinta forma: en el caso guatemalteco, con una subalternización dicotómica entre indígenas y ladinos (los criollos: dominantes, con un poderoso sustrato colonial y ejerciendo su explícito y tácito poder en la clase política y el Estado). En México, a través de la insistencia integracionista dentro de un paradigma de la igualdad, que deja de lado la necesaria equidad y cegados por la configuración de un imaginario de nación, hacen un reconocimiento patrimonialista de los pueblos indígenas, apropiándose los como recurso y

⁵⁸ Irma Alicia Velásquez, Edgar Esquit y Aura Cumes. Los dos primeros incluidos en el segundo grupo ([post-] movimiento maya) y la última en el grupo “en formación” de la vertiente “Pensamiento maya decolonial”.

uso simbólico en los discursos y en las políticas oficiales. Por lo mismo, aunque las acciones de los sujetos en cuestión comparten el sentido de pertenencia a lo maya, sus discursos y posicionamientos varían, como veremos más adelante. Por otro lado, en ninguno de los dos contextos, encontré la preminencia de un eslogan ideológico en pos de un proyecto político para ganar adeptos, sea dentro de su mismo grupo o en la sociedad en general. La práctica intelectual de estos sujetos hace realidad sus iniciativas que están dirigidas a la resignificación, uso y desarrollo de sus lenguas originarias; a resituar sus conocimientos, su organización social y sus propias maneras de hacer las cosas. El trabajo que realizan es sostenido, lo llevan a cabo día a día estando allí (en el recinto laboral), escribiendo, transmitiendo en distintos medios de comunicación, dando entrevistas o yendo y viniendo en diversos espacios (locales, nacionales e internacionales), para negociar su particularidad vinculada a la comunidad de origen, buscando situarla en un mejor lugar para participar en proyectos políticos diversos y que aporte concretamente a construir otro tipo de relaciones, donde su pertenencia sea no sólo reconocida y valorada, sino parte de una reflexión descolonizadora. De aquí se desprende la importancia de hacer visible este ejercicio intelectual, que presento a lo largo de estas páginas. Son esfuerzos individuales y colectivos que se han echado a andar para resituar en mejores condiciones y en otras posiciones esta diferenciación a la cual han sido conducidos dada la colonialidad, para desde esa pertenencia, reapropiada y resignificada, participar en el devenir histórico.

4. Enfrentando la colonialidad: procesos e iniciativas mayas

Como veremos en el siguiente capítulo, los procesos históricos –sociopolíticos y académicos- que se han venido dando en los contextos de México y Guatemala para enfrentar las desventajas (económicas, políticas y socioculturales) que afectan directamente a las personas y pueblos mayas, son de diversa índole y se han ido articulando a movimientos sociales, a la institucionalidad de los discursos multi e interculturales y a luchas locales, que se dan desde las comunidades de origen y que se van abriendo hacia los contextos nacionales e internacionales. Dentro de estos esfuerzos, esta investigación ha identificado algunas iniciativas encaminadas a fortalecer la historia y lenguas mayas, la memoria y las luchas políticas, la espiritualidad y los saberes relacionados con la naturaleza y el bien común. Estas iniciativas se despliegan en distintos ámbitos de acción:

universidades (comunitarias e institucionales); procesos de enseñanza, interpretación, traducción e institucionalización de las lenguas mayas; medios de comunicación (impresos, radiales, televisivos y cibernéticos); literatura, oratoria y otras expresiones artísticas (música, plástica); producción editorial, escritura antigua (Epigrafía), y puede que se me escapen algunas.

Efectivamente, los escenarios y ámbitos de acción dentro de los cuales se mueve esta práctica intelectual son multivariados; sin embargo, se trata de prácticas intelectuales llevadas a cabo para: a) resituar su particularidad etno-lingüística; b) resignificar la memoria y las luchas políticas de sus pueblos; c) investigar y resignificar conocimientos y prácticas articuladas al referente maya; d) realizar procesos de formación (técnico-universitarios y políticos) a diferentes niveles; y, e) mantener y generar redes académicas vinculadas a los estudios mayas con distintas instancias académicas, tanto en América Latina como estadounidenses y europeas. Es aquí en donde se coloca su quehacer profesional y político, sea realizado en esferas institucionales, promovido independientemente y/o articulado a algún movimiento social. Por lo mismo, estas experiencias podrían ser leídas de muchas maneras, sea separadamente o por contextos nacionales. No obstante el hecho de haber transitado en unos y otros espacios por varios años y observado que en ambos contextos persiste la tenacidad, por parte de distintos profesionales para impulsar iniciativas dirigidas a la pervivencia y desarrollo de sus epistemes, como se enumeró anteriormente, elegí verlas más ampliamente, poder dialogar con unos y otros con miras, si bien no a comparar, si a captar ciertos contrastes dadas las experiencias vividas por las generaciones que les antecedieron, a las cuales tienen presentes, pero no como un pasado sin más, sino articuladas al tiempo en que existen, encaminando sus acciones a dar respuestas a las necesidades presentes y futuras de sus pueblos de pertenencia, que se articulan a una sola de las muchas culturas prehispánicas del continente, que es la maya. En ambos contextos, a lo largo del tiempo han mantenido contacto, movilidad territorial y más recientemente (en los últimos 15 años) un acercamiento para articularse entre sí a través de “encuentros del pueblo maya mesoamericano”, dentro de los cuales se revisa la situación, las condiciones y principales problemáticas que afectan a los distintos pueblos. Más allá de lo anterior, existe otra cualidad que enlaza estas experiencias y es el planteamiento descolonizador, sea a través

de su palabra o bien de sus acciones. Y, esta es, quizá, la principal razón del por qué reunir estos procesos y a sus impulsores.

A continuación, revisaremos algunas categorías gramscianas que, si bien pertenecen a la narrativa marxista y fueron propuestas alrededor de la lucha de clases, tienen sentido para comprender las distintas aristas en las que se mueven las prácticas intelectuales de los mayas contemporáneos.

5. Repensando a Gramsci, desde luchas indígenas contemporáneas

Según Gramsci todos somos intelectuales, pero no todos tenemos en la sociedad la función de intelectuales. Señala que la “organicidad” de los diversos estratos intelectuales y su conexión con un grupo social fundamental se puede medir fijando una gradación de las funciones. Así, “se pueden fijar dos grandes planos superestructurales⁵⁹: la ‘sociedad civil’ [–conjunto de organismos privados–] y el de la ‘sociedad política o estado’, que corresponde a la función ‘hegemónica’ que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y la del ‘dominio directo’ o de comando que se expresa en el estado y en el gobierno ‘jurídico’. Estas funciones son precisamente organizativas y conectivas”. Señala que en América del sur y central se encuentran los cuadros de la civilización española y portuguesa, caracterizada por la Contrarreforma y por el militarismo, cristalizados en el clero y la casta militar, “dos categorías de intelectuales tradicionales fosilizadas en la forma de la madre patria europea”. Agrega que la composición nacional está muy desequilibrada también entre los blancos y las masas de indígenas, por lo que existe una situación de lucha cultural y de proceso Dreifus, “es decir, una situación en la que el elemento laico y burgués no ha alcanzado la etapa de la subordinación de los intereses o de la influencia clerical y militar a la política laica del estado moderno” (Gramsci, 1960:17-27). Lo anterior tiene sentido cuando observamos las realidades de países como Guatemala y México en donde se despliega de una manera naturalizada la intromisión militar y religiosa en los asuntos de Estado. Gramsci continúa diciendo que “[...] el intelectual

⁵⁹ Aunque ahora estas categorías nos suenen lineales y verticales para comprender la complejidad de relaciones que se dan en el mundo, es una delimitación y terminología que opera para la época en que escribía Gramsci y que en alguna medida aún persiste; es por ello que las dejo tal cual, en el entendido que la complejidad del poder y el manejo material y simbólico del mundo se nos hace cada vez más difícil de comprender e interpretar, lo que ha potenciado diferentes maneras de aproximación que van de la mano con la diversificación de las luchas sociales.

aparece insertado activamente en la vida práctica como constructor, organizador, ‘persuasivo permanentemente’ no como simple orador [...]. Así se plasman históricamente ciertas categorías especializadas para el ejercicio de la función intelectual, se forman en conexión con todos los grupos sociales, pero especialmente en conexión con los grupos sociales más importantes y sufren elaboraciones más extensas y complejas en conexión con el grupo social dominante” (Gramsci, 1960:15-16).

Refiriéndose a la civilización moderna y respecto de la organización de la cultura, a través de las universidades y la academia, Gramsci señala en primer lugar, que no debiera haber una separación entre los intelectuales y el pueblo. “Los elementos sociales ocupados en el trabajo profesional no deben caer en la pasividad intelectual, sino que deben tener a su disposición (por iniciativa colectiva no privada, como función social orgánica reconocida como pública necesidad y utilidad) institutos especializados en todas las ramas de investigación y de trabajo científico [...]” (Gramsci, 1960:114). Paraphraseando a César Rendueles, Gramsci fue un luchador contra-hegemónico tenaz que trataba de articular una racionalidad que recuperara “el progreso espiritual que la ilustración burguesa dejó incompleto”, con una visión del mundo que repensara el posicionamiento frente a la educación y la cultura⁶⁰.

“Para Gramsci, el materialismo histórico está en condiciones de ofrecer una alternativa al elitismo cultural precisamente porque uno de sus fundamentos es la retroalimentación entre filosofía y transformación política y, así, una forma peculiar de unidad de teoría y práctica. La razón de esa eficacia democratizadora no tiene que ver con los aspectos doctrinales del marxismo sino con su capacidad para aprovechar cierta continuidad entre, de un lado, el conocimiento sofisticado y, de otro, las concepciones del mundo acríicas que Gramsci llama <<sentido común>> (o también <<folklore>>) y que proceden del pasado o han sido impuestas por las clases dominantes” (Rendueles, 2017:270).

Desde esta perspectiva, el ‘sentido común’ es un repertorio pragmático contradictorio donde laten formas de conocimiento tentativo que pueden ser desarrolladas. “El mero hecho de compartir un lenguaje articulado [...] implica la existencia de una visión del

⁶⁰ Rendueles, César (2017). Prólogo de “Sentido común, intelectuales y cultura democrática”, Escritos Antología de Gramsci, página 269.

mundo, alguna clase de conocimiento mitopoético⁶¹. A su vez, el conocimiento teórico no es el reino de la verdad incontaminada, sino que está atravesado por sus propias contradicciones y refleja en alguna medida el sentido común de su época.

“Gramsci piensa que el desarrollo político emancipador de la hegemonía produce simultáneamente una transformación crítica del sentido común y, también, un avance del conocimiento más sofisticado. Siguiendo un planteamiento con un fuerte aroma hegeliano, propone una relación de co-pertenencia entre los progresos científico-espirituales y los avances político-materiales: hacer gran cultura es socializar la cultura. La reforma intelectual compartida y no elitista es un camino arduo, pero alcanza cotas de desarrollo crítico impensables para la cultura tradicional, del mismo modo que la deliberación democrática es el fundamento de progresos morales inalcanzables para la oligarquía. Por eso la transformación política revolucionaria puede ser la base de una profunda renovación en el campo científico, artístico y cultural, lo que Gramsci llama una nueva vida moral o una nueva intuición de la vida, es decir, una nueva sensibilidad”. (Rendueles, 2017:270-272).

Rendueles señala que, en el capitalismo, la interacción entre organización social y el avance intelectual es particularmente intensa y que está asociada a la aparición de distintos tipos de intelectuales (ingenieros, abogados, empresarios, economistas, publicistas), orgánicamente creados por prácticas sociales para asumir conscientemente determinadas funciones. Pero, también están los ‘intelectuales tradicionales’ que se ven a sí mismos como elementos imparciales y ecuanímenes independientes de las clases dominantes y al servicio del conjunto de la sociedad. Esta ilusión de neutralidad podría leerse como un residuo histórico que se produce a medida que un grupo dominante es desplazado y sus intelectuales orgánicos pierden la función social a la que estaban asociados.

⁶¹ En sentido estricto, la mitopoiesis no significa precisamente "crear" mitos, se trata más bien de un re-crear a partir de contenidos míticos ya existentes en fuentes etno-antropológicas o filosóficas. La crítica literaria (posmoderna denominada "deconstruccionista") afirma que la mitopoiesis es una mera creación estético-ficcional, de corte "subjetivo" y con objetivos manipulatorios. Sin embargo, en el arte la mitopoiesis es considerada como la reproducción de una mimesis de segundo grado; es decir, la reproducción automática, redundante y analógica de un símbolo o contenido mítico culturalmente ya dado e instituido. Se denomina de "segundo grado", porque considera que existe ya una mimesis de primer grado, una "imitación" digamos, de contenidos míticos en todos los grupos sociales, antiguos y modernos. (<https://forum.wordreference.com/threads/mitopoiesis.2015964/>).

“Gramsci cree que es posible que también un sistema social más igualitario y democrático genere sus propios intelectuales <<orgánicos>>, es decir, no solo procedentes de las clases trabajadoras sino integrados en relaciones sociales emancipadoras en vez de explotadoras. En este sentido, desempeña un papel muy importante el desarrollo de instituciones educativas universales, pero también el partido, entendido como una herramienta de socialización que transforma tanto las vías de reclutamiento como, sobre todo, el entorno colectivo en el que produce el trabajo intelectual” (Rendueles, 2017:271-272).

Los procesos educativos, técnicos y formativos que desarrollan estos mayas letrados a través de universidades comunitarias, de programas de enseñanza de sus lenguas y de difusión y promoción de sus referentes culturales utilizan distintos medios, pugnan y negocian con los Estados nacionales en los cuales se encuentran inmersos por el cumplimiento de sus derechos, generalmente convertidos en “letra muerta” por las instituciones gubernamentales. Ellas y ellos defienden, difunden y motivan el desarrollo de sus lenguas originarias y sus propios referentes culturales respondiendo a un ‘grupo fundamental’, al cual se auto-adscriben, que es el maya. Ponen un énfasis en las actividades formativas (técnicas y políticas), para que el conocimiento científico (hegemónico o milenario) esté al servicio de sus intereses como comunidades y como pueblos; mantienen un vínculo hacia arriba (Estados y organizaciones internacionales) y hacia abajo localidades de origen. Por lo mismo y en este sentido, se trata de ‘intelectuales orgánicos’; pero, al mismo tiempo reconocen en sus ancestros y sabios locales al ‘intelectual tradicional’ traído al presente para visualizar el porvenir. Si bien es cierto, esta resignificación ya conlleva elementos aprendidos de la propia interpretación eurocéntrica, que se ha vertido a través de los años y la educación formal universitaria recibida. Es decir, no podemos pensar en una “clase homogénea”; pero sí en procesos y sujetos que responden a un ‘grupo esencial’:

“Cada grupo social ‘esencial’, al surgir a la historia desde la estructura económica precedente y como expresión del desarrollo de esa estructura, ha encontrado, por lo menos en la historia hasta ahora desenvuelta, categorías intelectuales pre-existentes y que

además aparecían como representantes de una continuidad histórica no interrumpida aún por los más complicados y radicales cambios de las formas políticas y sociales. [...] Así como estas diversas categorías de intelectuales tradicionales sienten con ‘espíritu de cuerpo’ su no interrumpida continuidad histórica y su ‘calificación’, del mismo modo se conservan a sí mismas como autónomas e independientes del grupo social dominante” (Gramsci, 1975:102).

Desde la perspectiva de Portelli, la distinción entre intelectuales orgánicos e intelectuales tradicionales permite estudiar la formación del sistema hegemónico. Indica que, terminado ese proceso, los intelectuales se agruparán en un ‘bloque intelectual’ –o bloque ideológico’- que se ligará orgánicamente a la estructura del bloque histórico. Por lo tanto, agrega, es en el seno del bloque intelectual que es necesario estudiar la organización de la hegemonía;

“allí los intelectuales son jerarquizados según dos puntos de vista: en tanto se considere solamente la superestructura, el análisis hará referencia a la jerarquía cualitativa; si se considera en cambio la totalidad del bloque histórico, se tenderá a analizar las relaciones entre los representantes de la clase dominante y los de las clases subordinadas en el seno del bloque intelectual [...]” (Portelli, 1975:110).

Si bien es cierto esta terminología y categorías analíticas fueron construidas por Gramsci para analizar las causas de las problemáticas de la revolución europea a inicios de los años veinte del siglo pasado, señalando la intransigencia en las estrategias políticas acerca de la hegemonía, la sociedad civil, el sentido común y la cultura. Stuart Hall (2005) señala que Gramsci fue y sigue siendo “un intelectual político y activista socialista” y por lo mismo sus escritos “teóricos” se derivaron de este compromiso orgánico con su propia sociedad y su tiempo y siempre tuvo la intención de servir, no a un propósito académico abstracto, sino teniendo en cuenta el objetivo de “informar la práctica política”,

“Entendía que el esquema general de la teoría planteada por Marx debía ser desarrollado constantemente en términos teóricos; aplicado a nuevas condiciones históricas; relacionado con nuevos desarrollos en la sociedad que Marx y Engels no habían podido prever; expandido y

cualificado mediante la adición de nuevos conceptos” (Hall, 2005:220).

Hall agrega que, aunque Gramsci no escribe sobre el racismo ni trata esos problemas específicamente, sus conceptos pueden ser útiles para pensar sobre la idoneidad de los paradigmas existentes en la teoría social para estas áreas. Su experiencia personal y formación, al igual que sus intereses intelectuales, en realidad no estaban tan alejados de estas cuestiones.

“Antonio Gramsci nació en Cerdeña en 1891; Cerdeña estaba en una relación “colonial” con respecto a la Italia continental. Su primer contacto con ideas radicales y socialistas ocurrió dentro del contexto del crecimiento del nacionalismo sardo, reprimido brutalmente por las tropas de la Italia continental [...]. Él era muy consciente de la gran línea divisoria que separaba el industrializado y moderno “norte” de Italia del “sur” campesino, subdesarrollado y dependiente [...]. Contribuyó mucho en el debate sobre lo que llegó a llamarse “el problema del sur”. (Hall, 2005:226).

Es evidente que en el pensamiento marxista de la época las diferenciaciones y contradicciones que surgen alrededor de la raza, la etnicidad, la nacionalidad y el género estaban fuera del debate. Sin embargo, Gramsci apuntaba varios elementos que siguen siendo importantes para pensar un nuevo sistema hegemónico. Hall hace el siguiente cuestionamiento: Si Gramsci renunció a las simplicidades del reduccionismo, ¿cómo fue entonces que emprendió un análisis más adecuado de la formación social? Y, nos dice que, en el “El príncipe moderno” Gramsci esboza su forma característica de “analizar situaciones”, entendiendo a la ciencia como un cuerpo de reglas prácticas para la investigación y de observaciones detalladas, útiles para despertar el interés en la realidad efectiva y para estimular ideas más vigorosas y rigurosas sobre la política, añadiendo que debe tener un “carácter estratégico” (Hall, 2005:223).

“Primero que todo, arguye él [Gramsci], uno debe entender la estructura fundamental, las relaciones objetivas dentro de una sociedad o “el grado de desarrollo de las fuerzas productivas”, ya que estas plantean los límites y condiciones fundamentales al contorno general del desarrollo histórico [...]. El siguiente paso en el análisis es distinguir los movimientos históricos “orgánicos”, destinados a penetrar profundamente en la sociedad y ser más o menos duraderos,

de los “movimientos más ocasionales, inmediatos y casi accidentales”. A este respecto, Gramsci nos recuerda que una “crisis”, si es orgánica, puede durar décadas” (Hall, 2005:233).

Gramsci insistía en que la duración y complejidad de las crisis no se pueden predecir de manera mecánica, ya que éstas se desarrollan sobre largos periodos históricos; se mueven entre periodos de relativa “estabilización” y periodos de cambio rápido y convulsionado. Por ende, la periodización es un aspecto clave del análisis. Se mueve de manera paralela con la anterior preocupación por la especificidad histórica. Por lo mismo, es precisamente el estudio de estos ‘intervalos’ de frecuencia variable lo que permite reconstruir las relaciones: “por un lado, entre estructura y superestructura y, por otro, entre el desarrollo del movimiento orgánico y el coyuntural en la estructura”. Para Gramsci, en este “análisis” no hay nada mecánico ni preceptivo (Hall, 2005:234).

Hall señala que en las “formaciones sociales” se está tratando con sociedades cuya estructuración es compleja, las cuales están compuestas de articulaciones económicas, políticas e ideológicas en las que los distintos niveles de articulación ni corresponden de alguna manera, simple, ni se “reflejan” uno a otro. Es decir, lo que constituye la diferencia entre el concepto “modo de producción” y la noción de “formación social” es esta compleja estructuración de los distintos niveles de articulación, y no, simplemente, la existencia de más de un modo de producción.

“Ahora, este último concepto [formación social] es la concepción a la que Gramsci se dirigía. Eso es lo que él quería decir cuando proponía que la relación entre “estructura” y “superestructura”, o el “paso” de cualquier movimiento orgánico histórico a lo largo de toda una formación social era central en cualquier tipo de análisis que no fuese reduccionista o economista. Plantear y resolver esa pregunta implicaba conducir un análisis bien fundamentado sobre el entendimiento de las relaciones complejas de sobredeterminación entre las distintas prácticas sociales de cualquier formación social (Hall, 2005:232).

En el análisis que hace Hall, describe cómo en sus escritos posteriores, Gramsci amplió aún más la concepción de hegemonía, traspasando esta forma de conceptualizarla

únicamente mediante las “alianzas de clase”. Primero, “hegemonía”⁶² se convierte en un término general que puede utilizarse en las estrategias de todas las clases, aplicándolo analíticamente a la formación de todos los bloques históricos dirigentes y no sólo a la estrategia del proletariado. De esta forma, convierte el concepto en un término analítico más general. Sustituye la aproximación reduccionista, que “leería” los desarrollos políticos e ideológicos por medio de sus determinaciones económicas, por un tipo de análisis mucho más complejo y diferenciado, basado no en una “determinación unidireccional”, sino en el análisis de “relaciones de fuerza”, y que busca diferenciar –en vez de colapsar como idénticos– los “distintos momentos o niveles” en el desarrollo de tal coyuntura. Luego, Gramsci diferencia las “relaciones de fuerza” en cada uno de los momentos, dejando de asumir la existencia de una evolución teleológica entre estos momentos. Así, lo primero tiene que ver con la valoración de las condiciones objetivas que localizan y posicionan a las distintas fuerzas sociales. Lo segundo se relaciona con el momento político: el “grado de homogeneidad, autoconciencia y organización lograda por las distintas clases sociales” (Cuadernos de la Cárcel:181). Lo importante aquí es que la así llamada “unidad de clase” nunca se asume a priori. Se entiende que aun cuando las clases comparten algunas condiciones comunes a su existencia, también están atravesadas por intereses en conflicto y han estado segmentadas y fragmentadas en el transcurso de su formación histórica.

“La hegemonía no se ejerce apenas sobre los campos económicos y administrativos, sino que abarca, además, los dominios críticos del liderazgo cultural, moral, ético e intelectual. Sólo bajo estas condiciones un “proyecto” histórico a largo plazo –por ejemplo, modernizar la sociedad, elevar su desempeño total o transformar las bases de la política nacional– puede ser puesto de manera efectiva en la agenda histórica. De esto se desprende que Gramsci expande el concepto de “hegemonía” al hacer uso estratégico de una serie de diferenciaciones: por ejemplo, entre dominación/liderazgo, coerción/consentimiento, económico-corporativo/moral e intelectual” (Hall, 2005:239).

Dentro de esta perspectiva, señala Hall, Gramsci elabora su nueva concepción del Estado. Un Estado moderno que ejerce un liderazgo moral y educativo, desde donde el bloque de

⁶² Quisiera llevar nota del concepto de hegemonía aquí planteado, para retomarlo más adelante cuando se describen los procesos en cuestión, para ver cómo se construye un tipo de ‘hegemonía comunal’, concepto propuesto por Florencia Mallon (2003).

fuerzas sociales que lo domina no sólo justifica y mantiene su dominación, sino donde se gana por su liderazgo y autoridad el consentimiento manifiesto de aquellos a quienes gobierna.

De manera que podemos definir a un bloque histórico como la articulación interna de una situación histórica dada, donde en la medida que la situación evolucione éste (bloque histórico) se constituye alrededor del sistema hegemónico de la clase fundamental, la cual no es tal por tiempo indefinido ni incluye a las clases subalternas, entre las cuales se encuentra la futura clase fundamental.

“La subversión del bloque histórico requiere, por lo tanto, la disgregación del bloque intelectual, ‘armazón flexible, pero muy resistente’ del bloque histórico. El bloque intelectual –o bloque ideológico- desarrolla y dirige al sistema hegemónico. De ahí que el estrato social de los intelectuales constituye uno de los elementos esenciales del bloque histórico” (Portelli, 1975:117-118).

Agrega Portelli, que el estudio del papel de los intelectuales en el seno del bloque histórico permite reconstituir los diferentes elementos de este bloque en su marco preciso: esto es en tanto situación histórica global, desde el momento en que el bloque histórico se estructura en dos esferas complejas. Por un lado, a un modo de producción corresponde una estructura social determinada en la que domina una clase fundamental; y, por otro, esta clase desarrolla progresivamente una superestructura diferenciada, especializando sus actividades, lo que le brinda la homogeneidad y la dirección política –hegemonía- sobre las otras clases. Esta es la forma como se estructura el bloque histórico, desde la lectura que Portelli hace de Gramsci. Añade que “queda por analizar las condiciones históricas de su desaparición en provecho de un *nuevo bloque histórico*” (Portelli, 1975:117-118).

Al respecto de la creación de un nuevo bloque histórico, este autor indica que se trata en realidad de la creación de un nuevo sistema hegemónico, pero que necesita de la irrupción de una *crisis orgánica* en el bloque histórico “vigente”, que debe desembocar en una situación favorable para las nuevas fuerzas sociales. Por lo mismo, la construcción de un nuevo bloque histórico no es un fenómeno mecánico: por el contrario, se trata de una verdadera empresa que necesita la resolución positiva de dos condiciones:

“- La irrupción de una crisis orgánica en el bloque histórico, es decir, la ruptura del vínculo orgánico entre estructura y

superestructura, *el hecho de que los intelectuales no representen más a las clases subalternas*⁶³ (organizadas o no) o bien puede ser consecuencia del fracaso político de la clase dirigente.

- *La creación de un sistema hegemónico que agrupe a las clases subalternas*⁶⁴: si la crisis es “espontánea” y las clases subalternas no están organizadas, la clase dominante retomará el control de la situación y la vieja sociedad se mantendrá, al menos, provisoriamente. Por otra parte, en ausencia de esta organización, la crisis orgánica no podrá ser suscitada” (Portelli, 1975:118).

En los *Cuadernos*, Gramsci cita dos casos de crisis orgánica: cuando la clase dirigente fracasó, sea por una guerra o un grave revés de la clase política (plebiscitos, elecciones generales); o bien por la politización de las clases subalternas y de sus intelectuales. “[...] la crisis puede ser también el resultado –y esta es la segunda posibilidad que Gramsci considera- de una iniciativa política directa de las clases subalternas. Esta iniciativa no está muy claramente definida: se trata de acciones que no emanan solamente de estas capas sino también de los intelectuales subalternos [...]” (Portelli, 1975:125-126).

Ahora bien, entre los intelectuales, Gramsci distingue el creador, el organizador y el educador; combinados y diferenciados, además, entre intelectuales de la sociedad civil e intelectuales de la sociedad política. Con la formación, apunta Gramsci, se construye la base del nuevo tipo de intelectuales, un “constructor, organizador, persuasor”, que debe llegar “de la técnica-trabajo a la técnica-ciencia y a la concepción humano-histórica, sin la cual permanece especialista y no se vuelve dirigente”. Lo anterior me lleva a pensar precisamente en estos sujetos y los procesos que ponen en marcha, desde el momento en que pugnan por construir una participación política que resitúe su pertenencia subalternizada. En este sentido, tienden a conquistar la propia ideología intelectual tradicional mientras, al mismo tiempo, forman sus propios intelectuales orgánicos en pos

⁶³ Las cursivas son mías. Quizá sería importante releer esta idea en términos de la importancia y defensa que suele hacerse en relación a la construcción de un proyecto/partido político que, con el afán de un pensamiento único, deja fuera o es incapaz de captar corrientes de izquierda insurreccionales, que se pronuncian más espontáneamente o bien son disidentes de la restringida idea de la lucha de clases y/o de la toma del poder.

⁶⁴ Las cursivas son mías; y, en estas ideas de participación en la transformación de la realidad, quisiera anotar dos cosas: 1) la importancia de que nuestro pensamiento se vincule a las realidades económicas y políticas, pues es allí donde la práctica intelectual tiene un papel que jugar, con una praxis crítica e imaginativa en la construcción de otra realidad; y, 2) la urgente necesidad de captar la realidad política con una mirada que trascienda los viejos proyectos políticos de la representatividad.

de la generación de proyectos descolonizadores, tanto al interior del grupo como hacia la nación-Estado, respectivamente. Volveremos con estas categorías en el capítulo IV, el cual presenta los planteamientos, posiciones y propuestas de estos intelectuales mayas letrados y las iniciativas que promueven.

Por su lado, Alejandro Grimson (2013) nos dice que reducir a Gramsci, Mariátegui y los movimientos afro e indígenas a la defensa de la diversidad y al multiculturalismo es algo análogo a referir a Marx para lograr una recomposición salarial o una victoria sindical. Apunta que se trata de un momento intenso y crucial, pero anudado a una concepción de los lugares y las políticas de la diferencia que evidentemente no constituye, inicialmente, una hegemonía alternativa. Indica que es obvio que toda disputa corporativa se encuentra inscrita en un lugar de sujeto ya articulado por el dispositivo hegemónico.

“Si una hegemonía es siempre un proceso abierto es porque niveles de conflictividad le son inherentes y exigen redefiniciones en el tiempo, impidiendo clausuras que no sean momentáneas. Pero, además, una hegemonía contempla la habilitación de lugares políticos de enunciación, posiciones de sujeto que, incluso concediendo aquello que no sea esencial permitan perpetuar las desigualdades principales” (Grimson, 2013:11-12).

Este autor nos convoca a evitar una concepción tan abstracta de “posición de sujeto” que no logre captar ninguna actividad de individuos, grupos, sectores o movimientos subalternos realmente existentes en contextos específicos. Polifonías no sólo latinoamericanas que señalan la necesidad de un descentramiento teórico, en términos analíticos y políticos que asuma la comprensión de nuestras sociedades, sus modos específicos de conflictividad, de subalternización, de constitución de sujetos, de lenguajes y repertorios de acción colectiva.

“No esperemos que los subalternos hablen⁶⁵ como nuestros manuales dicen que deberían hablar, ya sean teleologías clasistas, nacionalistas, etnicistas o raciales. Ellos lo hacen a su modo, sin seguir ninguna propedéutica, y como dijera el autor del Dieciocho Brumario⁶⁶, “en

⁶⁵ El autor hace mención al texto de Gayatri Chakravorty Spivak (1998) *¿Puede hablar el subalterno?*

⁶⁶ El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte es una obra de Karl Marx, la cual además de ser una crónica detallada del ascenso del sobrino de Napoleón Bonaparte al poder, significa un parteaguas para el

circunstancias que no han elegido”. [...] A veces son las diferencias ya inscriptas, pero muchas otras son diferencias desplazadas, formuladas desde las fronteras, que buscan resquebrajar los límites de la imaginación política instituida [...]” (Grimson, 2005:19).

Hay situaciones históricas en las cuales los subalternos buscan, entre las categorías identitarias sedimentadas en toda sociedad, cuáles son aquellas que pueden utilizar más eficazmente. Hay otras situaciones históricas en las cuales emergen lugares de enunciación que trabajan en las fronteras mismas del lenguaje hegemónico. Y cuando ese trabajo es eficaz no siempre logran revertir completamente la hegemonía, en gran medida porque la hegemonía no es algo que literalmente pueda “darse vuelta”. Pero sin duda la desestabilizan y la transforman (Grimson, 2013:11-12).

6. Acerca de la propuesta indianista descolonizadora

Rivera Cusicanqui nos dice que “El mundo indígena no concibe la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión y la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras”. Este enunciado está inserto en una crítica que la autora está haciendo a Aníbal Quijano, con quien difiere en su aseveración sobre los movimientos y levantamientos del campesinado andino a los cuales él denomina como “prepolíticos”. Para el caso de Bolivia, la autora nos dice que “el levantamiento katarista-indianista de 1979 planteó la necesidad de una ‘radical y profunda descolonización’ en sus estructuras políticas, económicas y sobre todo mentales, es decir en sus modos de concebir el mundo. Agrega que, -el horizonte colonial, el liberal, el populista- trastocaron ordenamientos legales y constitucionales, pero a la vez reciclaron viejas prácticas de exclusión y discriminación. [...] las reformas liberales y modernizadoras en Bolivia habían dado lugar a una inclusión condicionada [...] el precio de esta inclusión falaz fue también el arcaísmo de las élites”; y, cuando habla de las élites, Rivera Cusicanqui apunta que no se está

acercamiento a otras obras que llegan a omitirse, pero que son igualmente de la autoría de Marx y parte importante de su pensamiento (Minero Saucedo, María Fernanda. “Sobre el Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte” Memoria. Revista crítica militante, 10 diciembre, 2018.

Disponible en: <http://revistamemoria.mx/?p=2420>

refiriendo solamente a la clase política o la burocracia estatal, sino también a la intelectualidad, a los académicos que adoptan poses postmodernas y hasta postcoloniales.

En su análisis, retrata a aquellos que construyen estructuras piramidales de poder y capital simbólico, “triángulos sin base que atan verticalmente a algunas universidades de América Latina, y forman redes clientelares entre los intelectuales indígenas y afrodescendientes [...] creando una jerga, un aparato conceptual y formas de referencia y contrarreferencia que han alejado la disquisición académica de los compromisos y diálogos con las fuerzas sociales insurgentes” (Rivera Cusicanqui, 2010:56-58). Hay pues un desencuentro, se construyen discursos y análisis que invisibilizan a los actores mismos y también se reproduce en la academia esta colonialidad. Hay una especie de ir y venir entre la academia y quienes detentan el poder en otros ámbitos de la gobernabilidad de los pueblos. En el caso de América Latina, Rivera Cusicanqui nos alerta sobre cómo las élites han adoptado un multiculturalismo oficial plagado de citas de Kymlicka y anclado a la noción de los indígenas como minorías, que hacen de las masivas protestas contra las medidas neoliberales en Venezuela (1989), en México (1994), en Bolivia (2000-2005), Argentina (2002) que exigían que la tecnocracia “humanizara el ajuste” se convirtieran en un multiculturalismo ornamental y simbólico, cuya fórmula fue el “etno-turismo” y el “eco-turismo” que pusieron “en juego la teatralización de la condición ‘originaria’, anclada en el pasado e incapaz de conducir su propio destino”. Señala, además, que la noción de origen sitúa a los pueblos en un pasado estático y arcaico, se les niega la contemporaneidad y se les encasilla en estereotipos indigenistas del buen salvaje guardián de la naturaleza. En palabras de esta autora, el multiculturalismo oficial ha sido el mecanismo encubridor por excelencia de las nuevas formas de colonización, “moldea imaginarios e identidades subalternizadas al papel de ornamentos o masas anónimas que teatralizan su propia identidad” (Ibid:60).

La propuesta de Rivera Cusicanqui es la descolonización de nuestros gestos, de nuestros actos y de la lengua con que nombramos el mundo:

“No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora. El discurso del multiculturalismo y el discurso de la hibridez son lecturas esencialistas e historicistas de la cuestión indígena, que no tocan los temas de fondo de la descolonización y subalternización. Su

función es la de suplantar a las poblaciones como sujetos de la historia, convertir sus luchas y demandas en ingredientes de una reingeniería cultural y estatal capaz de someterlas a su voluntad neutralizadora. Un ‘cambiar para que nada cambie’, que otorgue reconocimientos retóricos y subordine clientelaramente a los indios en funciones puramente emblemáticas y simbólicas [...] al servicio del espectáculo multicultural del estado y de los medios de comunicación masiva” (Rivera Cusicanqui, 2006:7).

Esta autora, propone el bilingüismo como una práctica descolonizadora que permitirá crear un nosotros de interlocutores/as y productores/as de conocimiento. Nos dice que ésta sería una manera de construir un “nosotros” y la posibilidad de dialogar de igual a igual.

“La apuesta india por la modernidad se centra en una noción de ciudadanía que no busca la homogeneidad sino la diferencia. Pero a la vez, al tratarse de un proyecto con vocación hegemónica, capaz de traducirse en términos prácticos en las esferas de la política y el estado, supone una capacidad de organizar la sociedad a nuestra imagen y semejanza, de armar un tejido intercultural duradero y un conjunto de normas de convivencia legítimas y estables [...] *asentadas en la reciprocidad, la redistribución y la autoridad como servicio*⁶⁷ [...]” (Rivera Cusicanqui, 2010:71-72).

Según este planteamiento, apunta Rivera Cusicanqui, entenderíamos que se trata de admitir formas nuevas de comunidad e identidades mezcladas (*ch'ixi*, en aymara) dentro de un proceso de intercambio de saberes, de estética y de éticas, que por un lado supere el multiculturalismo oficial y por otro, le dé la vuelta al logocentrismo machista que dibuja mapas y establece pertenencias. En este sentido, Aura Cumes plantea que en Latinoamérica el sistema patriarcal no se puede explicar sin la colonización, y la colonización sin la opresión patriarcal; de tal manera que colonialismo y patriarcado evidencian un entramado de poder.

“Es importante recordar que el tipo de familia y las comunidades, sin olvidar que son reductos de resistencia, fueron constituidas conforme a las “necesidades” coloniales. De esa cuenta, ser mujer u hombre indígena, ser mujer u hombre no indígena no es en absoluto ajeno a la configuración colonial [...]. Es decir, ha habido una colonización de la

⁶⁷ El énfasis (letras cursivas) es mío.

masculinidad y la feminidad tanto en mayas como en no indígenas, esta ha sido una experiencia construida en relaciones sociales y de poder” (Cumes, 2012:11).

Añade que, bajo esta lógica, tanto el colonialismo como el patriarcado han sido capaces de afectar el sentido de la vida en el orden social, e intervenido en las relaciones de poder de acuerdo a la posición en el sistema de jerarquías y privilegios. Nos reorganiza desde adentro. Citando a Rita Segato (2010) indica que “la colonización oprimió a los hombres en el mundo público, pero los empoderó en lo privado”. Cumes comparte con Rivera Cusicanqui (2010), el hecho que los pueblos indígenas –mujeres y hombres- no son piezas de museo, sino “seres contemporáneos, coetáneos y esta condición es un derecho [...]”. “Tenemos derecho a dignificar nuestro pasado, pero en conexión directa con el presente y el futuro” (Cumes, 2012:15).

Por su lado, Héctor Nahuelpan se refiere a la complejidad de imbricamientos y encadenamientos de relaciones de clase, raza y sexo/género de las historias mapuche, y cómo éstas desafían las representaciones reificadas y normativas que frecuentemente se mueven entre clasificaciones binarias: modernidad/tradición, puro/impuro, colonizador/colonizado, occidente/indígena, winka/indio; donde uno de los polos es habitualmente representado como dominante. Bajo la noción de ‘zonas grises’ este autor aborda la experiencia de una mujer mapuche con el colonialismo, la marginalidad y las políticas de la memoria distanciándose de las propuestas decoloniales (Quijano, Mignolo y demás) por considerarlas alejadas de etnografías históricas concretas que visualicen las complejas interacciones sociales e intersubjetivas vinculadas a las relaciones coloniales. Su crítica también enfatiza que estas miradas parten de círculos de saber-poder que han transformado las experiencias de dominación colonial y de largas luchas sociales de los pueblos indígenas, en una economía de ideas dentro de mercados transnacionales de conocimiento y que son consumidas en las periferias académicas como modas teóricas:

“Como ha sostenido Rivera Cusicanqui (2012), las modas teóricas como las propuestas decoloniales pasan, pero el colonialismo queda. Estos enfoques, han descuidado el hecho que toda genealogía sobre el pensamiento y las prácticas críticas frente al colonialismo, desbordan las dimensiones teóricas y académicas desarrolladas en círculos intelectuales, y se sitúan ante todo en las propias experiencias y

memorias de los pueblos colonizados desde los tiempos de conquista hispana hasta nuestros días” (Nahuelpan, 2013:14-15).

Por otra parte, la lectura del colonialismo que realiza Nahuelpan amplía la categoría de ‘colonialismo interno’ al de ‘colonialismo internalizado’ (Fanon, 1973), para problematizar los modos y lógicas de poder donde la representación de lo mapuche como raza inferior, o como sujeto minorizado, transforma la violencia y el tutelaje como principales formas de integración-exclusión y de gobierno; al igual que para el caso guatemalteco, aborda Edgar Esquit (2008; 2010) en sus trabajos “Disciplinando al subalterno. Vínculos de violencia y de gobierno en Guatemala” y *La superación del indígena: la política de modernización entre*

las élites indígenas de Comalapa. Nahuelpan nos convoca a asumir un compromiso por descolonizarnos, un desafío que nos obligan a re-pensar y a re-definir las autonomías y la libre determinación (Nahuelpan, 2013).

7. ¿Descolonización de la política?

Llegado este momento, podemos entrever que el hecho de la diferenciación entre “indígenas” y “no indígenas”, “mayas” y “no mayas” es producto de la instauración de la ‘diferencia colonial’, que llega con el mundo europeo hacia estas latitudes. Dicha diferenciación etno-racializada está instalada por la colonialidad del poder, generadora de fronteras interiores y exteriores, que se han ido resemantizando con las grandes narrativas del desenvolvimiento histórico. El cristianismo, el liberalismo y el marxismo, con sus correspondientes ‘neos’, son tres macrorrelatos que acompañan esta colonialidad del saber que nos encasilla colonializando nuestro ser y que hace cuesta arriba la construcción de un nuevo sistema hegemónico. La práctica intelectual realizada, a través de distintos procesos, por estos ‘intelectuales mayas’ (actores/impulsadores) son muestra viviente de resistencia y tenacidad por el mismo hecho de estar realizando una práctica que les fue vedada por la colonialidad. Pero, más allá de eso, su quehacer intelectual se vincula con el desenvolvimiento de la existencia de sus pueblos, en donde ocupan un lugar fundamental, como grupos esenciales que articulan orgánicamente los saberes de ambos referentes: unos provenientes de su bagaje lingüístico, su cosmovisión y las prácticas comunitarias y otros que devienen de su interacción con lo hispano, de la inserción en la educación y en las

distintas instituciones que han operado y operan en las realidades nacionales, viabilizadas por una modernidad contemporánea que está siendo cuestionada. Por ende, la descolonización de la política significaría descolonizar nuestro pensamiento, brindándole otra lengua, abriendo la posibilidad de acortar las enormes distancias existentes entre las distintas diferenciaciones subalternizadas. Es decir, que para comprender cómo estamos reproduciendo la subalternización, tanto al interior de las fronteras internas como externas, es imprescindible visibilizar cómo se ha construido esta diferenciación entre unos y otros. La resistencia y la participación en la construcción de ‘una realidad otra’ pasa por este reconocimiento, pero no sólo en los discursos y en las teorías, sino, como dice Rivera Cusicanqui, en la práctica descolonizadora que va desde nuestros gestos y pasa por nuestras acciones, que incluyen la actitud lingüística hacia los pueblos que devienen de una raíz prehispánica.

Capítulo II

Contextos, movilidad, trayectorias y referentes de resistencia

Este capítulo sitúa el contexto geográfico, lingüístico y sociopolítico en el cual se ha ido constituyendo este ‘sujeto’ maya letrado, cuyas prácticas intelectuales abogan por la pervivencia y desarrollo de sus lenguas, conocimientos, saberes y prácticas vinculadas a sus ancestros y pueblos de origen. Se identifican momentos y eventos considerados relevantes para comprender las referencias que se hacen presentes en la construcción de sus discursos e iniciativas. Se abordan los principales proyectos y programas que han participado en su formación profesional, la construcción de redes académicas que han ido estableciendo a través de los años con distintas universidades y programas extranjeros, así como algunos instrumentos nacionales e internacionales que se articulan a sus continuadas luchas. La intención es visualizar cómo se fue constituyendo este ‘sujeto’ maya letrado; cuáles han sido y son sus principales influencias y conexiones, así como qué momentos y eventos consideran relevantes -como referentes histórico-políticos-, para sustentar su praxis en las iniciativas que promueven.

Comenzaré este recorrido por los espacios y contextos desde dónde los sujetos se sitúan en el presente, tratando de ir hacia atrás como en un flashback para ir visualizando algunos lugares, hechos y eventos que retoman como importantes o son puntos de referencia para sus acciones; o bien, porque forman parte de las ideas y de las intenciones que se articulan entre unos y otros, a través del tiempo y de los territorios (reales y simbólicos) por los cuales han circulado. Por lo mismo, está lejos de ser un análisis histórico de la región, son únicamente referentes para ir situando ciertos elementos que resuenan significativos.

1. Espacios geográficos, diversificación lingüística y movilidad

En esta época, el área maya localizada en Mesoamérica⁶⁸, abarca el sureste mexicano desde la Península de Yucatán: estados de Campeche, Yucatán y Quintana Roo hasta Chiapas,

⁶⁸ En las clasificaciones, basadas en la Geografía Política o en la Biogeografía de las culturas indígenas de América, se distinguen dos tipos: 1) La mayoría de los americanistas, o divide el Continente simplemente en Norte y Sudamérica, o intercala entre las dos partes una tercera, sea "México y Centroamérica" o, 2) Como lo hacen algunos antropólogos norteamericanos, *Middle America*. En el primer caso por regla general, se acepta como límite entre Norte y Sudamérica, la línea divisoria biogeográfica que sigue el curso del río San Juan, entre Nicaragua y Costa Rica. En el segundo caso, en "México y Centroamérica" se incluye todo el territorio comprendido entre la frontera septentrional de la República

pasando por Tabasco y una parte de Veracruz y San Luis Potosí⁶⁹; parte de Belice y Guatemala. Esta zona se caracteriza por una complejidad étnico-lingüística conformada por 31⁷⁰ lenguas denominadas mayas o mayenses, las cuales se utilizan como principal medio de comunicación en numerosas comunidades contemporáneas. La auto-denominación para el maya-yucateco o peninsular es *maaya t'aan*, aunque dependiendo de la región también se utiliza *maaya*, *maayáa* o simplemente maya. Los demás grupos toman su adscripción en relación con la denominación étnica nacional, cuya mayor parte (22 lenguas) está en Guatemala; ocho se hablan sólo en México⁷¹. El maya-yucateco o peninsular se habla en los tres estados de la península yucateca y en parte de Belice (Corozal y Orange Walk); cinco lenguas: q'anjob'al, jakalteko, chuj, teko (tektiteko) y mam se hablan en México y Guatemala y su presencia en México data, por lo menos, de finales del siglo XIX. Schumann Gálvez (1993) sitúa varios sucesos a lo largo de ese siglo que obligan a una parte de la población maya mopán y maya itzá a trasladarse de Petén, en Guatemala, a Soccots en Belice; mientras que los maya-yucatecos se trasladan a Petén y al norte de Belice como consecuencia de la Guerra de Castas acaecida en la península yucateca, entre 1847 y 1901. Por otro lado, a principios del siglo XX, a consecuencia de la erupción de los volcanes Santa María y Tacaná, una parte de la población mam guatemalteca se traslada a Chiapas, en México. Y, entre los años 30's y 60's de ese mismo siglo, hay traslados de población tzeltal del centro de Chiapas al Soconusco y Guatemala; mientras que por el reparto agrario los kanjobales se extienden de Guatemala a Chiapas, los maya-yucatecos hacia Quintana Roo; kekchís de las verapaces hacia Petén y muchos otros grupos van de un espacio a otro, junto con hispanohablantes.

Mexicana y la frontera oriental de Panamá; en *Middle América* la misma región, excluyendo unas veces el norte de México, incluyendo otras las Antillas. Basado en los elementos lingüísticos y culturales, Kirchhoff indica que Mesoamérica es una indudable unidad cultural que desde mucho tiempo ha tenido su propia historia, común a todos sus habitantes: "hay un agrupamiento de elementos tan típicamente mesoamericanos que no permite otra interpretación que la de ser igualmente resultado de una difusión cultural" (Kirchhoff, 1960:13).

⁶⁹ La familia lingüística se compone de cinco sub-familias e incluye muchas lenguas que se hablan en México, Guatemala y Belice. En México, las lenguas mayas se hablan en siete estados de la república: Chiapas, Tabasco, Yucatán, Quintana Roo, Campeche, San Luis Potosí y Veracruz (SIL (Summer Institute of Linguistics) México, Familia Maya. Recuperado de https://mexico.sil.org/es/lengua_cultura).

⁷⁰ La mayoría de autores reconocen 30 lenguas mayas; sin embargo, en otras clasificaciones aparecen 32. Me adhiero a la que reconoce 31, con el maya-mopán, hablado principalmente en Belice.

⁷¹ Tzotzil, tzeltal, chol, lacandón, chontal de Tabasco, chontal de Oaxaca, mocho, maya-yucateco y el tojolabal (INALI, 2009:221-222).



Imagen 3: Mapa del área maya. Localizada en tres países: México, Belice y Guatemala⁷³.



Imagen 4: Distribución de lenguas mayas⁷².

Yéndonos a la época colonial, Laura Caso (2002) señala que una de las principales estrategias que los mayas utilizaron para enfrentar a sus dominadores fue la movilización constante tanto de grupos como de individuos, en distintas direcciones dentro y fuera de los límites políticos establecidos. Por lo mismo, vemos como estas interacciones que se dieron echan por tierra la idea de que los mayas sobrevivieron y lograron preservar su cultura gracias a que eran comunidades cerradas y aisladas (Redfield 1955 y Sol Tax 1965⁷⁴). En el caso del área que va del Petén hacia la península yucateca, históricamente encontramos una particularidad que es la presencia del último señorío maya independiente, el de los itzaes, que se convirtió en el foco principal de la resistencia contra la dominación hispana y en el centro rector del comercio entre los pueblos de encomienda y las poblaciones fugitivas. Siguiendo el concepto de región -como una herramienta de construcción histórica-⁷⁵, Caso

⁷² Fuente: https://www.wikiwand.com/es/Lenguas_mayenses

⁷³ Fuente: Ruiz, Gonzalo. "La cultura maya: política, arquitectura y cronología", en *Historia Americana* (03/03/2020). Recuperado de <https://sobrehistoria.com/cultura-maya/>.

⁷⁴ Eric Wolf afirmaba que las comunidades campesinas corporativas cerradas eran una creación de políticas colonialistas particulares que establecieron una serie de barreras alrededor de dichas comunidades autóctonas con el fin de limitar su acceso a las fuentes de poder y riqueza en la sociedad más amplia, así como para asegurar que tales comunidades brindaran la fuerza de trabajo necesaria para las empresas coloniales y que produjeran los cultivos comerciales necesarios para los imperios mercantiles coloniales (Greenberg, James B. "El capital, los rituales y las fronteras de la comunidad corporativa cerrada", en *Desacatos*, núm. 9, primavera-verano 2002, pp. 132-147).

⁷⁵ "Las regiones son espacios vividos, son una creación humana e histórica, resultado de múltiples prácticas sociales, entre las cuales hay que incluir las rebeliones" (Viqueira, 1997:65-66).

indica que Yucatán y Petén son una misma región “en la que sus poblaciones nativas compartían aspectos culturales profundos como una misma lengua, concepción de la historia e identidad, lo que les permitió establecer fuertes vínculos políticos, sociales y económicos”. La autora muestra que los migrantes siguieron patrones bien establecidos en los cuales los lazos de parentesco sanguíneo o social tuvieron un papel preponderante y que los migrantes no rompían totalmente vínculos con sus pueblos de origen. Agrega que los itzaes desempeñaron un papel sumamente importante en la historia de Yucatán, desde su establecimiento en el posclásico y que investigaciones recientes parecen demostrar que este grupo emigró del interior de Petén hacia Yucatán, debido a las luchas internas que se desataron entre las principales ciudades-Estado de la región.

“Los libros de *Chilam Balam* narran el establecimiento de este grupo en el norte de la península, de cómo llevaron la cuenta de los katunes y de la fundación de ciudades como Chichén Itzá y Mayapán. Así mismo relatan la caída de Chichén Itzá y el regreso de los itzaes al Petén, donde fundaron su nueva capital: Noh Petén” (Caso, 2002: 11-13).

En los siglos XVI a XVIII Mérida y Bacalar eran capitales políticas provinciales de Yucatán, mientras el Petén formaba parte del reino de Guatemala. Caso y Aliphath (2015) indican que entre 1821 y 1824 los límites que separaban a la Audiencia de México de la Audiencia de Guatemala sufrieron una serie de reacomodos, que darían lugar a la conformación del territorio nacional mexicano y al territorio de la unión centroamericana (Caso y Aliphath, 2015:82). En la época independentista, en la provincia de Yucatán se daba un enfrentamiento entre las élites de Mérida y Campeche por el control político y económico de la península. Las pugnas entre la oligarquía de la península los llevaron a armar a los indígenas mayas involucrándolos en sus luchas intestinas con ofrecimientos como restitución de tierras y rebajas en impuestos civiles y eclesiásticos, promesas que nunca cumplieron y que aunado al mantenimiento de las maneras de organizar la producción y de subordinar políticamente a la población maya, darían lugar a la sublevación indígena conocida como Guerra de Castas, la cual adquirió tales proporciones que ha sido reconocida como uno de los levantamientos indígenas más grandes y sangrientos del siglo XIX en América Latina. Fue un conflicto armado de más de medio siglo, que duró de 1847 a

Para una discusión sobre el concepto véase Van Young, Eric (1987) “Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas”. Anuario IEHS (Instituto de Estudios Histórico-Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina).

1901. La población quedó reducida a la mitad, no sólo por la muerte en combate, sino por las enfermedades y la migración que fue intensa. Su territorio que fue por cientos de años una sola entidad política, luego de estos enfrentamientos quedó dividido en tres entidades, dos estados y un territorio: Yucatán, Campeche y Quintana Roo (Paoli, 2015).

A muy grandes rasgos, este movimiento también tuvo repercusiones de importancia en el área de Petén, que lo llevaron finalmente, en 1863, a la separación del Obispado de Yucatán y a su incorporación al de Guatemala, dando lugar al establecimiento de límites entre Yucatán y el distrito del Petén. Al mismo tiempo, los territorios ocupados por los ingleses —en la actualidad Belice— promovieron el comercio de armas, municiones y pertrechos con los indígenas sublevados, bajo la política del libre comercio, con lo que pusieron presión al Estado mexicano, que optó por reconocer la ocupación inglesa y llevar a cabo la delimitación territorial. El caso es que los mayas vieron afectado su territorio a partir del proceso de independencia y de reconfiguración de límites entre provincias y estados nacionales. Es así como los procesos de independencia del Virreinato de la Nueva España y los reajustes sociopolíticos posteriores dieron lugar al establecimiento de los límites entre lo que actualmente son tres distintas naciones: México, Guatemala y Belice.

Sumado a estos límites nacionales, encontramos también las fronteras de los grupos étnicos, que según Barth (1976) aunque haya movilidad y las personas transiten de un lugar a otro, los límites persisten, ya que las distinciones étnicas implican procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales son conservadas categorías discretas a pesar de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias individuales.

“la dicotomía que convierte a los otros en extraños y en miembros de otro grupo étnico, supone un reconocimiento de las limitaciones para llegar a un entendimiento recíproco, diferencias de criterio para emitir juicios de valor y de conducta y una restricción de la interacción posible a sectores que presuponen común acuerdo e interés” (Barth, Ed. 1976:17-18).

En relación con los grupos étnicos como portadores de cultura, Barth nos dice que, si bien cada grupo tiene rasgos distintivos y aunque parezca un contrasentido, deberá incluir culturas del pasado excluidas en el presente debido a sus diferencias de forma:

“diferencias, principalmente, que son diagnósticas para la diferenciación sincrónica de las unidades étnicas. [...] Las formas

culturales manifiestas que pueden ser clasificadas como rasgos culturales exhiben los efectos de la ecología. Con esto no me refiero al hecho de que reflejan una historia de adaptación al medio; de modo más inmediato, reflejan también las circunstancias externas a las cuales se debieron adaptar los actores mismos” (Barth, Ed. 1976:13-15).

De tal manera, que las diferencias entre los grupos se convierten en simples diferencias en el inventario de rasgos; la atención se concentra en el análisis de las culturas y no en la organización étnica, considerada como una forma de organización social. Por lo mismo,

“Los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias "objetivas", sino solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas” (Barth, Ed. 1976:15).

En su libro *Sur Profundo. Identidades indígenas en la frontera Chiapas-Guatemala*, Aída Hernández (2012) presenta testimonios y experiencias de una parte de estos pueblos fronterizos de tres subregiones, donde los chujes, kanjobales, mames, jacaltecos y mochos han sido divididos por estos límites nacionales, al tiempo que han sido objeto de un proceso de aculturación forzada, con la consecuencia del desplazamiento de sus lenguas originarias y sometidos a políticas de castellanización e integración en los distintos periodos posrevolucionarios mexicanos. Estos grupos se vieron en la necesidad de negar su identidad étnica y cultural y se vieron forzados a asumirse únicamente como campesinos. Hernández señala que no es sino hasta la posterior reforma de las políticas multiculturales y el surgimiento de las organizaciones indígenas que se revierte esta situación y emerge un proceso de reetnización (Hernández, 2012).

Más recientemente, en los años setenta y ochenta del siglo XX, a consecuencia del conflicto armado en Guatemala, se estima que millón y medio de personas son desplazadas tanto internamente como hacia el exterior de las fronteras nacionales, un alto porcentaje de personas se refugian en México constituyendo una mayoría los hablantes de lenguas mayas (Schumann, 1993:462⁷⁶). Así mismo, se reconoce que el número de lenguas mayas habladas en territorio mexicano se incrementó notablemente a partir de la situación de refugio de los

⁷⁶ Schumann Gálvez, Otto. “Las lenguas mayas actuales, ubicación y procesos que les afectan”. En: *Perspectivas antropológicas en el mundo maya* / coord. por María Josefa Iglesias Ponce de León, Francesca Ligorred Perramon, 1993, págs. 457-466. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2775908>

guatemaltecos en estas décadas (INALI⁷⁷, 2009). Actualmente, existen más de cinco millones de personas que hablan alguna lengua maya, cifra que permite a esta familia lingüística ocupar un importante lugar en cuanto a número de hablantes entre las lenguas indígenas del continente americano. Esta situación numérica también ayuda a desterrar la repetida idea de que los mayas, después del periodo Clásico (250 a 900 d. C.), habían casi desaparecido (Pérez Suárez, 2004:3).

Mucha de la información antes citada respecto a la separación sufrida por la imposición de límites fronterizos nacionales, concuerda con lo expuesto en la memoria del Primer Encuentro Lingüístico y Cultural del Pueblo Maya Mesoamericano: México-Guatemala-Belice⁷⁸ (Ixtutzil, 2001), realizado los días 14 y 15 de julio de 2001, en IxTutzil (San José, Petén):

“Este evento [refiriéndose al Encuentro] tuvo carácter histórico y trascendental, por primera vez después de tres siglos, estos tres pueblos que comparten el mismo origen e historia, se reunieron de nuevo en el pueblo de IxTutzil (San José, Petén) considerando que es el último bastión de la cultura Maya Itza’ en Guatemala” (Ixtutzil, 2001:7).

En la bienvenida a las delegaciones, el más anciano de los itza’, don Domingo Chayax Suntecún (Ukajil Maya, 2001), expresó:

Tuxot’ajoo’ kik’ab’ (cortaron nuestras ramas)
 Tuxjikaloo’ kichun (quemaron nuestros troncos)
 Tukinsajoo’ kinoloo’ (mataron a nuestros abuelos)
 Ma’ pätajoo’ uläkikoo’ kimotz (sin embargo,
 no pudieron arrancar nuestras raíces).

Por su lado, don Bartolomé Alonso Caamal, de la organización Mayaón⁷⁹ de la delegación de Yucatán, dijo que ese encuentro proporcionó la oportunidad de reflexionar

⁷⁷ Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus auto denominaciones y referencias geoestadísticas. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI).

⁷⁸ Este encuentro fue organizado por Mayaón, A. C. (Yucatán, México); Ukuxtal Masewal (Belize); el Consejo Maya Peninsular (México) y la Comunidad Itzá-ALMG (Petén Guatemala). Hubo delegaciones mayas de Yucatán, Campeche, Quintana Roo y por Petén participaron delegaciones de San Luis y San José Petén.

⁷⁹ Mayaón A. C. (Somos Mayas) es una organización que lucha por la reivindicación del pueblo maya de manera pacífica, mediante la concientización, educación y formación de la población. Fue fundada en 1976 y adquirió formalidad jurídica el 5 de noviembre de 1990. En palabras de su presidente, Bartolomé Alonso

sobre el pasado y el futuro de los pueblos mayas. Aseveró que, si bien es cierto, la población maya vivió momentos de esplendor indudable, luego hubo un declive; y posterior a esto los mayas han tenido que vivir un proceso muy duro a lo largo de 500 años, en los cuales se les ha impuesto fronteras, se les ha negado su identidad e impedido hablar sus lenguas. No obstante, afirma:

“Pero, todo parece indicar que hemos logrado resistir como pueblos mayas, y aquí estamos en San José, mayas de Belice, mayas de México y mayas de Guatemala [...] y lo único que queremos es que el pueblo maya participe en el desarrollo de la humanidad” (Ixtutzil, 2001:11-12).

Así, fueron interviniendo los representantes de cada delegación y al recorrer las páginas de esta memoria, encontramos las palabras de don Rosendo Zacal Chayax, presidente de la Comunidad Lingüística Itza’-ALMG (Ix Tutzil), quien inicia su discurso en español citando las palabras contenidas en el Chilam B’alam:

“Volveremos y tomaremos el control del tiempo, conduciremos de nuevo los destinos de nuestro pueblo” (Ukajil Maya, 2001:12).

Posteriormente, hace una descripción sobre el abandono de las grandes ciudades mayas como Tik’al y Waxaktun indicando que según las suposiciones de varios investigadores ocurrió entre los años 541 al 628, para que la población fuera a establecerse en las planicies y costas de Yucatán, en donde estuvieron alrededor de 260 años, en lo que hoy se conoce como la Liga de Mayapan. El retorno al territorio que hoy se llama Petén, cuenta don Rosendo, se dio en el Cuarto Katún, ocho Ajaw (1420) y se fueron fundando ocho pueblos en las riberas de la parte norte del Lago Petén Itza’, teniendo como capital la isla de Noj P’et (hoy Flores). Indica que la cultura maya siguió desarrollándose hasta la “fatídica fecha del 13 de marzo del año 1697”, cuando la invasión española hace caer la última capital del pueblo maya. Luego de este suceso, dentro de las estrategias de evangelización de los frailes se redujo a los pueblos de indios, concentrando a las familias mayas en Chäk’an Itza’ (hoy San Andrés) y en IxTutzil (hoy San José). Respecto de la

Caamal, el colectivo se fue conformando reuniéndose cada vez que podían, con el propósito de tomar conciencia de su identidad y comprometerse a actuar organizadamente. Fue así que surgió un acuerdo para registrarse como una organización cultural, en una notaría pública -entrevista a don Bartolomé Alonzo, por parte del SICETNO (Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en América Latina. UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales) <https://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:2:.....>

prohibición de hablar la lengua, don Rosendo recuerda al Jefe Político del Departamento de Petén, Federico Ponce Vaidés y, años más tarde, a la maestra Socorro Leal de Ochaeta quien, en 1935, prohibió terminantemente que los niños hablen el idioma maya en la escuela:

“El niño que fuera sorprendido hablando en su idioma materno se le hincaría sobre granos de maíz, para que sirviera de escarmiento a los demás”. Continúa haciendo un análisis sobre la importancia que tiene la lengua para la transmisión de la cosmovisión y valores ancestrales, enfatizando sobre la oportunidad que le quitaron a la niñez y juventud maya en esa parte de la región con tal prohibición, que llevó al idioma itza’ a la inminente pérdida. Continúa su intervención aseverando que se sabe, por la tradición oral, que en los lugares de donde vienen las delegaciones se comparte la misma lengua y la hermandad por la sangre milenaria, lo que hace posible retomar el intercambio, a pesar de que las relaciones “a veces tensas” entre los tres países lo hacen dificultoso” (Ukajil Maya, 2001:15-17).

Los encuentros Lingüísticos y Culturales del Pueblo Maya: México-Guatemala-Belice se continuaron realizando en distintas comunidades de los tres países, hasta el año 2014. Es decir, se llevaron a cabo durante 13 años. El último se realizó en la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo, impulsado por uno de los profesionales parte de este estudio: el maestro Martiniano Pérez Angulo, en colaboración con la academia de lengua maya de esta institución. El caso es que el tiempo en que se dieron estos eventos, los mayas de los distintos países pudieron reestablecer el contacto como pueblos y los profesionales construyeron una red que aún tiene vigencia, lo que se verá más adelante.

En la época colonial, en el altiplano, en el oriente y en la zona central de Guatemala se agrupó a la población en lo que se denominó <pueblos de indios>, con la intención de mantener el control ideológico, a través de la evangelización; el control político y también para un control económico que permitía eficacia en la entrega de productos y de mano de obra. Solórzano Fonseca (1982) señala que muchas de estas comunidades indígenas son una especie de síntesis de las anteriores organizaciones aldeanas prehispánicas en combinación con las nuevas disposiciones establecidas por la voluntad política de la administración colonial y aún subsisten hoy día en el occidente de Guatemala. Agrega que los pueblos de indios constituyeron durante todo el periodo colonial y aún en gran parte de

la época posterior a la independencia, la célula básica de la sociedad guatemalteca: “pues ellos eran la fuente productiva que hacía vivir y funcionar toda la sociedad colonial [...]” (Solórzano, 1982).

Retomando alguna información cartográfica de lo que era el estado federal del territorio de Guatemala, en 1832 fue impreso un Atlas con siete departamentos⁸⁰: Quetzaltenango, Verapaz, Chiquimula, Totonicapán, Sololá, Suchitepéquez y Guatemala, así como el mapa del Estado entero. El Departamento de Verapaz, que comprendía el antiguo partido del mismo nombre y el distrito de El Petén, incluía también la parte noroeste del actual departamento de Izabal y toda la costa desde la bahía de Honduras (actual Amatique) hasta el río Hondo, que es el límite con Yucatán. En este mapa, el lindero entre El Petén y Yucatán aparece como indefinido y se señalan los territorios ocupados por poblaciones indígenas, nombrándolas como “los mayas y lacandones” (Laura Caso y Mario Aliphath, 2015:89-90).

Posteriormente, en 1847, da inicio el levantamiento maya que “el gobierno yucateco bautizó como Guerra de Castas”⁸¹, que duró más de medio siglo. Dentro de este contexto, los mayas rebeldes habían tomado parte importante del territorio, que ponía en riesgo la soberanía del estado de Yucatán. Dadas estas condiciones, el gobierno federal firmó, en 1893, un tratado de límites con Gran Bretaña, por el cual México renunciaba a cualquier derecho territorial sobre Belice. Los ingleses, por su parte, se comprometieron a acabar con la venta de armamento y pertrechos a los mayas insumisos.

“La firma de este tratado se sustentaba en la defensa de la integridad del territorio mexicano, amenazada, por una parte, por los mayas rebeldes y, por otra, por los ingleses. [...] Fue hasta setenta y dos años después de la Independencia de México, que finalmente se logró la demarcación de la frontera del extremo suroriental y se establecieron las bases para negociar un tratado de límites con Guatemala, conformando la cartografía actual de la República Mexicana” (Íbid:98).

⁸⁰ Departamento es el nombre que se le da en Guatemala a la división política territorial, equivalente a la de estados en los sistemas federativos.

⁸¹ Chablé Mendoza, Carlos (2019). *X B'alam Naj 500 años después...* Anteros Ediciones, H. Ayuntamiento de Felipe Carrillo Puerto.

En la segunda mitad del siglo XVIII en Guatemala, a diferencia de lo que ocurría en la mayor parte de Hispanoamérica, los habitantes de los pueblos de indios constituían todavía el 84% del total de la población de esta región. Cada pueblo de indios era una unidad económica dotada de instituciones que garantizaban la producción y la reproducción de la comunidad. De éstas, el cabildo indígena⁸² era la principal (Solórzano, 1982:126). Mucho más adelante, con el cultivo del café, los liberales impulsaron una serie de medidas que alteraron la propiedad territorial y las relaciones laborales, fue así como en 1877 el Estado puso en vigencia el Reglamento de Jornaleros, que institucionalizó el trabajo forzado mediante los mandamientos de trabajadores a las fincas de este cultivo. Al año siguiente se promulgó la Ley contra la Vagancia, que perseguía a los mozos que no cumplieran con su obligación de trabajo y castigaba la “vagancia” con prisión. Así mismo, la servidumbre por deuda se constituyó en el principal medio de reclutamiento y control del trabajo estacional indígena.

Como se puede observar, la trayectoria histórica hacia los indígenas ha sido de explotación y se ha ido acomodando bajo el liderazgo de una élite criolla privilegiada. Desde antaño, en Guatemala, la relación del Estado y la comunidad indígena se ha perfilado por ser asimétrica y conflictiva. Arturo Taracena señala que:

“[...] la praxis histórica en el siglo XIX de los sectores criollo y ladino ligada a la construcción del Estado nacional determinó la representación imaginada de Guatemala, legitimándose ésta con el poder económico y político de sus miembros. Dicha apropiación dio como resultado, primero, una interpretación jurídica según la cual el proyecto liberal condujo a un Estado fuerte, dictatorial y, luego, a un proyecto de nación excluyente. [...] Y, si hoy buena parte de los guatemaltecos está de acuerdo en que hay que reformar el Estado y la Constitución para resolver el autoritarismo y la falta de igualdad que caracteriza las relaciones entre ladinos e indígenas, pocos son los que han caído en la cuenta de que para lograrlo verdaderamente se necesita transformar la idea de esa *comunidad político-cultural imaginada* que sabemos es la Nación” (Taracena, 1997:348-349).

⁸² El 4 de septiembre de 1551, la Corona emitió otra cédula que reiteraba la orden del 19 de octubre de 1549, de establecer los cabildos de indígenas en todo el Reino. Cuando se recibieron ambas cédulas en Guatemala, Alonso López de Cerrato era el presidente de la Audiencia de Guatemala y dio cumplimiento a la orden; aunque no existe certeza de la fecha del establecimiento de los cabildos, se presume que ocurrió entre 1550 y 1553 (Barrios, Lina, 2001).

De manera muy general, podríamos decir que esa ‘comunidad imaginada’ asumida por los Estados nacionales beliceño, mexicano y guatemalteco, dos de ellos provenientes del mundo hispano y otro del inglés, marcaron particularidades en las formas de convivencia y subordinación de los pueblos mayas⁸³. Una nación, señala Anderson, se imagina limitada porque tiene fronteras finitas “aunque elásticas”; se imagina soberana porque el concepto nació en una época en que la Ilustración y la Revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico divinamente ordenado; se imagina como comunidad porque independientemente de la desigualdad y la explotación que puedan prevalecer, “la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal. En última instancia es esta fraternidad la que ha permitido [...] que tantos millones de personas maten y, sobre todo, estén dispuestas a morir por imaginaciones tan limitadas” (Anderson, 1993:25). Aunque no abordaré una discusión respecto de la interesante propuesta de este autor acerca de los nacionalismos, sí quisiera mencionar que, para el caso de México y Guatemala esa comunidad imaginada por los criollos, quizá por adjudicarse más cercanos a los españoles peninsulares (ibéricos), omite el mundo indígena precisamente por la inferiorización instalada por la colonialidad; y, por ende, asume la lengua imperial –el español– como la única suya, dando lugar a los siguientes dos siglos en los cuales cada Estado-“nación” genera sus propias políticas hacia los pueblos indígenas. Los mayas quedan así; por un lado, confinados a la idea de una integración al imaginario nacional mexicano⁸⁴, segregados como pueblos de indios al servicio de criollos y ladinos, en el caso guatemalteco; y, conformando una minoría étnico-cultural en el caso beliceño. En todos los casos, con el detrimento de sus lenguas y referentes originarios, o bien siendo éstos utilizados para el beneficio de las élites en el poder. Es claro, también, que las divisiones político administrativas y la delimitación de las fronteras territoriales van de la mano con los sucesos histórico-políticos que se van dando en el devenir del tiempo; y, que la ‘diferencia colonial’ instaurada con la llegada de los europeos a América, de los hispanos en este caso, da lugar a nuevas pugnas, resistencias y también negociaciones que afectan la vida de los pueblos y de las personas que los habitan. También es un hecho que

⁸³ Me inclino por el uso de ‘pueblos mayas’ como una categoría político-cultural, referida a un conjunto de personas y grupos con capacidad de actuar y confrontar colectivamente sobre la base de intereses comunes, creencias y valores compartidos.

⁸⁴ En 1940 se llevó a cabo el Primer Congreso Indigenista Americano en México, cuando se prometió al indígena americano la integración a la nación.

sus idiomas y conocimientos quedan subordinados a la lengua, religión, prácticas y visión impuestas por los invasores, quienes trajeron una manera diferente de ver y hacer sobre una realidad también distinta –la originaria o autóctona del continente-, que ha sido concomitantemente negada o no asumida por las gubernaturas de las repúblicas y las respectivas sociedades que las generaron.

Las relaciones de poder entre unos/unas y otros/otras, marcadas por la diferencia colonial, han propiciado desigualdad con claras desventajas para la población maya. Situación a la cual han hecho frente a través del tiempo con diferentes formas de resistencia y convivencia, que van desde las sublevaciones hasta la negociación de su particularidad en los distintos contextos locales, nacionales e internacionales, a fin de conseguir mejores condiciones de vida para sí mismos y para mantener su particularidad como pueblo originario.

2. Resistencia y movimiento indígena-campesino en la zona maya peninsular

Villanueva, Mukul y Addy Suárez (2013) señalan que la resistencia indígena campesina maya en la península de Yucatán puede dividirse en tres etapas: Una que va de 1527 a 1761, que se da con el levantamiento y asesinato de Jacinto Canek y seguidores. En esta etapa las luchas se daban en contra de los diezmos a la iglesia, obvenciones a los encomenderos, los tributos y contribuciones al Estado, así como en contra de la destrucción de las formas de vida. Una segunda etapa comenzó en el siglo XIX, en 1839 y va hasta 1901 y se caracteriza por la intensificación en el despojo de tierras que trajo como consecuencia la guerra de 1847, una época que conservaba rasgos de la sociedad tributaria colonial. La tercera etapa va de 1901 a finales del siglo XX, periodo en el que se incorporaron diferentes tipos de lucha, en las que destaca la comunidad de Chemax, en la cual aún la tenencia de la tierra es propiedad comunal y de pequeña parcela ejidal (Villanueva y Suárez 2013:65-66). En cuanto a los levantamientos maya campesinos propiamente armados, los autores nos ofrecen una cronología que transcribo a continuación:

Lugar del levantamiento	Año
Chemax	1546
Chemax	1552
Maní	1562
Región de Campeche	1584
Sotuta	1585
Sotuta	1598
Tekax	1610
Petén Itzá	1624
Chichan Ha	1695
Sotuta	1761
Chemax	1839
Toda la zona en la lucha contra el ejército de Santa Anna en Campeche.	1843
Levantamiento de Santiago Imán, con gran participación de los campesinos del Oriente de la Península (entre los que se encuentran los de Chemax).	1846-1847
Guerra Campesina de 1847 [Guerra de Castas].	1847-1901
Valladolid	1910
Peto	1911
Felipe Carrillo Puerto	1912
Kanxoc	1924
Dzula, Carrillo Puerto	1933
Chemax	1977

Fuente: Villanueva y Suárez Méndez, 2013:115.

En los albores del siglo XX ante las políticas de Porfirio Díaz⁸⁵ y sus allegados, había un gran descontento. En la zona yucateca, en 1901, este presidente da por concluida la “Guerra de Castas” y se toma la decisión federal de controlar el territorio que había sido tomado por los mayas rebeldes, en el oriente de la península; creándose así, el 24 de noviembre de 1902, el Territorio Federal de Quintana Roo, legalmente separado del Estado de Yucatán. Es importante hacer notar que este estatus de territorio permitía que fuera gobernado directamente por el Gobierno central de México. Torras (2009) señala que el de Yucatán quedó sin frontera internacional con Guatemala y Belice, medida que dificultaba aún más cualquier posible intento separatista, al tiempo que Quintana Roo era utilizado como presidio político, a donde se envió a numerosos adversarios del Porfiriato a trabajar forzosamente. En 1907, en Yucatán, específicamente en la ciudad de Mérida, crecía una clase social asalariada conformada por gente pobre (mayormente refugiados de la “Guerra de Castas” y gente que había huido de las haciendas) a buscar trabajo en talleres

⁸⁵ El periodo de 1876 a 1911 está marcado dentro de la historia mexicana como Porfiriato.

artesanales, las compañías ferroviarias y otros oficios (carpinteros, mecánicos, herreros, albañiles, etc.). En los años subsiguientes en las áreas rurales se iban extendiendo las expresiones de descontento y la exigencia de tierra:

“En junio de 1910 alrededor de 1,500 personas de los pueblos de Xocén, Chemax, Chichmilá, Cuncunul, Dzitnup, Temozón, Uayma, Tixcacalcupul y Kanxoc tomaron el cuartel y la comandancia militar de la ciudad de Valladolid [...]. En Motul y Ticul hubo agresiones a los jefes políticos y en Cansahcab e Izamal se atacó a los encargados de varias haciendas. Levantamientos parecidos, bajo el grito de “viva Madero”, se produjeron en Peto, Sotuta, Tekax, Teya, Tekantó y otras poblaciones. Robos, saqueos, asesinatos se sucedían, lo mismo que las peticiones de libertad, tierras y la supresión de las deudas de los peones, mientras las fuerzas gubernamentales reprimían severamente toda muestra de inconformidad” (Torras Conangla, 2009: 62-63).

El 20 de noviembre de 1910 se marca como el inicio de la Revolución mexicana, que tiene distintas expresiones a lo largo del territorio y que crea un ambiente de agitación política, con su oferta de anular las deudas de los peones acasillados⁸⁶ y la distribución de tierra. Obviamente, estas demandas políticas afectaban los intereses de la oligarquía yucateca, cuyo gobernador era el coronel Abel Ortiz Argumedo, promoviendo un rompimiento regionalista con México. En 1915, Venustiano Carranza nombra a Salvador Alvarado uno de sus más allegados colaboradores, también militar, para frenar cualquier intento separatista de la élite yucateca y haga valer el decreto de liberación de los peones de las haciendas, promulgado en 1914. El gobierno de Alvarado, quien había bautizado a esta oligarquía yucateca como la ‘casta divina’, llegó a repartir provisionalmente 31,800 hectáreas entre 53 pueblos, pero no se atrevió a afectar las propiedades de los hacendados; aunque sí se mostró enérgico contra el monopolio del comercio del henequén, tanto por parte de la compañía estadounidense Internacional Harvester como de los hacendados yucatecos.

⁸⁶ Peones acasillados: individuos que viven “gratuitamente” en casa construida dentro de los límites de la hacienda. Su subsistencia depende del jornal o salario que reciben por trabajos relativos al cultivo de la tierra.

En esa época también se estimuló la organización del proletariado yucateco, con la promulgación de la Ley Estatal del Trabajo; se incrementó la educación básica, declarándola obligatoria, laica y gratuita; y, por primera vez, se consideró imprescindible integrar a la población maya a la nación mexicana, revalorando su cultura, medidas a las cuales se oponían los hacendados. Se había incautado el palacio arzobispal, clausurado iglesias y expulsado curas con el propósito de contener la gran influencia de la Iglesia católica en los yucatecos. Al tiempo que comienza una larga lucha entre partidos políticos. Por un lado, los socialistas (Partido Socialista Obrero), que defendían los logros de la Revolución y los hacendados (Partido Liberal Yucateco), quienes pretendían acabar con las reformas de Alvarado. Carrillo Puerto fue electo como diputado, en 1917; pero, las presiones de la oligarquía se intensificaron, lo que obligó al partido socialista obrero a pasar a la clandestinidad y a Carrillo Puerto a salir al exilio. Los hacendados volvieron a imponer los tradicionales abusos contra los campesinos, dentro de un contexto de crisis por la caída de precios del henequén. Unos años después, las fuerzas políticas cambiaron y el Partido Socialista del Sureste gana las elecciones. Así, en 1922, Felipe Carrillo Puerto – originario de Motul y hablante de maya- asume la gubernatura de Yucatán (Torras, 2009:64-66).

“Cuando tomó posesión en febrero de 1922 pronunció un discurso en maya y prometió repartir tierras a los campesinos. Y lo hizo: repartió medio millón de hectáreas que no estaban cultivadas con henequén a más de 23,000 campesinos. Pocos días antes de ser fusilado, firmó un decreto en el que autorizaba al gobierno a expropiar las haciendas henequeneras que habían sido abandonadas debido a la caída de los precios de este producto. Para 1924, en Yucatán se habían distribuido más tierras que en el resto de los estados de la República con excepción de Morelos, la tierra de Zapata” (Íbid:67-68).

Carrillo Puerto estaba convencido que la educación era fundamental para el progreso de la sociedad. Durante su gobierno se fomentó una educación práctica, equipando a las escuelas con talleres y laboratorios; se fortaleció la formación de maestros mediante la Escuela Normal Mixta; se emprendieron campañas de alfabetización; se tradujo al maya la Constitución de 1857 y otros textos; se fundó la Universidad Nacional del Sureste (hoy UADY) y la Vocacional de Artes y Oficios; se creó el Museo Histórico y Arqueológico, así como la Academia de la Lengua Maya. Fue gobernador de Yucatán entre agosto de 1922 y

enero de 1924; tras su derrocamiento y captura por parte de seguidores de Adolfo de la Huerta⁸⁷ que intentaban hacerse con el control del país, y que llegaron a dominar Yucatán. Felipe Carillo Puerto fue fusilado el 3 de enero de ese mismo año en el cementerio general de Mérida (Yucatán). La reforma cardenista⁸⁸ así como los repartos agrarios promulgaban solucionar la situación de los campesinos, que en el caso de Yucatán se trataba de población maya. Aunque en teoría todos los habitantes de México eran ciudadanos de la República, en la realidad los indígenas no gozaban de los mismos derechos y se les imponía más obligaciones que al resto de la población, sólo por el hecho de ser indígenas.

“Eran valoradas las culturas indígenas del pasado, las prehispánicas y sus monumentos y objetos de arte, pero a los indígenas vivos se les seguía considerando como inferiores y causantes del retraso del país, por lo que eran conceptuados como un “problema” [...] Se emitieron leyes como la Instrucción Rudimentaria de 1911, cuyo objetivo era que se enseñara el castellano en las escuelas rurales de las comunidades indígenas [...] la Secretaría de Educación pública en 1936 editó materiales para enseñar a las madres del área rural cómo cuidar mejor a sus hijos. Pero siempre con la idea de que adoptaran formas de vida occidentales, pues las culturas y lenguas originarias seguían siendo vistas como un obstáculo para el desarrollo y la unidad del país [...]” (Torras, 2009:86).

Estas luchas y resistencia mayas van de la mano de la insistencia de su integración a la nación mexicana y corre a lo largo de la intencionalidad de modernización de la región. Según Pedro Bracamonte (2008), la inversión de capital financiero -público y privado- y la disposición de cuantiosa mano de obra libre, mayoritariamente indígena, han remodelado el paisaje de Yucatán, teniendo en cuenta cuatro componentes: el espacio natural, la base maya, la implantación de las jurisdicciones coloniales y la relación asimétrica entre europeos y pueblo colonizado. Señala que a estos cuatro aspectos hay que agregar los

⁸⁷ Felipe Adolfo de la Huerta Marcor (26 de mayo de 1881-9 de julio de 1955) fue un militar y político mexicano; presidente de México de manera provisional en 1920, para reorganizar el gobierno, lograr la paz interna y convocar a elecciones generales para renovar el poder ejecutivo y legislativo.

⁸⁸ Lázaro Cárdenas dio nombre a un periodo. El decenio de 1930 es el de la ascensión y la dominación del cardenismo como proyecto nacionalista que representó la última gran fase reformadora de la Revolución mexicana. Estuvo en el poder de diciembre de 1934 a 1940. En el siguiente sexenio llega a la presidencia el general Manuel Ávila Camacho.

modelos específicos de economía que han predominado hasta ahora: “a) el señorial, b) el de las haciendas y c) el de capitalismo pleno” (Bracamonte, 2008:17).

“El estudio de esos modelos se concentró en el siglo XX y se originó con el análisis de la sociedad maya, realizado en buena medida por historiadores extranjeros, a los que se debe la primera imagen de esa sociedad durante la época colonial, de sus formas de organización social, su territorialidad, su cosmovisión, literatura y resistencia [Roys, 1933, 1943, 1957; Scholes y Roys, 1996]. El marcado interés por la sociedad original se explica porque en las primeras décadas del siglo xx la población maya era todavía mayoritaria. Por ejemplo, en 1930 el 72.2% de toda la población del estado de Yucatán de cinco años y más hablaba lengua “indígena” (Bracamonte, 2008:17).

Este autor señala que la explotación colonial abarcaba la apropiación de trabajo directo para servicios por mandato de los gobernadores de la provincia, que incluían obras públicas, obras privadas, el servicio particular de las casas de los españoles, el acarreo de productos, la agricultura y la vigilancia de las costas. Otras maneras de apropiación del trabajo de los mayas eran las cargas eclesiásticas (limosnas muy diversas y obvenciones) e incluso el trabajo comunal.

“De modo que este modelo inicial articulaba en un solo sistema el tránsito de riqueza mediante la entrega de trabajo efectivo y de productos ya fuera por la vía de las imposiciones tributarias, ya por la producción mercantil, dejando a la población colonizada únicamente el tiempo indispensable para la producción de subsistencia” (Bracamonte, 2008:21).

En cuanto al segundo modelo, el de las haciendas, Bracamonte indica que éste se fue consolidando a través de un largo proceso que concluyó hasta entrado el siglo XIX, mediante el despojo de tierras y las particularidades del *mulmenyah*⁸⁹ que hizo factible el reclutamiento de la mano de obra, transfiriendo la adscripción tributaria a servidumbre por salario. Indica que, si el desarrollo de las relaciones capitalistas de producción significa, en su configuración más elemental, la producción mercantil con base en el trabajo asalariado y el dominio de la sociedad por el mercado, entonces la génesis más directa del capital

⁸⁹ En la Colonia, el término *mulmenyah* se transformó en *lunesmenyah* porque fue precisamente el lunes el día de trabajo que entregaban gratuitamente los indios del común a su comunidad (Bracamonte y Solís, 1996: 281-292).

regional se encuentra en la estancia ganadera que dio lugar a la hacienda agropecuaria y exportadora.

“Como explicara Marx, la relación humana que significa el capital entre propietarios y desposeídos, requiere de un periodo histórico que él denominó de acumulación originaria, esto es, de reordenamiento social por medio del cual buena parte de la población es despojada de sus medios de producción y de vida hasta quedar en condiciones de tener al trabajo asalariado como único recurso para sobrevivir” (Bracamonte, 2008:22).

Señala que, con la desaparición formal de las repúblicas indígenas y el advenimiento del estado nacional, el control político de los pueblos se trasladó a los nuevos ayuntamientos interétnicos, en los cuales los indígenas fueron desplazados y, además, la lengua maya dejó de tener valor legal en todos los ámbitos.

“Si antes era una función del estado la traducción de los documentos en lenguas mesoamericanas, en adelante los pueblos e individuos mayas tuvieron que afrontar sus querellas y demás cuestiones legales en lengua extranjera, tal y como sucede el día de hoy” (Íbid, 2008:24).

Este autor apunta que con este modelo emergió una nueva clase social en Yucatán: la servidumbre agraria formada por mayas. Señala que la demanda estadounidense del henequén yucateco abrió la oportunidad para el desarrollo capitalista de las haciendas, que comenzó precisamente a la par de la rebelión maya de 1847 y alcanzó su madurez hacia 1880, fecha en que se hace evidente la influencia del capital norteamericano en el financiamiento de la agroindustria henequenera, con un crecimiento sostenido hasta 1915 aproximadamente.

“El trabajo asalariado o semi asalariado creció enormemente pues entre 1880 y 1900 aumentó el número de los “sirvientes” de campo de 20,767 a 80,216. Pero todavía prevalecían antiguos métodos coloniales de fijación de los trabajadores a la hacienda como el acasillamiento y el endeudamiento. Este segundo modelo de economía planteado, el de las haciendas, debe ser considerado de transición entre el trabajo compulsivo de carácter colonial y el trabajo asalariado libre de tipo empresarial” (Bracamonte, 2008:25).

Este segundo modelo económico perduró hasta la aplicación en la región de la Reforma Agraria del siglo XX. A mediados de ese siglo, se fue desarrollando gradualmente en Yucatán el tercer modelo considerado como capitalismo moderno, reproduciendo la subordinación del pueblo maya, ahora considerado como grupo étnico. Este modelo trajo consigo la dinamización de la movilidad poblacional con una clara tendencia a la urbanización y a distintos tipos de migración: estacional y permanente, la interregional, nacional e internacional, con énfasis en el movimiento diario de carácter laboral de los pueblos hacia los centros urbanos. No obstante, todavía un sector de la población maya se mantiene en sus localidades en un esquema tradicional de subsistencia y de continuidad cultural. En su trabajo: *Una deuda histórica. Ensayo sobre las condiciones de pobreza secular entre los mayas de Yucatán* (2007), Bracamonte concluye que la desigualdad económica ha sido una constante en el pueblo maya, desde el momento de la conquista hasta nuestros días.

Por lo mismo, las luchas del pueblo maya peninsular continúan ahora frente a las inversiones nacionales e internacionales que acaparan las tierras ejidales para distintos fines. En este tiempo los conflictos agrarios están asociados a la reforma neoliberal, que lleva a los pobladores a una situación problemática entre quienes quieren y están vendiendo las tierras a las empresas y quienes quieren mantenerlas para seguirlas trabajando. Estos conflictos están vinculados a la reforma constitucional de 1992, la cual dejó sin vigencia algunos de los principios asociados a la forma de tenencia ejidal, entre los que destacan la inalienabilidad de las parcelas ejidales y la asociación de la tierra ejidal al trabajo personal del ejidatario sobre la misma. En la actualidad existe una serie de disonancias en la normativa legal, dentro de la cual la tierra ejidal ya no se asocia a una calidad social de campesino, tampoco a una práctica económica, como ser agricultor. Gabriela Torres-Mazuera (2015) indica que se trata de una normativa en la que se sobreponen ideas contradictorias en un mismo corpus legal, desfasadas de las prácticas y arreglos sociales conformados de forma independiente a la ley (Torres-Mazuera, 2015:164-165).

3. Conflicto armado interno⁹⁰ en Guatemala

En Guatemala, en el siglo XX, se libró una lucha armada entre la izquierda revolucionaria y el Estado y sus aliados civiles, que duró 36 años –de 1960 a 1996-. Los antecedentes estuvieron marcados por la intervención del gobierno estadounidense⁹¹ con el derrocamiento del presidente Juan Jacobo Árbenz Guzmán, un militar y político integrante del grupo que protagonizó la Revolución de 1944, denominada también Revolución de Octubre. Este movimiento cívico-militar reunió a estudiantes, trabajadores y militares para derrocar al Gobierno de facto del general Federico Ponce Vaides, con lo cual llegan las primeras elecciones libres y el arribo a los gobiernos democráticos del Dr. Juan José Arévalo Bermejo y del Coronel Jacobo Arbenz Guzmán, período de modernización del Estado y de desarrollo de instituciones y programas sociales para la población. Fue en el marco de esta Revolución que se abolieron las normas que establecían el trabajo obligatorio de los indígenas en las fincas, y normas afines. La Constitución –de 1945-, por primera vez en la vida republicana, reconoció derechos específicos a los grupos o comunidades indígenas, incluyendo el derecho a la inalienabilidad de tierras comunales y se elaboraron políticas para su mejoramiento socioeconómico y cultural. La reforma agraria y otras políticas sociales diseñadas durante la llamada Primavera Democrática (1944-1954), buscaban el cambio de la situación de exclusión socioeconómica de los indígenas y ladinos pobres. Esta efímera etapa duró sólo hasta 1954, año en que se da la contrarrevolución liberacionista con la participación directa de Estados Unidos, en el marco de la Guerra Fría⁹².

⁹⁰ 'Conflicto armado interno' es sinónimo de 'guerra civil'. "Un conflicto armado no internacional (o "interno") se refiere a una situación de violencia en la que tienen lugar, en el territorio de un Estado, enfrentamientos armados prolongados entre fuerzas gubernamentales y uno o más grupos armados organizados, o entre grupos de ese tipo" Kathleen Lawand, "Conflictos internos u otras situaciones de violencia: ¿cuál es la diferencia para las víctimas?", Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR).

www.icrc.org/es/doc/resources/documents/interview/2012/12-10-niac-non-international-armed-conflict.htm.

⁹¹ Esta intervención obedeció a la denominada Doctrina de Seguridad Nacional estadounidense, que estuvo enmarcada dentro de la Guerra Fría. Consúltese Fruta Amarga: la CIA en Guatemala, un libro de Stephen Schlesinger y Stephen Kinzer (1982). Siglo XXI Editores.

⁹² Los gobiernos revolucionarios habían afectado los intereses económicos estadounidenses en el país directamente relacionados con la UFC (United Fruit Company), por lo que los Estados Unidos interviene a través de la Central de Inteligencia –CIA-: Ver Schlesinger, Stephen y Stephen Kinzer, *Fruta Amarga. La CIA en Guatemala*. Siglo XXI Editores, primera edición en español, 1982.

En 1960 se da un fallido golpe de Estado a Miguel Ydígoras Fuentes; y, en 1962, se crea el primer grupo guerrillero del país, el Movimiento Revolucionario 13 de Noviembre (MR13), marcando así el comienzo de una guerra civil que se prolongó, como se dijo antes, hasta 1996. Guatemala entró en una etapa sumamente trágica y devastadora de su historia, de enormes costos humanos, materiales, institucionales y morales. En su labor de documentación de las violaciones de los derechos humanos y hechos de violencia vinculados al enfrentamiento armado, la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH, 1999)⁹³ registró un total de 42,275 víctimas, incluyendo hombres, mujeres y niños. De las víctimas plenamente identificadas, el 83% eran mayas y el 17% eran ladinos. Combinando estos datos con otros estudios realizados sobre la violencia política en Guatemala, la CEH estima que el saldo en muertos y desaparecidos del enfrentamiento fratricida llegó a más de doscientas mil personas. Sus conclusiones señalan que la estructura y la naturaleza de las relaciones económicas, culturales y sociales en Guatemala han sido profundamente excluyentes, antagónicas y conflictivas, reflejo de su historia colonial y que durante el enfrentamiento armado

“la violencia fue dirigida fundamentalmente desde el Estado, en contra de los excluidos, los pobres y, sobre todo, la población maya, así como en contra de los que luchaban a favor de la justicia y de una mayor igualdad social” (CEH, Capítulo IV, conclusiones:)⁹⁴.

La guerra contrainsurgente tuvo repercusiones trágicas a lo largo y ancho de todo el país. Sin embargo, dada la resistencia de las poblaciones, hubo territorios concretos en donde estos conflictos tuvieron consecuencias mucho más cruentas. *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*, un texto publicado por SEPAZ, presenta investigaciones que narran las situaciones dramáticas que atravesaron las poblaciones de distintas localidades,

⁹³ “La Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) fue establecida mediante el Acuerdo de Oslo, del 23 de junio de 1994, para esclarecer con toda objetividad, equidad e imparcialidad las violaciones a los derechos humanos y los hechos de violencia que han causado sufrimientos a la población guatemalteca, vinculados con el enfrentamiento armado. La Comisión no fue instituida para juzgar, pues para esto deben funcionar los tribunales de justicia, sino para esclarecer la historia de lo acontecido durante más de tres décadas de guerra fratricida” (CEH, 1999:15).

⁹⁴ Hay muchas referencias sobre la represión a las comunidades mayas a lo largo del informe. Específicamente en las Conclusiones encontramos los apartados 31, 32 y 33: Los mayas como enemigo colectivo del Estado, El racismo en la violencia; el #62: Vulneración de las comunidades mayas. Las masacres y la devastación del pueblo maya, Apdos. 85-88. Actos de genocidio (Apdos. 108-123).

en las cuales se atrevieron a enfrentar al ejército. Por ejemplo, en 1984 uno de los momentos más álgidos de la guerra, en Chupol⁹⁵ las mujeres enfrentaron a una patrulla militar para evitar el reclutamiento forzoso de sus esposos e hijos; en ese mismo año, en ciudad de Guatemala fueron las madres, esposas y hermanas de los detenidos desaparecidos quienes se atrevieron a desafiar al régimen militar para exigir la liberación de sus seres queridos. En palabras de Vela Castañeda,

“lo que ocurrió en muchas regiones de Guatemala fue la interacción entre dos visiones, la de los sujetos subalternos y la de los guerrilleros. Ambos dieron pábulo a algo nuevo, que todavía no se ha estudiado con la profundidad que amerita. Para entender esta relación hace falta entender la forma cómo los sujetos se hallaban atados a la tierra, al trabajo y a sus creencias” (Vela Castañeda, 2011:16).

En relación con la participación de pueblos kaqchikeles, particularmente de San Martín Jilotepeque, Glenda García (2011) resalta la capacidad activa de las personas y grupos para tomar acciones sociales de cambio en una historia que quiso aniquilarles. Indica que, como otros pueblos en el país, los kaqchikeles tienen una larga historia de resistencia documentada en textos indígenas⁹⁶, que se complementa con la resistencia demostrada durante el conflicto armado interno, al afrontar la magnitud de violencia contrainsurgente que tuvieron que vivir. Por lo mismo, hubo una fuerte militarización de la población kaqchikel, a través de las patrullas de Autodefensa Civil⁹⁷; y, fue precisamente allí donde se constituyó la primera Aldea Modelo⁹⁸ (“La Colonia”, en Choatalun).

⁹⁵ Chupol es uno de los cantones del municipio de Chichicastenango, del departamento de El Quiché.

⁹⁶ Se refiere al Título de Alotenango: un extenso expediente judicial por la tenencia de tierras- consta de 29 folios escritos en ambos lados. El original está en el archivo de los padres mercedarios, en la Ciudad de Guatemala, donde probablemente ha permanecido desde la época Colonial; y, el Memorial de Sololá: también conocido como Anales de los Cakchiqueles, Anales de los Xahil o Memorial de Tecpán-Atitlán. Es un documento escrito en el idioma kaqchikel por miembros del linaje gobernante Xahil, entre ellos Francisco Hernández Arana Xajilá, alfabetizado por los frailes franciscanos al principio de la cristianización, y su nieto, Francisco Rojas. Está compuesto en forma de crónica histórica y épica mitológica, a manera de libro recopilado.

⁹⁷ “A partir del segundo semestre de 1981 el Ejército empezó a organizar la población en Patrullas de Autodefensa Civil, empezando por Chimaltenango, Baja Verapaz, el área ixil en Quiché y expandiéndose hacia el Departamento de Huehuetenango, durante el primer semestre de 1982” (CEH,1999:46).

⁹⁸ Las aldeas modelo fueron concebidas militarmente, en los años 1983 y 1984, para tener un mayor control de la población civil y la mayoría de ellas se implementaron con la política de “polos de desarrollo” (CEH, 1999:237).

“Estos hechos fueron otra causa importante de la división a lo interno de la población Kaqchikel de Choatalun y fueron acciones que contribuyeron a la reconfiguración de las relaciones de poder en lo interno de las comunidades, utilizando como medio la impunidad y la militarización [...]. La Fuerza de Tarea Iximché⁹⁹ inició la perpetración de masacres en San Martín Jilotepeque (zona norte de su área de operaciones). Continuó en Joyabaj y Zacualpa y posteriormente fue lanzada una ofensiva sobre la carretera Panamericana, donde se registraron masacres desde Tecpán hasta Chimaltenango, concluyendo con la población civil de la zona sur del departamento de Chimaltenango con masacres en Pochuta y San Andrés Itzapa” (García, 2011:120-125).

Entre 1979 y 1982 el ejército guatemalteco perpetró varias masacres contra familias y poblados. La CEH documentó 33 masacres, de las cuales 25 ocurrieron entre septiembre de 1981 y octubre de 1982. San Martín Jilotepeque fue uno de los municipios de Chimaltenango que sufrió fuertemente la violencia contrainsurgente y sus efectos. A pesar de los grandes daños sufridos, hoy –en un contexto diferente– las poblaciones kaqchikeles continúan su organización social en búsqueda de justicia y desarrollo para sus comunidades” (Íbid).

Otras de las áreas golpeadas fuertemente durante el conflicto armado interno se localizan en el departamento de Quiché, y son: el Ixcán y la región Ixil¹⁰⁰, en las cuales se concentraron en buena medida las actividades de la insurgencia y las operaciones de contrainsurgencia ubicadas en el altiplano noroccidental guatemalteco. Leticia González (2011) se pregunta ¿Por qué los ixiles se unieron al movimiento guerrillero? y narra cómo desde el período colonial es posible ir encontrando información dispersa sobre acciones de resistencia ixil a un sinnúmero de vejaciones de diferente naturaleza, lo que permite ver

⁹⁹ Para alcanzar los objetivos planteados en los planes de campaña, el ejército instaló sus fuerzas en diez áreas de operaciones, entre ellas el área de operaciones Iximché, responsable de los departamentos de Chimaltenango, Sololá y los municipios de Chichicastenango, Zacualpa y Joyabaj de Quiché.

¹⁰⁰ Esta región se divide en tres municipios, Nebaj, Chajul y San Juan Cotzal, de orígenes prehispánicos. La investigación arqueológica del área estima que en Nebaj hubo asentamientos clásicos, alrededor de 600-1000 d.C. y que, la entrada española en la región tuvo lugar en los años 1529 y 1530. Nebaj y Chajul fueron sometidos temporalmente, en el marco de la campaña de conquista de Uspantán. Una segunda entrada acabó con la resistencia de Nebaj, defendida por cerca de cinco mil guerreros «rebeldes y feroces». Los ixiles sobrevivientes fueron hechos prisioneros y marcados como esclavos de guerra. Cuando se supo en Chajul la caída de Nebaj, los habitantes se rindieron, no así Cotzal, que en alianza con Uspantán opuso resistencia a los invasores, cayendo bajo el dominio español a finales de 1530; los sobrevivientes corrieron con la misma suerte que los defensores de Nebaj (González, 2011:164-165).

que se trata de una actitud que se ha ido transformando en una especie de ‘cultura de resistencia’

“que ha asumido dos grandes formas: 1. Una resistencia frontal, que incluye eventos como los de 1529 y 1530, en los cuales se opusieron con las armas en la mano a la invasión española a la región. O como los motines de 1793 y 1797. [...] 2. La resistencia no frontal, en la cual hay que destacar como recurso más usual, históricamente hablando, el desplazamiento desde el lugar de residencia habitual (considerado como amenazado, vulnerable o visible al agresor) hacia la montaña, el bosque u otra comunidad, sea en forma temporal o definitiva. [...] Pero es durante el conflicto armado interno de la segunda mitad del siglo XX, en especial de 1981 en adelante, cuando el expediente del refugio adquirió ribetes masivos¹⁰¹ (González, 2011:217-219).

La autora Leticia González señala que no se trataba, como suele presentarse en determinadas perspectivas, de una población pasiva e “infantilizada”, suerte de menor de edad permanente, sino de pobladores comunitarios, hombres y mujeres, con diferente grado de conocimiento y de interpretación sobre el desarrollo local de los acontecimientos y una historia de siglos de resistencias viva y persistente en la memoria colectiva (González, 2011: 219).

Por su parte, Pablo Ceto (2011) indica que los pueblos indígenas durante el conflicto armado interno pasaron a ser el soporte principal del movimiento revolucionario, porque se asumió el ejercicio pleno de los derechos colectivos e individuales al requerir una transformación de raíz del sistema imperante.

“En distintas regiones del país, la decisión de centenares de comunidades indígenas de participar masivamente del lado de la

¹⁰¹ “Las estimaciones sobre el número de desplazados va desde 500 mil hasta un millón y medio de personas en el período álgido (1981-1983), incluyendo las que se desplazaron internamente y las que se vieron obligadas a buscar refugio en otro país. La variabilidad de estas cifras refleja la naturaleza cambiante del desarraigo. Unas 150 mil personas buscaron su seguridad en México. Cerca de la tercera parte de ellas se ubicó en campamentos y contó con el reconocimiento del estatus de refugiado por la oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR). Otras 50 mil personas vivieron como refugiados dispersos en Chiapas, mientras el resto se arraigó en la capital mexicana o en otras ciudades de dicho país. Hubo también flujos menores de personas que se encaminaron hacia Honduras y Belice, así como a los Estados Unidos de América. No obstante, todos compartieron situaciones semejantes: la pérdida de familiares y la destrucción de sus bienes materiales, que a menudo abarcaba todo el patrimonio familiar acumulado durante generaciones, así como la alteración violenta del curso de sus vidas” (CEH, 1999:38).

revolución guatemalteca se dio a partir de la decisión de las autoridades indígenas ancestrales mayas, incorporando nuevos criterios organizativos y de lucha al movimiento social y al movimiento revolucionario [...]. La organización y lucha campesina, expresada principalmente por el CUC, partió de la organización y movilización de comunidades indígenas en varias regiones del país, realizó una de las experiencias más importantes de unidad de acción como el movimiento sindical y popular y, ante el cierre absoluto de espacios por parte de la represión del Estado guatemalteco, parte de sus miembros tomaron la decisión de alzarse en armas porque asumieron plenamente los objetivos de la revolución guatemalteca, en una clara proyección y apego a los intereses indígenas y campesinos” (Ceto, 2011: 240).

Pablo Ceto agrega que la tarea de construir un nuevo país obliga a los indígenas a estudiar el pasado y a retomar las raíces milenarias mayas para la construcción de una democracia con justicia social, que respete y reconozca la identidad, la cultura y los derechos de los pueblos Maya, Xinka y Garífuna (Ceto, 2011:240-241).

Según la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, fue en las poblaciones mayas del Altiplano occidental donde se registró el mayor número de víctimas de la violencia política, en la década de los años 80's. En su informe sobre las causas y orígenes del enfrentamiento armado interno concluye que la ideología racista permite ignorar estos hechos o no condenarlos con la suficiente indignación, pues aún persiste en la mentalidad de gran parte de la sociedad guatemalteca la idea de que la vida del indígena vale menos. Esta noción puede explicar por qué el número de víctimas mayas en algunos períodos del enfrentamiento armado fue mayor y el porqué de los actos de extrema crueldad y los delitos de lesa humanidad cometidos en sus comunidades (CEH, 1999:94). En suma, el conflicto armado interno en Guatemala duró 36 años y las negociaciones, llevadas a cabo en México, España, Noruega y Suecia, entre el Gobierno de Guatemala y Unidad Revolucionaria (URNG) tuvieron una duración de 14 años, e incluyeron 12 acuerdos¹⁰²,

¹⁰² 1. Acuerdo Marco sobre Democratización para la Búsqueda de la Paz por Medios Políticos; 2. Acuerdo Global sobre Derechos Humanos; 3. Acuerdo para el Reasentamiento de las Poblaciones Desarraigadas por el Enfrentamiento; 4. Acuerdo sobre el Establecimiento de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico de las violaciones a los derechos humanos y los hechos de violencia que han causado sufrimientos a la población guatemalteca; 5. Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas; 6. Acuerdo sobre Aspectos Socioeconómicos y Situación Agraria; 7. Acuerdo sobre Fortalecimiento del Poder Civil y Función

suscritos entre julio de 1991 y diciembre de 1996. El 31 de marzo de 1995 se firma en México el Acuerdo Sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, que constituyó el quinto acuerdo suscrito, en el cual se incluyen tres pueblos indígenas: el maya, el garífuna y el xinca, reconociendo el carácter multiétnico, pluricultural y multilingüe de la nación guatemalteca, dentro de la cual el pueblo maya está configurado por diversas expresiones socioculturales de raíz común, a pesar de su historia de conquista, colonización, desplazamientos y migraciones. La negociación culminó con la firma del Acuerdo de Paz Firme y Duradera, el 29 de diciembre de 1996, en el Palacio Nacional de la Cultura de la ciudad de Guatemala (SEPAZ: 1997. Los Acuerdos de Paz en Guatemala).

4. Nacimiento del indigenismo

A partir de la Revolución, el gobierno mexicano implementó una serie de políticas dirigidas a los indígenas, las cuales son reconocidas como indigenismo. Es así como lanza su iniciativa para la realización del Primer Congreso Indigenista Interamericano, que se llevó a cabo en Pátzcuaro –Michoacán-, del 14 al 24 de abril de 1940, inaugurado por el presidente Lázaro Cárdenas, con la presencia y participación de Luis Chávez Orozco (director del Departamento de Asuntos Indígenas de México) Richard Collier (Comisionado de la Oficina de Asuntos Indígenas de los Estados Unidos, Enrique Finot, embajador de Bolivia en México y otras personalidades. Al Congreso asistieron todos los Estados americanos con excepción de Canadá, Paraguay y Haití. Este congreso reunió a los principales indigenistas de la época y contó con la presencia de algunas delegaciones indígenas de México y de los Estados Unidos, así como un representante cuna de Panamá (Rubén Pérez Cantule) y un indígena araucano de Chile. Este Congreso significó un punto de inflexión relevante, porque abrió un espacio de discusión y sentó las bases de una nueva política indigenista a nivel continental; en la cual resaltan los planteamientos del mismo Cárdenas, quien pensaba que se debía incorporar al indio a la cultura universal, para que aprovechara la ciencia, las técnicas y, de esta manera, pudieran ser ciudadanos útiles; también pensaba que se debían abolir las diferencias de casta y clase. Pineda (2012)

del Ejército en una Sociedad Democrática; 8. Acuerdo sobre el Definitivo Cese al Fuego; 9. Acuerdo sobre Reformas Constitucionales y Régimen Electoral; 10. Acuerdo sobre bases para la Incorporación de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca a la Legalidad; 11. Acuerdo sobre el Cronograma para la Implementación, Cumplimiento y Verificación de los Acuerdos de Paz; y, 12. Acuerdo de Paz Firme y Duradera (SEPAZ, <https://www.sepaz.gob.gt/images/Descargas/Acuerdos-de-Paz.pdf>).

nos hace llegar fragmentos de los discursos que se dieron en esa oportunidad. Cárdenas: “En realidad, diría, nuestro problema no es conservar indio al indio, ni indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio. Para ello es necesario dotarlo con tierra, crédito y educación” (Pineda, 2012:18).

“El discurso de Collier tiene otro tono. Resalta la trascendencia del evento que por primera vez después de 400 años reúne a los indigenistas de América y a voceros indígenas, para tratar el tema de la historia del indio en América [...] Y en vez de concentrarse únicamente en lo que el Estado debe hacer para redimir al indígena, destaca también lo que sus culturas y manejo del territorio, su condición de guardián de la tierra, su vida democrática y formas políticas, pueden contribuir a la otra sociedad. No es que Collier los quiera congelar en el tiempo, pero sí resalta el otro lado de la ecuación: “¡De ellos también podemos aprender!” [...]. Y termina: “Desarrollemos nuestra obra aquí, en este Congreso Indigenista, en el espíritu democrático del indio antiguo y actual” (Íbid).

Las delegaciones estuvieron presididas por importantes intelectuales de su época; por ejemplo, la delegación oficial de México estuvo liderada por Lombardo Toledano, de igual manera por indigenistas sudamericanos como José Jaramillo Alvarado, Luis Valcárcel, Roquette Pinto, entre otros. A pesar de que el congreso contó con la presencia de delegados de casi toda América, la delegación mexicana y norteamericana, así como sus representantes indígenas, fueron destacadas y marcaron posiciones disímiles. Los mexicanos se inscribían en el marco de la revolución y algunos estaban abiertamente al lado de la Unión Soviética, aunque otros eran más moderados en sus posturas políticas. Sin embargo, todos o casi todos, compartían la idea de la creación de un Nuevo México, fruto de la fusión de pueblos y culturas; pensaban que era necesario elevar el nivel de vida del indígena e integrarlo a la nación, mediante la organización de proyectos productivos, difusión de nuevas tecnologías, la escuela y el mejoramiento de la salud. Pero, había matices y voces disidentes sobre temáticas relativas a las formas de tenencia de la tierra o bien sobre el alcance de los propios usos y costumbres indígenas en el marco de las cuestiones jurídicas relativamente autónomas, que se llevaron a debate. Mientras que la delegación de los Estados Unidos estaría más alineada con la perspectiva expuesta por Collier, la cual enfatizaba las particularidades de sus tribus, sus visiones del mundo, así

como su oposición al *melting pot*¹⁰³, tal y como se reflejaban en las nuevas políticas indigenistas de su país (Pineda, 2012:20-21). Antes del cierre del Congreso, se aprueba una “Declaración solemne de principios”:

Primero: Que el problema de los pueblos indígenas de América es de interés público. De carácter continental y relacionado con los propósitos afirmados de solidaridad entre todos los pueblos y gobiernos del mundo.

Segundo: Que no son aconsejables los procedimientos legislativos y prácticas que tengan origen en conceptos de diferencias raciales y con tendencias desfavorables para los pueblos indígenas. El principio básico en este sentido es la igualdad de derechos y de oportunidades para todos los grupos de la población americana.

Tercero: Todas las medidas o disposiciones que se dicten para garantizar los derechos y proteger cuanto sea necesario a los grupos indígenas, deben ser sobre el respeto a los valores positivos de su personalidad histórica y cultural y con el fin de elevar su situación económica y la asimilación y el aprovechamiento de los recursos de la técnica moderna y de la cultura universal” (Acta Final, Declaración Solemne de Principios Fundamentales, LXII)¹⁰⁴.

A partir de este congreso se conformó, en 1942, el Instituto Indigenista Interamericano, con sede en México, a lo cual siguió en 1948 la creación del INI (Instituto Nacional Indigenista); y, posteriormente, la conformación de una serie de iniciativas que dieron lugar a la creación de numerosas instituciones, de programas y proyectos que se impulsaron y aplicaron mediante “la acción indigenista”. En este sentido, el indigenismo¹⁰⁵ del Estado mexicano se inscribe como creación republicana

¹⁰³ Generalmente, *melting pot* es traducido como crisol de culturas y se refiere a la combinación de personas de diferentes culturas, etnias y religiones en la formación de una sociedad multiétnica tendiente a diluir las diferencias culturales para crear una sociedad multicultural homogeneizada. La expresión inglesa fue acuñada por Israel Zangwill en la obra teatral de 1908 y desde entonces se viene utilizando para describir la peculiar forma de integración de la inmigración en Estados Unidos, la cual ha sido criticada, pues niega la existencia de las diferencias y suele considerarse una descripción poco adecuada de la realidad.

¹⁰⁴ Suplemento del Boletín Indigenista Instituto Indigenista Interamericano, México, D. F. Marzo, 1948. <http://www.bibvirtual.ucb.edu.bo/etnias/digital/106000093.pdf>

¹⁰⁵ Ver: José del Val y Carlos Zolla (2014). *Documentos fundamentales del indigenismo en México*. Una selección documental desde el periodo de la propuesta de Manuel Gamio, de 1917, para crear el Departamento de Antropología en la Secretaría de Agricultura y Fomento, hasta los llamados Acuerdos de San Andrés Larráinzar (1996), la reforma al Artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2001), la ley de creación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas -

posrevolucionaria para construir una política de asimilación, incorporación o integración de los pueblos originarios al proyecto de nación. Coherente con esta postura, las políticas lingüísticas que han operado en este país han estado marcadas por la castellanización, aunque en algunos estados prevalezcan algunas pequeñas iniciativas de alfabetización en lenguas maternas. Según Barriga Villanueva (2018), las políticas lingüísticas en México desde la colonia hasta nuestros días han sido contradictorias. En la Colonia, porque se buscaba evangelizar y la discusión era si era más efectivo hacerlo con el español o con las lenguas originarias. En la época liberal lo que importaba era la configuración de una nación, que hacía imperativo una lengua común y unificadora: los indígenas y su plurilingüismo eran barreras de la unidad. La autora anota que paradójicamente, en aquel momento las lenguas indígenas sumaban más hablantes que los del español, pero cada lengua indígena tenía menos hablantes que aquél. En la época Cardenista (1934-1940) el péndulo se va hacia el lado contrario, se plantea incorporar al indio a la nación con su propio bagaje cultural sin menoscabo de sus valores étnicos. Frente a los castellanizadores, surgen los defensores de las lenguas vernáculas como patrimonio esencial del hombre y vehículo prístino de cohesión de las etnias (Barriga, 2017:23-49). Desde esta perspectiva, se establece que los primeros años de educación escolar en las zonas indígenas serían en su lengua materna en todos los contextos comunicativos para que pueda identificarse con su cultura; y, pasados algunos años se enseñaría y usaría formalmente el español. Estas políticas dieron un giro explícito en la enseñanza, se pasa así de una fallida propuesta de castellanización directa, propia de la escuela rural mexicana, a una política bilingüe de castellanización indirecta (Barriga Villanueva y Parodi, 1999:32).

“La Educación Bilingüe Bicultural constituyó el mito a través del cual el Estado mexicano buscaba generalizar la práctica común del español como lengua nacional” (Flores Farfán, 1988:43).

Estas políticas de integración de los indígenas, generadas por estos procesos de imaginar una comunidad nacional homogénea, trajo como consecuencia la minorización lingüística, que consiste en: 1) la restricción del uso de la propia lengua en determinados

ámbitos y la expansión de la lengua dominante; 2) la bilingüización unilateral de dicha comunidad, que significa que los hablantes de la lengua minorizada tienen en su repertorio la lengua propia y la dominante, mientras que los hablantes de la lengua dominante (en este caso: español/castellano) tienden a ser monolingües o bilingües con el inglés como lengua extranjera; 3) como consecuencia de lo anterior, la comunidad lingüística minorizada se convierte en subordinada de la dominante. Es decir, las comunidades lingüísticas son minorizadas principalmente a causa de las políticas de asimilación y uniformación conscientes y dirigidas (Calaforra, 2003), que implica para sus hablantes grandes asimetrías en todos los campos de la vida de la sociedad en la cual interactúan; por ejemplo, desventajas educativas, laborales, exclusión de la participación ciudadana, entre otras.

Por otro lado, con la publicación *De eso que llaman antropología mexicana* (1970), obra colectiva que denunciaba a la antropología por no haber guardado su distancia con el indigenismo, surgió una corriente que rompió definitivamente con el indigenismo de integración. Margarita Nolasco, Mercedes Olivera, Guillermo Bonfil, Arturo Warman, Rodolfo Stavenhagen y Salomón Nahmad conformaron una corriente crítica del lado de los indígenas (Pérez, 1991: 325, citada por Iturriaga 2015:52). Guillermo Bonfil (1970) planteó que la explotación de los indígenas se presentaba no tanto como clase, sino por su categoría de indígenas, y propuso una política orientada a fortalecer la cultura étnica, el derecho a la autodeterminación, y la autonomía y autogestión de los indígenas.

Mercedes Olivera señala que,

“en el campo antropológico cristalizó una corriente de repudio hacia la Antropología tradicional y hacia sus categorías básicas como cultura, etnia, comunidad, región intercultural, etc., que enmarcadas por los enfoques culturalistas y funcionalistas¹⁰⁶, resultaban a todas luces insuficientes para analizar objetivamente la dinámica social e ineficientes para encauzar la transformación de la sociedad en beneficio de las clases oprimidas” (Olivera, 2019:702).

¹⁰⁶ Criterios psicologistas, culturalistas y funcionalistas, modas de origen norteamericano puestas muchas veces al servicio de la dominación neocolonial a través de proyectos desarrollistas, cuyas finalidades opresivas y represivas ya venían denunciándose desde la década anterior (Bonfil, 1962).

De cualquier manera, según Eugenia Iturriaga (2015) desde la fundación del Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948 hasta su desaparición en 2003, las estrategias del Estado mexicano para integrar a los indígenas a la nación han pasado por tres momentos, con sus respectivos modelos discursivos: el primero, que va de 1951 a 1976, fue de aculturación e integración, que planteaba la creación de Centros Coordinadores Indigenistas (CCI) en regiones de refugio, que era una política de castellanización¹⁰⁷. En la Península de Yucatán se creó la Coordinación Peninsular, abarcando los estados de Yucatán, Campeche y Quintana Roo. Luego en el período de 1976-1988, el discurso fue de combate a la marginación y se pronunciaba por un indigenismo participativo, en el cual se unificó a los indígenas bajo el denominativo común de marginados; y, el tercer modelo que va de 1988 a 2003, nombrado como de autogestión, es un modelo que se desarrolla paralelamente a la discusión nacional en torno a la pluralidad cultural de la Nación y a la puesta en marcha de políticas sociales neoliberales (Iturriaga, 2015:64).

Para Oehmichen Bazán (1999) el indigenismo del etnodesarrollo –también llamado indigenismo de participación-, que en México fue impulsado por Salomón Nahmad, proponía la participación de los indígenas en la definición y ejecución de políticas públicas, que reivindicaría lo propio desde un modelo civilizatorio alternativo. Esta autora aborda una discusión sobre los modelos civilizatorios y las relaciones del Estado-nación con los pueblos indios. Fue un modelo indigenista desarrollado bajo el impulso de la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (COPLAMAR), del Sistema Alimentario Mexicano (SAM) y del Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL)¹⁰⁸ para facilitar los procesos de modernización orientados a vincular un reconocimiento constitucional de los derechos indígenas con las metas nacionales de desarrollo.

“La propuesta asumida por el discurso oficial durante el sexenio de Miguel de la Madrid (1982-1988) fue la del etnodesarrollo. Esta

¹⁰⁷ Para 1976 se habían instalado 591 albergues escolares en todo el país; éstos eran atendidos en forma conjunta por el INI y la SEP. Al INI le correspondió la administración de los recursos destinados a la alimentación, gastos de operación, asistencia médica y promoción de actividades agropecuarias y artesanales, y a la SEP le correspondió la parte de enseñanza (INI, 1994: 189).

¹⁰⁸ Se trata de programas de desarrollo rural en México en el marco de los dos grandes modelos político económicos: el Estado benefactor y el Estado neoliberal. En enero de 1977, se creó la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (COPLAMAR) que posteriormente derivara en los programas PROGRESA, el cual durante el sexenio de Vicente Fox fue convertido en el Programa OPORTUNIDADES (Herrera Tapia, 2008).

propuesta teórico-política tenía su base en una concepción teórica que pretendía la construcción de nuevos modelos civilizatorios enfocados a la recuperación de la cultura propia de los pueblos indígenas. Sus principales representantes fueron Darcy Ribeiro, en Brasil; Stefano Varese, en Perú; Diego Iturralde, en Ecuador; Guillermo Bonfil, Rodolfo Stavenhagen y Salomón Nahmad, en México (Oehmichen, 1999:89).

Como se puede observar, las distintas propuestas y programas que hablan de “recuperar la cultura de los pueblos indígenas” han ido de la mano de las políticas económicas y sociales, articuladas a un modelo de desarrollo hegemónico, basado en la premisa del rezago económico y educativo de dicha población. De tal manera, que como indica Herrera Tapia estos programas: OPORTUNIDADES, PROGRESA y PRONASOL mantienen una regularidad en sus propuestas de política social, cuya idea subyacente encuentra entendimiento en la "administración de la pobreza", y en la puesta en marcha de acciones para la generación de un capital humano capacitado y enfrentar la competencia económica que emana del proyecto neoliberal (Herrera, 2009:24). Así tenemos que el Estado mexicano ha ido construyendo discursos para garantizar la implementación de diferentes programas que vayan acomodando sus intereses sobre las poblaciones, en este caso de indígenas, de manera que estos sean operativizados a través de sus instituciones. Iturriaga Acevedo señala que,

“la política indigenista pasó de ser un asunto educativo, de integración cultural o de combate a la pobreza extrema, a ser un problema eminentemente político y, en algunos casos, de seguridad nacional. [...] En el CCI de Peto¹⁰⁹ se contrató nuevamente a un abogado, mismo que trabajó de 1997 a 2001 apoyando la liberación de presos indígenas, brindando asesoría legal y canalizando demandas. En 2003, año en el que desaparece el INI, en el CCI de Peto quedaba muy poco personal y casi ningún programa (Iturriaga, 2015:65).

Con lecturas más actuales, Mercedes Olivera señala que la realidad presente es de una gran complejidad en donde se entrecruzan dialécticamente relaciones, valores, símbolos, culturas, intereses y políticas que corresponden a diferentes sistemas económicos:

¹⁰⁹ Peto es uno de los 106 municipios del estado de Yucatán. Su cabecera municipal es la localidad homónima de Peto. Desde el punto de vista de su extensión territorial, de su población, de su producción, es uno de los municipios más importantes de Yucatán.

capitalismo monopólico de Estado, resabios del liberalismo nacionalista decimonónico, remanentes del sistema servil colonial y resistentes concepciones cosmogónicas y costumbres de origen prehispánico conjugándose entre sí, refuncionalizándose o disolviéndose a través de la dinámica galopante y violenta del neoliberalismo y sus crisis, las cuales llegan a ser difusas y conducen ya sea a la pasividad y la impotencia o a tomar conciencia y superar el individualismo.

“Desde mi azarosa experiencia profesional sostengo que sin excepción, querámoslo o no, estemos conscientes o no, el análisis de la realidad que nos implica, nos coloca ante un compromiso político que le da sentido a nuestra vida y a nuestro trabajo, no solo como Antropología aplicada al desarrollo, sino como un sistema de conocimientos útil para entender la realidad y promover la construcción de un mundo que nos libere de la miseria, del miedo a la extinción de los Estados, que detenga la homogeneización de las culturas, la destrucción de la naturaleza, la proliferación de las clonaciones y los cibernundos” (Olivera, 2019:723).

Siempre dentro de estos modelos de desarrollo, se encuentra la Iniciativa de Decreto que reforma la Fracción XXV del Art. 73 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos que establece la Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación, presentada al Congreso de la Unión en abril de 1998, que establece que: el “patrimonio cultural de la nación es fuente inagotable de reflexión sobre nosotros mismos, vínculo entre los mexicanos de una y otra época y síntesis de las manifestaciones artísticas y monumentales de cada momento de nuestra historia”. De manera que se considera que la protección y conservación del patrimonio cultural de México junto con su acrecentamiento, utilización y aprovechamiento convierten al patrimonio cultural “en uno de los ejes fundamentales en la promoción del desarrollo nacional”, con lo que, de acuerdo a la política gubernamental prevaleciente, el patrimonio, por ley, se inserta en la dinámica del modelo neoliberal.

En el caso guatemalteco, los antecedentes del indigenismo se remiten a la creación del Instituto Indigenista Interamericano (III), a partir de la reunión realizada en Pátzcuaro (México) en 1940. Según González Ponciano (1991) la institución Carnegie (Carnegie

Institution)¹¹⁰, el Departamento de Asuntos Indígenas de los Estados Unidos, la Universidad de Chicago, los comités ejecutivo y directivo del III presionaron a Ubico¹¹¹, quien respondió que en Guatemala no existía "problema indígena", ya que éste se había resuelto mediante la alfabetización de los naturales en los cuarteles y la abolición de las deudas de los mozos con los finqueros. Por lo mismo:

“A raíz de las resoluciones de Pátzcuaro se formó, la noche del 19 de diciembre de 1941, un Grupo Indigenista en Guatemala. David Vela, apoyador del anticomunismo ubiquista, fue nombrado presidente; Alfonso Orantes y Manuel Galich, secretarios. Se formaron siete secciones: Jorge Luis Arriola (Educación); Mario Monteforte Toledo (Económica y Estadística); Epaminondas Quintana (Biológica); José Castañeda (Artística) Flavio Herrera (Jurídica) Flavio Rodas (Lingüística) y José Joaquín Pardo (Bibliográfica)” (González-Ponciano, 1991:102).

González Ponciano señala que, aunque parezca una afirmación excesiva, el indigenismo institucionalizado en Guatemala fue creado por la Revolución de Octubre con la implementación de la educación rural, con la creación del Departamento Nacional de Alfabetización, las Misiones Ambulantes de Cultura Inicial, la Universidad Popular, escuelas normales rurales, la Facultad de Humanidades y el Instituto Indigenista Nacional (IIN), inaugurado en agosto de 1945. El primer director fue Antonio Goubaud Carrera¹¹², formado en Alemania y los Estados Unidos, discípulo de Sol Tax y de Robert Redfield. En su conferencia "Los grupos étnicos y la nacionalidad en Guatemala", dictada un par de meses antes de la inauguración del IIN, Redfield expresó:

"Los pequeños grupos étnicos que forman, podríamos decir, el corazón mismo de Guatemala, se encuentran listos ya para recibir los

¹¹⁰ Institución norteamericana para la "alta productividad científica", fundada por Andrew Carnegie en 1902. Otorga financiamiento para investigaciones que aborden proyectos a largo plazo "sin tener en cuenta la moda científica [...] o los caprichos de las organizaciones de financiación externas". Consultado en: <https://carnegiescience.edu/why-carnegie>.

¹¹¹ Jorge Ubico Castañeda, militar guatemalteco con el grado de General. Se postuló a la presidencia de Guatemala en 1926, pero perdió las elecciones. Finalmente alcanzó la presidencia en 1931 y se mantuvo en el puesto hasta el 1 de julio de 1944.

¹¹² Antonio Goubaud Carrera (1902-1951) fue el primer antropólogo guatemalteco con entrenamiento y preparación universitaria. Obtuvo la maestría en Antropología Social en la Universidad de Chicago en 1943. Hijo de comerciantes y cafetaleros, conservador de derecha, concepciones que, según Luis Cardoza y Aragón, no permitían mayores expectativas. El Instituto [IIN] impulsó programas dirigidos especialmente a respaldar los programas de alfabetización y desarrollo, que por primera vez se realizaban en Guatemala.

impulsos de la civilización moderna. Desde el punto de vista del antropólogo, y de un antropólogo extranjero como yo, es dable decir que Guatemala puede acelerar la incorporación de los indígenas a la vida común del país. [...] El antropólogo puede suministrar el conocimiento especializado que se necesita para dirigir adecuadamente la transformación de los grupos étnicos y que a la vez son retrasados hacia la vida moderna". (Redfield, 1962, citado por González, 1991:108).

Se arriba así a la implementación de reformas educativas. En 1946, el gobierno de Arévalo realizó un censo escolar y, a petición de la Dirección General de Estadística (DGE), tradujo a los idiomas quiché, cakchiquel, tzutuhil, mam y kekchí propaganda impresa y grabada relativa a la mecánica del censo. González señala que entre 1945 y 1950 se realizaron siete campañas de alfabetización que representaron para Guatemala una iniciativa sin precedentes que abrió oportunidades de participación económica y política para vastos sectores de la población.

“La alfabetización era el paso inicial para luego adentrarse en el conocimiento detallado de la realidad socioeconómica de las comunidades indígenas del cual derivaría la posibilidad de formular iniciativas “científicas” para elevar su nivel de vida” (González, 2009:10-11).

Fue una época en la que se oficializaron alfabetos para las lenguas indígenas, se levantó un censo de maestros rurales bilingües y se hizo un estudio estadístico sobre la situación lingüística de 94 comunidades que incluyó el censo de hablantes de español y lenguas nativas por sexo y edad. La intención era la alfabetización en lenguas originarias por lo menos de las cuatro lenguas mayoritarias (k'iche', q'eqchi', mam, kaqchikel)¹¹³.

“En 1950, año cero de la alfabetización bilingüe, se acordó asimismo capacitar maestros alfabetizadores que conocieran algunas nociones acerca de la fonética de las lenguas indígenas y el uso de su alfabeto escrito. La ejecución de estas tareas y la determinación de la unidad lingüística de la región seleccionada para iniciar la campaña de alfabetización fue el principal aporte del IIN. Finalmente se eligió la

¹¹³ N/A: Trato de mantener la versión de la escritura de las lenguas tal y como dicta actualmente la ALMG; sin embargo, en los materiales y citas de distintos textos se utilizan formas anteriores o castellanizadas de dichos nombres.

región kekchí, la de más alto monolingüismo en el país” (González, 2009:17).

Este autor indica que, dentro de este contexto de nacionalismo revolucionario, la Asamblea Legislativa del gobierno de Arévalo, aprobó en 1947, un Código de Trabajo que fue recibido con júbilo por los sectores populares. Mientras la oligarquía y la iglesia católica encabezaron el rechazo y las críticas a tales medidas:

“el fantasma del comunismo empezó a hacerse presente en el púlpito y en los periódicos. [...] El temor a que "los indios" abandonaran su condición de opresión aún bajo los cánones de la democracia burguesa, asustó a muchos finqueros y el elogio del siervo colonial, vigente en la mentalidad oligárquica contemporánea, apareció en repetidas ocasiones. (González, 1991:109-110).

Con el arribo a la presidencia de Jacobo Arbenz el énfasis estuvo en materia agraria, la cual estimuló la actividad organizativa en el campo guatemalteco. González señala que esta situación hizo que indígenas y ladinos pobres empezaron a luchar juntos para conseguir tierras en manos de latifundistas nacionales y extranjeros, así como de indígenas ricos. Sin embargo, este gobierno solicitó la asesoría del Instituto Lingüístico de Verano para implementar un proyecto piloto de educación bilingüe en la región kekchí, esto sucedía en 1952. Pero luego, vino la promulgación del decreto 900 (Ley de Reforma Agraria) mediante el cual la United Fruit Company fue expropiada de un alto porcentaje de sus tierras ociosas, acción que propició la intervención norteamericana directamente con la CIA (Agencia Central de Inteligencia de los Estados Unidos) para derrocar el gobierno de Arbenz e imponer a alguien asiduo a sus intereses, este fue coronel Carlos Castillo Armas, quien suspendió las actividades del Instituto Indigenista el 9 de agosto de 1954.

Por otro lado, a diferencia de México, la situación en el caso guatemalteco fue la falta de cuadros profesionales, una de las razones que podría explicar el estrecho vínculo entre la antropología norteamericana y Guatemala, además de afianzar el anticomunismo.

“Guatemala y Estados Unidos firmaron convenios y un número nunca antes visto de investigadores y estudiantes de universidades norteamericanas, llegó al país. El gobierno guatemalteco condecoró a varios oficiales norteamericanos y fueron frecuentes las noticias sobre

las relaciones académicas y culturales entre ambos países” (González, 1991:110).

Del 17 al 23 de junio de 1956 se reunieron en la capital guatemalteca Nathan L. Whetten, Richard N. Adams, Sol Tax, Manning. Nash, George Foster, Kalman H. Silvert, John Gillin, Melvin Tumin y otros, la mayoría norteamericanos, para discutir aspectos de la sociedad guatemalteca. Nació así un nuevo proyecto: el Seminario de Integración Social Guatemala, (SISG).

" [...] quedó claramente manifiesta la necesidad de proceder a la utilización en gran escala de las ciencias sociales para el conocimiento de los distintos grupos étnicos que viven en el país, como único medio de proceder de manera paulatina, al mismo tiempo que integral, a intensificar el proceso de transculturación que debe conducir a la formación de la ciudadanía guatemalteca, ya que actualmente existe verdadera heterogeneidad cultural y lingüística, al igual que ocurre con otros países de Hispanoamérica" (Comas, 1956:168)¹¹⁴.

En el período contrarrevolucionario que devino del derrocamiento de Jacobo Árbenz, acaecido en 1954, la política hacia los indígenas fue de integración social, retomando el modelo indigenista mexicano; pero, a diferencia de la política de mestizaje del Estado mexicano, se impulsó, desde el Seminario de Integración Social, una política de ‘ladinización’ (Taracena, 2004). Después de la salida forzosa de Joaquín Noval¹¹⁵ del IIN, el gobierno castillista formó una Comisión Investigadora para evaluar si el IIN debía o no seguir funcionando. Dado que el dictamen emitido en septiembre de 1954 fue favorable al Instituto, éste continuó sus labores de allí en adelante y bajo la dirección del antropólogo Juan de Dios Rosales. De manera que, en 1955, este instituto se reestructuró y se presentó un nuevo reglamento en el cual sus objetivos fueron ampliados. En el Capítulo I, Artículo 3 (Fines del IIN), el tema de la integración de los indígenas aparece explícito: “incorporar

¹¹⁴ Comas, Juan. "El Seminario de Integración Social Guatemala", Boletín Indigenista, v. XVI, n. 2-3, agosto de 1956. p. 168.

¹¹⁵ Joaquín Noval (1922-1976), nacido en Ayutla, San Marcos, se trasladó a la capital del país en los años treinta donde cursó estudios de bachillerato que no pudo culminar por problemas económicos familiares. Fue un antropólogo autodidacta que inició su formación bajo el paraguas de la antropología estadounidense y la asesoría de Richard N. Adams y Antonio Goubaud Carrera; pero, a partir de los años cincuenta se fue progresivamente hacia el pensamiento marxista (Escobar, Gabriela. Breve biografía de Joaquín Noval, Cátedra Joaquín Noval, Antropología de Guatemala).

al indígena a la cultura nacional conservando sus propios valores autóctonos” (IIN, 1957:34. Citado por Dary, 2013:120).

Con la realización del Primer Seminario de Integración Social Guatemalteca (SISG), en 1956, se decidió que éste se convirtiera en una institución adscrita al Ministerio de Educación Pública. El recién fundado Seminario asumió la coordinación del Primer Seminario Regional sobre Asuntos Sociales, realizado en Guatemala, por encargo del Gobierno y de la Organización de los Estados Americanos (OEA). Taracena señala que la agenda incluía cuatro temas: “Integración regional (a Centroamérica); “Integración en la estructura social”; “Integración del sistema económico” y, sobre todo, “Cultura nacional emergente”, este último tema planteado por Taracena como “la ladinización” (Taracena, 2004:57). Desde la perspectiva de Claudia Dary, el SISG funcionó más como una entidad de investigación y de publicaciones de obras de extranjeros traducidas al español, con poca trascendencia en la vida de los indígenas (Dary, 2013:121). En este sentido, a mediados de 1958, Noval escribió un artículo titulado “Las ciencias sociales ante el problema indígena” en el cual abordaba la separación entre la producción de conocimiento antropológico sobre la sociedad indígena y su aplicación en la realidad. Noval señalaba que el conocimiento no estaba siendo utilizado para ayudar a formular una política social y económica, tampoco estaba sirviendo para determinar de manera científica los problemas de la población indígena y por lo mismo no contribuía a resolverlos oportuna y adecuadamente (Noval, 1962:6, citado por Dary, 2013).

En síntesis, según señala Claudia Dary, si se toma al indigenismo como una política de Estado y como una ideología, se podría decir que éste perseguía hacer encajar a los indígenas en una forma homogénea de cultura, en un diseño único de nación, y que para ello se requería disolver su especificidad identitaria; es decir, “des-indianizarlo”, con el propósito que dejara de ser una rémora para el desarrollo del país. Agrega que el asunto es que en Guatemala el pensamiento indigenista presentaba distintas aristas y matices, pues no todos sus exponentes estaban de acuerdo con que la aculturación y la asimilación de los indígenas serían la vía idónea para conducir al país al desarrollo (Dary, 2013:109).

Durante los años sesenta e inicios de los setenta, la política contrainsurgente del Estado ya no sólo sería indiferente frente al indigenismo con su afán de “integrar” a los

indígenas a la nación, sino que pasó a considerarlos como “enemigo interno”. Estos regímenes militares guatemaltecos promovieron su propia versión de desarrollismo, al mismo tiempo que impulsaban políticas de masacre y tierra arrasada en comunidades indígenas (Macleod, 1988; Figueroa Ibarra, 1991; Falla, 1992). Según Macleod (2013) es hasta la Constitución de 1985 que se empezó a reconocer incipientemente a los ‘grupos étnicos’ indígenas y, por primera vez en forma nominal, participó un indígena k’iche’ de Quetzaltenango, Mauricio Quixtán. Así que, no es sino hasta los Acuerdos de Paz, firmados en 1996, que se reconoce la calidad de pueblos indígenas con derechos colectivos diferenciados, aunque sigue siendo un pendiente que este reconocimiento se plasme en la Constitución de la República. Los derechos colectivos reconocidos en los Acuerdos de Paz fueron principalmente culturales: identidad, idioma, espiritualidad y derecho consuetudinario (Macleod, 2013:29).

5. Trayectorias comunes de lucha y resistencia internacional

5.1. Las Declaraciones de Barbados

En la década de los años 70s del siglo XX, bajo el auspicio del Consejo Mundial de las Iglesias (CMI, Ginebra), la Universidad de Berna (Suiza) y la Universidad de la Indias Occidentales (Barbados) se llevó a cabo la realización de un simposio titulado Fricción interétnica en América del Sur No-Andina, en la que participaron antropólogos interesados en denunciar las acciones de genocidio y etnocidio que afectaban a los grupos tribales de las áreas selváticas de América del Sur. Después de analizar los informes presentados acerca de la situación de las poblaciones indígenas tribales de varios países del área; y como producto de ese evento, realizado del 25 al 30 de enero de 1971, los asistentes elaboraron la Primera Declaración de Barbados: Por la Liberación del Indígena, en la cual llaman la atención de la opinión pública mundial sobre la situación de los indígenas sudamericanos y se responsabiliza de la misma a los estados nacionales, a las misiones religiosas y a los antropólogos. La Declaración reconoce que los pueblos indígenas de América tienen pleno derecho y plena capacidad para crear sus propias alternativas históricas de liberación¹¹⁶. Ante la dinámica étnica manifestada en la aparición de nuevas organizaciones y movimientos indígenas en casi toda América Latina, se consideró

¹¹⁶ http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf

importante realizar una segunda reunión para formular algunos elementos conducentes a una conciencia estratégica unificada, la cual se realizó seis años más tarde, en julio de 1977. A diferencia de la primera reunión que fue fundamentalmente de antropólogos, en ésta participaron intelectuales indígenas. Presentaron un manifiesto en el cual hacen un análisis de la situación de sus pueblos, manifestándose contra el dominio económico y cultural proveniente de instancias internacionales y nacionales; y, con mucha claridad plantearon:

“[...] En América los indios estamos sujetos a una dominación que tiene dos caras: la dominación física y la dominación cultural. La dominación física se expresa, en primer término, en el despojo de la tierra. Este despojo comenzó desde el momento mismo de la invasión europea y continúa hasta hoy. Con la tierra se nos han arrebatado también los recursos naturales: los bosques, las aguas, los minerales, el petróleo. La tierra que nos queda ha sido dividida y se han creado fronteras internas e internacionales, se ha aislado y dividido a los pueblos y se ha pretendido enfrentar a unos contra otros [...]. La dominación cultural no permite la expresión de nuestra cultura o des-interpreta y deforma sus manifestaciones.

La dominación cultural se realiza por medio de:

- La política indigenista, en la que se incluyen procesos de integración o aculturación a través de diversas instituciones nacionales o internacionales, misiones religiosas, etcétera.
- El sistema educativo formal que básicamente enseña la superioridad del blanco y la pretendida inferioridad de nosotros, preparándonos así para ser más fácilmente explotados.
- Los medios masivos de comunicación que sirven como instrumentos para la difusión de las más importantes formas de des-interpretar la resistencia que oponen los pueblos indios a su dominación cultural” (Segunda Declaración de Barbados, 1977)¹¹⁷.

En esa oportunidad, expresaron la intencionalidad de retomar sus luchas con el siguiente objetivo: “Conseguir la unidad de la población india, considerando que para

¹¹⁷Barbados, 28 de julio de 1977. (Se decidió no firmar ya que participaron alrededor de 20 indígenas y 15 antropólogos, la redacción fue realizada por líderes indígenas con la colaboración de los antropólogos.)

alcanzar esta unidad el elemento básico es la ubicación histórica y territorial en relación con las estructuras sociales y el régimen de los estados nacionales, en tanto se está participando total o parcialmente en estas estructuras. A través de esta unidad, retomar el proceso histórico y tratar de dar culminación al capítulo de colonización” (Segunda Declaración de Barbados, 1977). Revisitar esta declaración permite ver cómo en distintos espacios locales y regionales los indígenas venían analizando la situación de sus pueblos al interior y fuera de sus fronteras nacionales. También plantearon estrategias a implementar que serían: “la creación de una organización política propia y auténtica, con una ideología consistente y clara que pueda ser del dominio de toda la población”. Trabajarían con un método que pueda utilizarse para movilizar una mayor cantidad de población, que funcione como un elemento aglutinador que persista desde el inicio hasta el final del movimiento de liberación; se plantean conservar y reforzar las formas de comunicación interna, los idiomas propios, y crear a la vez un medio de información entre los pueblos de diferente idioma, así como mantener los esquemas culturales básicos especialmente relacionados con la educación del propio grupo; así como considerar y definir a nivel interno las formas de apoyo que puedan darse a nivel internacional. (Segunda Declaración de Barbados, 1977). Definen también instrumentos que les permitieran implementar sus estrategias y alcanzar su objetivo:

“Los instrumentos que pueden usarse para realizar las estrategias mencionadas, son entre otros, los siguientes:

- 1) Para la organización política puede partirse de las organizaciones tradicionales tanto como de nuevas organizaciones de tipo moderno.
- 2) La ideología debe formularse a partir del análisis histórico.
- 3) El método de trabajo inicial puede ser el estudio de la historia para ubicar y explicar la situación de dominación.
- 4) El elemento aglutinador debe ser la cultura propia, fundamentalmente para crear conciencia de pertenecer al grupo étnico y al pueblo indoamericano” (Párrafo final de la Segunda Declaración de Barbados, 28 de julio de 1977).

En este evento, expresaban -a través de una representación de intelectuales (líderes indígenas y antropólogos)- la necesidad de concluir con la colonización. Es importante señalar, cómo estos planteamientos y sus correspondientes estrategias corren paralelo sólo

en parte a la redefinición teórica que hiciera Pablo González Casanova de colonialismo interno. Pues en esta redefinición este autor explicita que: “el colonialismo interno se da en el terreno económico, político, social y cultural”; que éste “evoluciona a lo largo de la historia del Estado-nación y del capitalismo”; y, “se relaciona con las alternativas emergentes, sistémicas y antisistémicas, en particular las que conciernen a “la resistencia” y “la construcción de autonomías” dentro del Estado-nación, así como a la creación de vínculos (o a la ausencia de éstos) con los movimientos y fuerzas nacionales e internacionales de la democracia, la liberación y el socialismo. No obstante, estos planteamientos representaban un importante avance, que en esta temporalidad podríamos leer como una segunda y necesaria descolonización, que no fuera la jurídico-administrativa, planteada por la constitución de las repúblicas de la época independentista, al tiempo que vislumbraban una lucha política desde lo propio que también significó una ruptura paradigmática con el indigenismo, también cuestionado por buen número de antropólogos, tanto en México como en otros países latinoamericanos¹¹⁸. Como veremos, el análisis de sus situaciones y las estrategias e instrumentos planteados en esta oportunidad sirven de referentes concretos para la praxis de los sujetos en los procesos que aquí se presentan, unas veces más conscientes que otras.

5.2. De movimientos políticos, instrumentos internacionales y otras resistencias

En la siguiente década, a finales de los años 80's, emergen los movimientos indígenas que pugnaron por una diversidad de reivindicaciones y demandas, no sólo hacia los estados nacionales en los que están inmersos, sino dentro de una perspectiva global y regional latino y mesoamericana. De tal manera que constituyeron confederaciones y organizaciones tanto nacionales como internacionales para participar en los temas de la agenda mundial, relacionados con los procesos de globalización. En este contexto surgen anhelos por visualizar estados pluriculturales y multiétnicos que permitan una mirada a los pueblos históricamente excluidos y a la vez altamente explotados del orbe. Las ONGs

¹¹⁸Guillermo Bonfil Batalla, Esteban Emilio Mosonyi, Gonzalo Aguirre Beltrán, Lurdes Arizpe, Silvia Tagle Gómez, entre otros. Se puede consultar: La declaración de Barbados II y comentarios. Nueva Antropología [en línea] 1977. [Fecha de consulta: 5 de agosto de 2018] Disponible en:<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15900708>> ISSN 0185-0636.

prolifera y se establecen alianzas con innumerables grupos indígenas que hacen visible sus conocimientos e identidad cultural, potenciados como recurso político.

Esta relación entre actores de diferentes naciones, niveles e intereses; entre ambientalistas que pugnan por el desarrollo de sistemas sustentables de gestión de los recursos naturales y pueblos indígenas, que luchan por la autodeterminación y control de sus tierras y recursos naturales y culturales confluyen en la construcción de un capital político y simbólico, muchas veces contradictorio. Por un lado, como señala Gimeno Martín (2007:9-52) los líderes indígenas pasaron a ser reconocidos como representantes legítimos de sus pueblos ocupando un lugar de mediación entre sus comunidades y el sistema más amplio; pero, finalmente reproduciendo el sistema de desigualdades imperante, ahora expuestos a nuevas situaciones relacionadas con la industria del turismo, los intereses económicos de los estados y también de las empresas capitalistas sobre los recursos naturales. Estos y otros elementos devienen en nuevos debates sobre los derechos de propiedad territorial, derechos sobre los conocimientos, especialmente la etnobotánica que interesa a la investigación farmacéutica, entre otros.

Como respuesta a muchas de estas demandas de los años 80s arriban al escenario, a finales de esa década y en los años 90s, las políticas multiculturales. La politóloga Donna van Cott (2006) observa la adopción de estas políticas como una apertura de espacios para que los movimientos indígenas hicieran demandas por sus derechos. Para Charles Hale (2002) estas políticas, a las cuales denomina “multiculturalismo neoliberal”, amenazan los derechos indígenas más sustantivos. Argumenta que, al reconocer derechos culturales, los Estados-nación han rechazado demandas por tierra y recursos. Indica que el multiculturalismo neoliberal se opone a que sean realizadas demandas más radicales. Desde su perspectiva, las voces indígenas radicales han sido dejadas a un lado, mientras que los políticos han reconocido como legítimos interlocutores a líderes indígenas más moderados y conservadores. Bret Gustafson (2002) argumenta que debemos ver las reformas multiculturales como una modernización de las identidades políticas y no como un signo de “la reciente inclusión de los hasta ahora excluidos pueblos indígenas” nos insta a ver esas reformas políticas no como empoderamiento, sino como otro paso en la relación de negociación entre el Estado y los pueblos indígenas (Gustafson, 2002: 274).

Surgen también instrumentos internacionales como el Convenio 107 sobre “Poblaciones indígenas y tribales en países independientes”, aprobado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1957, el cual en su Conferencia Internacional adoptara en forma tripartita y con participación de los gobiernos, organizaciones de empleadores y de trabajadores: el Convenio 169¹¹⁹, firmado en Ginebra el 27 de junio de 1989, el cual entró en vigencia en 1991. Este Convenio hace hincapié en los derechos laborales de los pueblos indígenas y tribales, su derecho a la tierra y al territorio, así como a los derechos a la salud y a la educación. Ratificado por México en 1990¹²⁰ y por Guatemala en 1996; no obstante, su fuerza radica y depende, al fin de cuentas, de las relaciones de poder que se dan al interior de las naciones que lo ratificaron. El problema radica en los mecanismos discursivos: lingüísticos, jurídicos y sociopolíticos a los que recurren los grupos dominantes para mantener un orden que les garantice el poder y les siga proporcionando ventajas socio-económicas y políticas, instauradas por medio de la legalidad. En el caso de Guatemala, la ratificación de este convenio marca claramente cómo hay un reconocimiento jurídico sin intencionalidad, ni posibilidad de ser implementado, desde el momento que lo que se hará valer en cualquier circunstancia de conflicto será el Artículo primero de la Constitución, el cual garantiza la propiedad privada de los terratenientes sobre cualquier otra circunstancia territorial, ya que jurídicamente se establece que éste prevalece sobre la ratificación del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales (Peláez, 2012). No obstante, tanto los movimientos indígenas como los instrumentos internacionales¹²¹ han

¹¹⁹ “La Conferencia observó que en muchas partes del mundo estos pueblos no gozaban de los derechos en igual grado que el resto de la población en los Estados donde viven y que han sufrido a menudo una erosión en sus valores, costumbres y perspectivas. Los pueblos indígenas y tribales en América Latina presentan, hoy en día, los peores indicadores socioeconómicos y laborales, y la discriminación por origen étnico o racial agrava las brechas de ingreso de manera radical” (OIT. Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2014. Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas).

<https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2019-05/Folleto-Convenio-169-OIT.pdf>

¹²⁰ Este Convenio entró en vigor el 6 de septiembre de 1991, 12 meses después de que las ratificaciones de los dos primeros Estados (Noruega y México) fueron registradas. A partir de esa fecha, el Convenio núm. 107 seguirá vigente sólo para los Estados miembros que, habiéndolo ratificado, no ratifiquen el Convenio 169. “Para México, después de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) es el instrumento legal más importante que señala los derechos mínimos que tienen los pueblos indígenas. Es por ello que la Comisión Nacional de los Derechos Humanos decidió poner este instrumento a disposición de los interesados” (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México. Primera edición 2012, cuarta reimpresión 2018).

¹²¹ Algunos de estos instrumentos: la Declaración Universal de Derechos Lingüísticos, celebrada del 6 al 9 de junio de 1996 en Barcelona, durante la Conferencia Mundial de Derechos Lingüísticos, que contó con el

contribuido a reinventar el significado de “ser indígena” y han empujado una serie de programas y proyectos para revertir los procesos de desplazamiento de las lenguas y reposicionar las culturas, a través de sus expresiones tradicionales.

Por el lado de los movimientos reivindicativos que involucran identidades culturales, encontramos la “Campaña Continental 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular”, que se va conformando desde 1990, la cual llama a una movilización continental en octubre de 1992, que ha sido considerada como un despertar étnico y que en México tuvo una repercusión nacional y también estatal. Burguette (2011) señala que la constitución del Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia, Indígena, Negra y Popular (CM-500 Años) fue en agosto de 1990 como resultado de un proceso de coordinación de diversos eventos en varias regiones del país, que tenían como uno de sus objetivos la conformación de consejos a nivel regional. Se conformaron consejos en la Península de Yucatán, en Puebla, en Morelos, en Guerrero y en Ciudad de México (Burguette, 2011:21). En el caso de los mayas peninsulares hubo eventos previos a hacerse presentes en el contexto nacional. En ese año 1992, el Centro Ceremonial con mayor interlocución y respaldo comunitario era Tixcacal Guardia, ubicado en el municipio de Carrillo Puerto, en Quintana Roo y que fuera sede del evento donde se formalizó el “Consejo Maya Peninsular 500 años de resistencia indígena y Popular” (Marisol Berlín, entrevista 2017). Participaban con las autoridades y sacerdotes (Tatich) mayas, promotores culturales, cronistas, jóvenes activos del Centro Quintanarroense de Desarrollo AC (CEQROODE), círculos de radio escuchas que se transformaron luego en Círculos Comunitarios de Cultura y posteriormente fueran parte de Consejo Maya Peninsular (CMP).

apoyo moral y técnico de la Unesco, la participación de 66 organizaciones no gubernamentales (ONG), 41 centros de idiomas PEN y 41 expertos internacionales en jurisprudencia lingüística. El objeto principal de la Declaración es promover los derechos lingüísticos, especialmente de los hablantes de las lenguas amenazadas. El 13 de septiembre de 2007 fue aprobada por la Asamblea General de la Naciones Unidas (con 144 votos a favor, 4 en contra y 11 abstenciones) la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.



Imagen 5: Movilización indígena, 12 de diciembre de 1992.
 “Campaña Continental 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular”,
 Zócalo de la Ciudad de México¹²².



Imagen 6: Jefes mayas de Tixcacal Guardia: Margarito Xib Ruiz y Domingo López
 del Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI).
 A la derecha: Promotores culturales, con lentes Carlos Chablé Mendoza¹²³.

¹²² La foto fue proporcionada al Cronista de Felipe Carrillo Puerto (Carlos Chablé Mendoza) por Juan de Dios Gómez. “[En esta movilización], participamos mayas peninsulares, algunos nos desempeñamos como promotores y promotoras culturales, periodistas, cronistas, estudiantes. Éramos miembros activos del CEQROODE [Centro Quintanarroense de Desarrollo, A.C.], de Círculos de Radioescuchas que luego se transformaron en círculos comunitarios de cultura, estos grupos nos integramos con otros de la península de Yucatán en el Consejo Maya Peninsular 500 Años de resistencia (CMP500); a su vez, parte de la Campaña Continental 500 años, desde fines de 1990. Luego de la movilización de 1992, los círculos se constituyeron en la Unión de Comunidades Mayas de Quintana Roo” (Carlos Chablé Mendoza, comunicación personal).

Por otro lado, en el contexto nacional de entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN, en español; NAFTA, en inglés), firmado por Canadá, Estados Unidos y México durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, emerge a la luz pública, el primero de enero de 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Esta organización político-militar formada mayoritariamente por indígenas de los grupos tzeltal, tzotzil, chol, tojolabal y mam -del Estado de Chiapas- tomó ese día la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y las poblaciones de Las Margaritas, Altamirano, Chanal, Ocosingo, Oxchuc, Huixtán, Chalam, Simojovel y San Andrés Larráinzar. Buscaban el derrocamiento del gobierno y la instauración de una democracia participativa. El levantamiento logró tener la atención gubernamental y abrir las negociaciones de los *Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena*, los cuales fueron interrumpidos por los zapatistas tras la promulgación de las reformas constitucionales del gobierno de Ernesto Zedillo, las cuales no respetaron los acuerdos alcanzados en las mesas de diálogo; es decir, quedaron en el incumplimiento o con políticas paliativas. Además, Zedillo lanzó una nueva ofensiva militar con órdenes de aprehensión en contra de dirigentes del EZLN y el hostigamiento contra las comunidades indígenas zapatistas¹²⁴. Este levantamiento, cuyo lema reza “Nunca más un México sin nosotros”, y su posicionamiento autonómico geopolítico coloca a las comunidades indígenas y sus localidades en el escenario estatal, nacional y global. (Laako, 2011; Burguete Cal y Mayor, 2008; Leyva Solano, 2010; López y Rivas, 2005; López Bárcenas, 2005).

Es así que arribamos a temporalidades más cercanas, en las cuales, tanto en Guatemala como en México, la imagen de las comunidades indígenas antes vistas como obstáculo para el desarrollo y tildadas de atrasadas, ignorantes y sumisas dentro de la racionalidad de la modernización, pasan a ser respetadas por su origen ancestral, sus saberes y conocimientos en la era de la globalización. Pero, también, estos cambios drásticos en la manera de visualizar a los pueblos indígenas los trasladan de la invisibilidad a la exhibición, de la marginación a la institucionalización. Desde esta perspectiva, surgen

¹²³ Foto de Luis Cabrera, colaborador de la página cultural del periódico El Día. Archivo del Cronista de Felipe Carrillo Puerto.

¹²⁴ Abelardo Hernández Millán. EZLN. Revolución para la revolución (1994-2005). Editorial Popular, 2007. EZLN. Documentos y Comunicados 1, 2, 3 y 4. Era, 1994, 1995, 1997 y 2003.

nuevas instancias que se avocan a atender ‘desde arriba’ lo que consideran “deudas históricas”, como reza la introducción del texto de creación de las universidades interculturales mexicanas¹²⁵. En palabras de varios estudiantes de la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (UIMQRoo) “antes no querían que habláramos maya, ahora quieren que la hablemos, la leamos y la escribamos, además correctamente”¹²⁶. No obstante, todas estas circunstancias sociopolíticas también generan la posibilidad para construir nuevos discursos, se implementan agendas políticas y también se abren nuevos espacios de participación política. Efectivamente, la Campaña 500 Años de Resistencia de 1992 representó un hito para reunir a distintos pueblos indígenas en una propuesta común: la protesta ante la Conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América, a la cual se sumaron pueblos mayas tanto de la Península de Yucatán como de Guatemala. Esta protesta y sus movilizaciones ponen énfasis en la invasión europea española, sus posteriores vejaciones coloniales, replicadas y prolongadas por las independencias nacionales.

El año 2012 fue otro momento que movilizó la realización de muchas actividades alrededor de las profecías mayas, que causaron tanto alboroto alrededor del mundo, y que dieron la posibilidad de acciones independientes a la apropiación patrimonial y turística que hicieran los Estados nacionales en los dos países, de la cual también participaron muchos mayas. Pero, más allá de estas coyunturas políticas y culturales se pueden identificar hechos históricos, abordados en los apartados de este capítulo, los cuales fueron seleccionados como referentes de resistencia locales, nacionales y mesoamericanos que están en la memoria y que son reactivados en las luchas presentes: la participación en las guerras civiles, sus propias rebeliones y motines, las luchas por la educación, la defensa de sus prácticas organizativas y jurídicas, entre otros aspectos. También son reconocidos y utilizados los diferentes instrumentos jurídicos nacionales (leyes, decretos, acuerdos), tanto en sus discursos como en su práctica de lucha.

¹²⁵ Casillas Muñoz, María de Lourdes y Laura Santini Villar. Universidad Intercultural. Modelo Educativo. CGEIB (Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe), SEP, México.

¹²⁶ Conversaciones directas en el salón de clase con estudiantes de la carrera de Lengua y Cultura, en dicha casa de estudios.

6. Programas, proyectos y experiencias de profesionalización y formación

6.1. De informantes, a la documentación e investigación colaborativa

A lo largo del tiempo, las lenguas y cultura mayas han sido de interés de distintas disciplinas, principalmente de la Arqueología, la Antropología y la Lingüística, con lo que arribaron a Mesoamérica una gran cantidad de investigadores en diversas temáticas, que requirieron los servicios de informantes e intérpretes para poder interactuar en las comunidades y también para realizar trabajos propiamente de lingüística. Así, han venido a estos territorios muchos investigadores de distintos países y de diferentes universidades, que también han ido marcando rutas en el desarrollo profesional de estos sujetos. En este estudio se abordarán solamente aquellos investigadores cuyos nombres suelen aparecer en las conversaciones con los sujetos en interlocución y que han sido parte de sus trayectorias, ahora bajo la figura de colaboradores y colegas, en cuya formación han tenido una participación directa o indirecta. Encontramos así, dentro de la presencia norteamericana, a Linda Schele¹²⁷ (30 de octubre 1942-18 de abril 1998), quien desempeñó un papel importante en el proceso de desciframiento de la escritura maya, a través de la epigrafía y la iconografía. Dibujó gran número de estelas y de inscripciones de los mayas precolombinos. En 1978 fundó un evento anual conocido como las Reuniones Mayas en la Universidad de Texas en Austin. Trabajó también en la cultura de los mayas contemporáneos -en la escritura con glifos-, tanto en Guatemala como en México, organizando talleres (13 de ellos) junto con Nikolai Grube y Federico Fahsen. Otro nombre que resalta en la memoria de estos profesionales es el de Nora England, (nacida el 8 de noviembre de 1946) es una lingüista y mayista estadounidense, profesora de la Universidad de Iowa, ahora está en Austin. Tuvo la beca MacArthur¹²⁸ y fungió como coordinadora de

¹²⁷ Llegó para estudiar los textos de Copán, junto con David Stuart, Bárbara Fash, y Nikolai Grube. En 1986, Schele colaboró con Mary Miller en la preparación de una gran Exhibición de Arte Maya: "La sangre de los reyes: Una nueva interpretación del arte de los mayas". Este proyecto fue iniciado por la Asociación Intercultural y el Museo de Arte Kimbell, en donde se inauguró ese mismo año. Su disertación doctoral "Los glifos mayas: los verbos" se publicó en 1982, habiendo merecido un premio especial otorgado por la Asociación de Editores Americanos. *The Blood of Kings* (La sangre de los reyes) obtuvo el premio Alfred H. Barr, Jr., por el mejor catálogo para una exhibición en 1986. También fue premiada por el Museo Popol Vuh y la Universidad Francisco Marroquín en nombre del gobierno de Guatemala en marzo de 1998, poco antes de morir. Schele, Linda y Mary Ellen Miller (1986). *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*. George Braziller (New York) in association with Kimbell Art Museum (Fort Worth). [335 Pags. y 373 ilustraciones].

¹²⁸ Las Becas MacArthur son otorgadas por la Fundación MacArthur, la cual cada año premia a entre 20 y 40 ciudadanos estadounidenses o residentes en este país, de cualquier edad o especialidad, que "demuestran méritos excepcionales y prometen un continuo y mejorado trabajo creativo".

la Asociación Oxlujuuj Keej Maya (OKMA), la cual se conforma, en 1990, con un grupo de personas capacitadas dentro del Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín (PLFM)¹²⁹ en los años 1988-1989 (Mateo Toledo, 2010:135). Otro nombre que aparece es el de Judith Maxwell, de la Universidad de Tulane, quien ha tenido presencia sobre todo en Comalapa y Antigua Guatemala, como codirectora del Programa “Kaqchikel Mayan Summer Program in Guatemala” que lleva grupos de estudiantes extranjeros para el aprendizaje de este idioma. Pero, más allá de los nombres personales y las universidades que éstos representan, lo que quisiera resaltar acá es el intercambio entre conocimientos que se da entre investigadores norteamericanos y los mayas de Guatemala y México. En palabras de la misma Linda Schele y Nikolai Grube (Universidad de Brown):

“Nos hemos dado cuenta que colegas como Nora England y Judith Maxwell, quienes tienen mucha experiencia con la comunidad maya [...] son buenos ejemplos [...] A la larga, sin embargo, los Mayas mismos son nuestros maestros. Ellos nos indican, cuándo utilizamos un término que conlleva significados que no percibimos. Nos dicen cuáles son los términos que prefieren que se utilicen en cuanto a sus idiomas y su cultura. Además, los talleres en sí no son unilaterales. Les enseñamos a los Mayas lo que hemos aprendido de la arqueología, epigrafía y etnohistoria, pero ellos nos informan a nosotros acerca de los significados, interpretaciones y asociaciones que las personas de nuestro mundo nunca podrían llegar a saber sin su ayuda. Nuestro trabajo es una verdadera colaboración de la cual nos beneficiamos enormemente” (Schele y Grube, 1999:185).

Gracias a la invitación que les hiciera Martín Chacach para que compartieran sus conocimientos con ellos (los mayas) se llevaron a cabo esos 13 talleres en distintos sitios arqueológicos, con la participación de mayas de Guatemala y de México. De otra manera apunta Schele y Grube:

¹²⁹ Entidad no lucrativa, con la figura de fundación, declarada como apolítica, laica, establecida para promover el desarrollo lingüístico, cultural y educativo del pueblo indígena, fomentar y apoyar la convivencia pacífica de las diferentes culturas de Guatemala. Funciona como escuela de español, con sede en Antigua Guatemala. Tiene entre sus objetivos: Prestar servicio a nacionales y extranjeros en la enseñanza de idiomas mayas e idioma español como segunda y tercera lengua; desarrollar material formativo e informativo, de referencia dirigido al fortalecimiento de los idiomas mayas; proporcionar acompañamiento y servicios en las áreas de educación con pertinencia cultural, educación bilingüe y lingüística aplicada. Estuvo dirigida por varios años por Martín Chacach, kaqchikel y lingüista guatemalteco.

“habríamos seguido la postura indiferente tradicional de la ciencia occidental. La fortuna nos colocó en un camino diferente. [...] Nuestra presencia en la escena fue fortuita para nosotros mas no para ellos. Los Mayas estarían ocupados en el proceso de usar la escritura antigua con o sin nuestra ayuda [...] Si compartimos nuestros conocimientos y habilidades con los Mayas, se convertirán en colaboradores en el esfuerzo de la ciencia y el descubrimiento. Si no lo hacemos, forjarán su entendimiento del mundo antiguo en base a las traducciones de libros escritos hace más de cuarenta, cincuenta, cien o más años. Es conveniente para nosotros y para ellos, tomarlos en cuenta en todas las investigaciones y documentación que se relacione con el mundo en que viven” (Íbid:184-186).

En los encuentros mayas (*Maya Meetings*), impulsados por Linda Schele que se realizaban en la Universidad de Austin, se reunían académicos de Estados Unidos y de Europa. Fidencio Briceño Chel me cuenta que esos espacios sirvieron para crear redes, “eran para juntarse con los mayas de carne y hueso”, todo ello contribuyó a un cambio de mentalidad,

“[...] a tal grado que se crea un consorcio de estudios latinoamericanos y del caribe, que abrió cursos de maya aquí en México, para enseñarle maya a los investigadores y en Guatemala se abrió el curso de kaqchikel, porque vieron la necesidad [...] tuvimos una reunión en Guatemala con Judith Maxwell y McKenna, quien ahora viene como observador y evaluador del programa que nosotros creamos, [se refiere a la red con la Universidad de Carolina del Norte]¹³⁰; trabajo con chavos que he capacitado para darles clases a estos estudiantes de posgrado de Estados Unidos y Canadá” (Briceño Chel, conversación en Mérida, 2016).

Acerca del vínculo con Francia, encontramos a Valentina Vapnarsky, Centro Nacional Francés para la Investigación Científica, Paris X y París V; quien intentó desarrollar con Fidencio Briceño Chel algunos proyectos en el área Itzá en Petén, que no fructificaron precisamente porque Guatemala sigue sin desarrollar instituciones que puedan asumir trabajos colaborativos interuniversitarios y/o con institutos de investigación especializados, como lo ha desarrollado la UNAM, como, por ejemplo, con su Centro de

¹³⁰ Se trata del Programa de Maya Yucateco de Verano, realizado con la Universidad de Carolina del Norte, dentro del Consorcio de Estudios Latinoamericanos y el Caribe.

Estudios Mayas y otras áreas para el campo de estudio de pueblos indígenas, que permiten conformar equipos de trabajo internacionales o bien continuar con una colaboración independiente, pero que al fin de cuentas se vincula con universidades y/o centros de investigación.

“Con Valentina nos conocimos por fotos, porque hay algo así como un ritual en las casas de las fotos de los lingüistas. Te paseaban por las casas y te decían: “Este es don Otto [se refiere a Otto Shuman¹³¹], este don Andrés (Andy Hofling¹³²); esta es Valentina, así nos presentaron. Los abuelos tenían esas fotos de los lingüistas con quienes habían trabajado, por eso siempre me pedían la foto. Valentina es de padre ruso, madre argentina -por eso habla muy bien el español-, nacida en París. Trabajamos juntos el Itzá, pero no salió nada... así que la invité a venir a Quintana Roo, así empezamos a establecer redes. Luego la fui a visitar a París. Cuando Olivier Guilhem¹³³ tenía que venir a México, fui yo quien lo apadriné...” (Fidencio Briceño Chel, ídem).

El vínculo con la Universidad de París se ha mantenido a lo largo de varios años y se siguen desarrollando actividades con la zona maya peninsular, intentando que haya más afluencia sobre todo de la península yucateca para allá, con la realización de seminarios y talleres que difundan la lengua y cultura maya de esa región para los franceses, y así motivar también la investigación en distintas disciplinas. Generalmente, esos espacios que se han mantenido a lo largo del tiempo se comparten con equipos y/o personas que se encuentran insertas en determinadas instituciones. Por ejemplo, se hacen los contactos para visitas institucionales entre programas y/o proyectos afines.

“Intentamos que los seminarios y talleres no sean algo ocasional, sino que tengan cierta periodicidad y sean consecutivos. La última vez fueron cuatro y hay que ver que cada vez vaya más gente a implementarlos. Es difícil que vayamos dos, por todos los costos, entonces propuse que esta vez fuera Hilario¹³⁴. Hemos tratado de que

¹³¹ Otto Schumman Gálvez: destacado lingüista guatemalteco de origen alemán, quien realizó aportaciones al estudio de los idiomas de Mesoamérica, y especialmente al de las lenguas mayas, constituyen puntos de referencia ineludibles en la historia moderna de la lingüística en México y Guatemala.

¹³² Charles Andrew Hofling, Southern Illinois University. Lingüista, estudioso de las lenguas mayas, principalmente la familia proto-yucatecano (yucateco, itzaj, lacandón, mopán).

¹³³ Olivier Guilhem, Doctor en Estudios Latinoamericanos, Université de Toulouse II-Le Mirail, ahora Investigador Titular B, Área de investigación: Historia de los Pueblos Indígenas, SNI nivel II, UNAM.

¹³⁴ Se refiere a Hilario Chi Canul, también interlocutor en esta investigación.

los jóvenes participen, independientemente del campo que tienen más fuerza –porque hay muchos en la parte artística musical, como Manuel¹³⁵ (el príncipe maya)-, por ejemplo. Pero la idea es que en estas actividades participen concretamente en su parte docente con los conocimientos que tienen por ser mayas y hablar la lengua, aunque cada quien le imprima algo más individual” (Briceño Chel, ídem).

En el Consorcio de Estudios Latinoamericanos y del Caribe participan 22 universidades estadounidenses y dos de Canadá. El Programa de Verano es coordinado por la Universidad de Carolina del Norte: ofrecen cursos para el aprendizaje del español en Cuba, Puerto Rico y Argentina. En México para aprender lenguas indígenas: náhuatl, zapoteco, mixteco y maya. Lamentablemente, en la actualidad sólo permanece el programa de maya, va a cumplir 25 años. El curso dura seis semanas: ‘Spoken Yucatecan Maya’ es un curso para aprender a hablar, no se necesita escribir, es de inmersión y se imparte en Xoquen, Fidencio Briceño Chel es el coordinador académico, organiza el curso y coordina todas las actividades. El resto del año se encarga de la capacitación de los profesores (Teaching Assistants, TA). Este trabajo lo hace como parte de su proyecto en el INAH: Documentación, Fortalecimiento y Difusión de la Lengua Maya.

También en Guatemala ha habido vínculos con Francia, en este caso con París VIII (Universidad especializada en las ciencias de la cultura), a través de Jesús García Ruiz, quien conjuntamente con profesionales nacionales, abrieron en la Ciudad de Quetzaltenango una maestría, en el año 2000, que dio formación en Antropología a unas tres generaciones.

“Yo estudié con Chus García [Jesús García Ruiz¹³⁶], de la universidad de París. Fuimos, junto con Irma [Irma Alicia Velázquez] de la primera promoción de este programa con Baldomero Arriaga, Elfidio Cano, Roquel, Carlos Ochoa¹³⁷. Hubo dos o tres cohortes después de

¹³⁵ Se refiere a José Manuel Poot Cahun, egresado de la UIMQROO en Turismo Alternativo, actualmente profesor en la Licenciatura de Artes por su trayectoria en actividades artísticas.

¹³⁶ Jesús García Ruiz, director de investigaciones del Centro Nacional de la Investigación Científica (CNRS) de Francia y profesor de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Es Secretario General del Instituto Internacional Transcultural de la Red Internacional del mismo nombre, la cual tiene filiales en la Academia China de Ciencias Sociales de Pekín, en la Universidad de Bombay (India) y el Centro de Estudios Sociales de Bamako (Mali). Participa impartiendo cursos en distintas universidades de América Latina (Bolivia, Argentina, Chile, Brasil) y también en los Estados Unidos, España, Alemania, entre otros). Ver: Jesús García Ruiz conversa con Raúl de la Horra. Intelectuales guatemaltecos, entrevistas. Serie Pensamiento II, el Librovisor, ediciones alternativas del Centro Cultural de España en Guatemala, 2008.

¹³⁷ He buscado más información sobre estas personas y esta maestría sin éxito. Encontré un libro, con varios ensayos de las experiencias en los distintos países publicado por Instituto de Estudios Humanísticos, de la

nosotros. Se hizo sin recursos... con trabajo voluntario, pocos maestros fuimos para allá [París] nuestro plan era traer la universidad para acá” (Rigoberto Quemé, 4/julio/2018).

Dentro de la perspectiva de continuar con la propuesta de conformación de la universidad k’iche’, Quemé también menciona los vínculos que se han establecido con otros académicos, entre los que se encuentran Marta Elena Casaús, con apoyo de la Universidad de Madrid; Liliana Hernández, en Colombia; en México menciona a la Universidad Intercultural de Guerrero, y en Colima aparecen vínculos a través del guatemalteco Abraham Elías Ventura. En este sentido Quemé apunta que la idea es trabajar en esta universidad con la figura de voluntariado, “haciendo un conglomerado de profesionales que hagan su aporte a los pueblos” (Íbid, 2018).

Desde la Universidad Kaqchikel, su rector Vitalino Similox señala que se conoce y valora más el conocimiento maya en universidades extranjeras, que en la propia Guatemala. Por lo mismo, es importante mantener relaciones académicas con estas instancias. Apunta que en países como Alemania, Francia, Rusia estudian los conocimientos mayas; nos dice que “por ejemplo, Galina [se refiere a Galina Gavrílovna Ershova, quien fuera alumna de Yuri Knórozov¹³⁸] es una gran conocedora de la epigrafía,

URL (Universidad Rafael Landívar). *Las maestrías centroamericanas en antropología sociocultural: hacia una antropología propia*. Cuaderno de investigación No. 7 2012. Presentado por Esteban Krotz, quien también escribe un ensayo con el mismo nombre, el cual abre este libro. Sin embargo, no se mencionan estos antecedentes, “es resultado de un simposio del VIII Congreso Centroamericano de Antropología que se celebró bajo el lema “Los retos de la antropología en Centroamérica: identidades, diversidad cultural y procesos políticos” en Tegucigalpa, Honduras, del 21 al 25 de febrero de 2011 (Krotz, Esteban, 2012:7).

¹³⁸ Yuri Valentínovich Knórozov (1922-1999) fue un lingüista, epigrafista, etnólogo, mayista, ucraniano que tuvo un papel clave en el desciframiento del sistema de escritura de la cultura maya. Realizó estudios de egiptología, lengua árabe y los sistemas de escritura de la antigua India y China en la Universidad Lomonósov de Moscú. Después de defender su tesis, se fue a Leningrado donde ingresó en el Instituto de Etnografía para dedicarse por completo al estudio de la escritura maya. Contra el escepticismo general, él emprendió este estudio y decía con seguridad que, “lo creado por una mente humana, puede ser resuelto por otra mente humana. Desde este punto de vista no existen y no pueden existir problemas no resueltos en ninguna área de la ciencia”. Inició sus investigaciones con el alfabeto de fray Diego de Landa, un misionero español de la Orden Franciscana en Yucatán que fue obispo de esa misma provincia en los años 1570. A lo largo de cinco siglos, cientos de científicos intentaron descifrar el código maya sin éxito. Knórozov encontró los fallos en la metodología de Diego de Landa. Landa quería encontrar un equivalente de los signos mayas para cada letra del alfabeto español, pero no había equivalencia, ya que la escritura maya era silábica. Knórozov averiguó que la lectura estaba compuesta por 355 signos de los códigos, y estos signos correspondían con la escritura fonética y morféxico-silábica. Es decir, los glifos escritos por los mayas contenían tanto logogramas (signos que representan una palabra entera), como signos fonéticos. Esa fue la clave que le permitió descifrar la escritura maya (https://www.ecured.cu/Yuri_Kn%C3%B3rozov).

astronomía y arquitectura maya”. Similox relata que en una oportunidad cuando ella llegó a dar unas conferencias a la sede de Comalapa, uno de los estudiantes le preguntó: “y, ¿usted por qué sabe todo eso? ¿cuál es su interés?” Y ella le respondió que es por tener un conocimiento universal, por formación básica, agregando que en Rusia se estudian las civilizaciones más importantes de la humanidad, entre las que se encuentra la maya. El rector destaca que hay un plan para el rescate del patrimonio intangible de la cultura maya (Similox, 2017). La relación de los investigadores rusos con Mesoamérica se ha venido dando desde hace varios años, principalmente por la epigrafía. Yuri Knorozov, siguiendo apuntes de Landa, descifró la escritura maya entre 1952 y 1963 y estas investigaciones han continuado, tanto en Guatemala como en México. Desde octubre de 2012, funciona en Amatlán el Centro de Estudios Mayas Yuri Knórovov (CEMYK) fundado por Galina Ershova; mientras que en la Península de Yucatán encontramos dos de estos centros: uno en la ciudad de Mérida, Yucatán y otro en Xcaret, Cancún, Quintana Roo. En la ceremonia inaugural del Festival Internacional de la Cultura Maya (FICMAYA) 2016, Fidencio Briceño Chel fue galardonado con la “Medalla Yuri Knórovov”. En años anteriores, en 2013, este mismo premio fue otorgado a la Premio Nobel de la Paz, Rigoberta Menchú, a Galina Ershova, en 2014; y, en 2015, al arqueólogo yucateco Alfredo Barrera Rubio, quien lleva más de 30 años trabajando en la investigación y difusión de conocimientos mayas. Hay, pues, una relación permanente entre académicos extranjeros y de estos contextos locales mesoamericanos.

6.2. Formación de formadores: La Cátedra Indígena Intercultural

Además de las relaciones académicas establecidas con los Estados Unidos y con Francia, también ha habido programas de formación con el cono sur latinoamericano. Así, encontramos la Cátedra Indígena Intercultural (CII) que fue creada como una red de saberes y conocimientos ancestrales, que propiciara un espacio de reflexión y análisis colectivo, de formación pluricultural y plurinacional para recuperar fortalecer e innovar las prácticas interculturales e inter-epistémicas, propias de los pueblos del Abya Yala. También buscaba fortalecer una propuesta de inter-culturalización de la educación, orientada a la construcción

de una sociedad y un mundo equitativo, descolonizado e intercultural¹³⁹. Contó con el apoyo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (FILAC). De tal manera que en 2005 dio inicio el Curso de Especialización en Educación Intercultural Bilingüe (EIB-UII)¹⁴⁰, en Guatemala. Fue la primera promoción, en la cual hubo ocho estudiantes guatemaltecos y dos mexicanos, de los 24 inscritos. Los demás procedían de Bolivia, Colombia, Chile, Perú y una estudiante de Argentina. De los ocho guatemaltecos, cuatro fueron kaqchikeles, dos mames, un mestizo y una garífuna. En cuanto a los mexicanos, uno era triqui y otro p'urhepecha. Entre el 2005 y el 2012 hubo cuatro promociones, el Curso tenía un año de duración y tenían que hacer un trabajo de investigación en sus comunidades para obtener la certificación correspondiente a una Especialidad (un grado entre la licenciatura y la maestría)¹⁴¹.

El PROEIB-Andes ha ofrecido una formación profesional continuada desde hace 20 años, con un impacto de 200 egresados de distintos países. Inicialmente de cinco (Bolivia, Chile, Colombia, Perú y Ecuador) a los que se fueron sumando Argentina y más recientemente México, a partir de la toma de la presidencia por Evo Morales. Según José Antonio Arrueta, Coordinador del programa, muchos de estos profesionales se integran a distintas instituciones gubernamentales en sus respectivos países y unos pocos mantienen un vínculo con sus comunidades de origen. El asunto, anota, es el blanqueamiento que no comienza en la educación superior, sino en las escuelitas primarias que es realmente implacable. La educación liberadora no es tanto en las universidades con este tipo de programas, sino en los procesos políticos en las comunidades (Arrueta, entrevista personal).

Este Programa de Formación desarrolla sus actividades desde 1996 en la Facultad de Humanidades, de la Universidad Mayor de San Simón, constituyéndose en referente

¹³⁹ Ver reseña de la Cátedra Indígena de la Red de Sabidurías Ancestrales de Abya Yala. WEB: <http://www.reduii.org/cii/>

¹⁴⁰ La Universidad Indígena Intercultural (UII) es una iniciativa regional de educación superior impulsada por el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe (Fondo Indígena). Su objetivo es contribuir a la formación de profesionales y líderes indígenas para que asuman y consoliden tareas de articulación y toma de decisiones que les permitan incidir en los ámbitos político, económico y social en sus respectivos países. La UII ofrece formación de calidad a nivel de postgrado (cursos de especialización, diplomados y maestrías), insertando en los programas de estudio una perspectiva y contenidos nuevos, acordes y pertinentes con las necesidades de los Pueblos Indígenas. Recibe apoyo del Fondo de Innovación Bolivia, del Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo (BMZ) de Alemania, de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo y de la Cooperación Belga para el Desarrollo.

¹⁴¹ Entrevista a José Antonio Arrueta, PROEIB-ANDES, Cochabamba, Bolivia, octubre de 2018.

internacional en educación intercultural bilingüe e investigación en problemáticas relativas a los pueblos indígenas. Se fundó como iniciativa conjunta entre universidades, ministerios de educación y organizaciones de Bolivia y América Latina (Colombia, Chile, Ecuador, Perú y Argentina), y agencias de cooperación internacional. El desarrollo de sus actividades está en consonancia con las demandas sociales por una educación cultural y lingüísticamente pertinente en los contextos de diversidad cultural de América Latina. Por ello, coordina con organizaciones indígenas, ministerios, universidades, organismos de cooperación internacional y otras instituciones que trabajan con la Educación Intercultural y Bilingüe. En su primera etapa estuvo bajo el auspicio de la Cooperación Internacional, especialmente de la Cooperación Técnica Alemana (GTZ). Desde el 2007, cuando pasó a ser parte de la Universidad Mayor de San Simón, está considerado como un programa de referencia en América Latina. Fueron parte de estos cursos, estudiantes indígenas y no indígenas de Argentina, Belice, Bolivia, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú y Venezuela. Dos de los interlocutores en esta investigación son egresados de la Maestría en Sociolingüística de este programa: Yazmín Novelo Montejo (Peto, Yucatán) e Hilario Chi Canul (Naranjal Poniente, Quintana Roo). En 2016, el PROEIB inició el doctorado en Estudios Socioculturales, en el cual participan estudiantes mexicanos, desafortunadamente no hay estudiantes guatemaltecos y es precisamente porque ese país no cuenta con programas de becas nacionales como el Conacyt de México, señala Antonio Arrueta (2018, entrevista). Sin embargo, aunque los guatemaltecos carecen de financiamientos nacionales para realizar estudios de posgrado en el PROEIB boliviano, mantienen un vínculo muy cercano con su filosofía del “vivir bien” o “buen vivir”, promovida por su Estado Plurinacional; esta visión es implementada tanto en la Universidad Maya Kaqchikel como en la U-Ixil, como veremos más adelante.

6.3. Programas para la profesionalización al interior de los países

En ambos países han surgido a lo largo del tiempo varios programas dirigidos a la atención educativa de la población indígena. En esta investigación solamente identifiqué aquellos que por una y otra razón son nombrados por los interlocutores, sea porque intervinieron en su

formación, porque los ubican dentro de otros programas o proyectos con los cuales trabajan, o bien porque disienten de su perspectiva, entre otros motivos.

En Guatemala son mencionados:

- El Proyecto de Desarrollo Santiago (PRODESSA), fundado en 1989, declarado como una “asociación civil, sin fines de lucro, no partidista, intercultural, que apoya las luchas de las y los excluidos”, identificados con la filosofía lasallista y la cosmovisión Maya. Rigoberto Queme Chay, en entrevista personal, lo refiere como “el proyecto de Azmitia”¹⁴².
- El Programa para el desarrollo integral de la población maya (PRODIPMA) del Instituto de Lingüística y Educación de la Universidad Rafael Landívar. Algunos obtuvieron formación como lingüistas dentro de este programa. Es referido principalmente por los profesionales mayas del ahora ILI (Instituto de Investigación y Proyección sobre diversidad sociocultural e Interculturalidad).
- Programa de profesorado y licenciatura en Educación Bilingüe Intercultural (EBI) de la Escuela de Formación de Profesores de Enseñanza Media (EFPEM), de la Universidad de San Carlos (USAC) y la Fundación Rigoberta Menchú Tum. Rigoberto Quemé lo refiere como “un proyecto cuya estructura es sólo de ladinos, únicamente participa un indígena: Demetrio Rodríguez” (Quemé, entrevista 2017).
- La Asociación OKMA (Oxlajuuj Keej Maya Ajtziib), fundada por Nora England en los años 90’s, para la formación intensiva en lingüística descriptiva y la estructura de los idiomas mayas de Guatemala.

En la Península de Yucatán los interlocutores están de alguna manera articulados y/o mencionan principalmente a:

¹⁴² Oscar Azmitia, perteneciente a la comunidad escolar católica La Salle, fundada por San Juan Bautista De La Salle hace más de 300 años. Azmitia junto con Sebastián Farró fundaron PRODESSA, para apoyar a exalumnos del Instituto Indígena Santiago, mediante proyectos de desarrollo comunitario: procesos de agricultura sostenible en comunidades rurales indígenas. También crearon programas de educación superior para esta misma población por medio de su Escuela Superior de Educación Integral Rural, ESEDIR. Durante la década de 1990, la institución acompañó el proceso de retorno de población que se había refugiado en México durante el conflicto armado interno. Así mismo, a partir del final de la guerra en 1996, PRODESSA ha trabajado junto a otras organizaciones e instancias de la sociedad civil, para apoyar el cumplimiento de los Acuerdos de Paz, especialmente en lo que se refiere a las condiciones de vida de la población indígena, así como a la construcción de una sociedad intercultural y democrática (<https://www.prodessa.net/historia>).

- Las Universidades Interculturales, particularmente la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (UIMQROO). Esta universidad tiene su sede en el municipio de José María Morelos, Quintana Roo.
- La Universidad de Quintana Roo (UQROO).
- Linguapax–CIESAS, considerado como un proyecto hermanado con el de Documentación, Fortalecimiento y Difusión de la Lengua Maya de Fidencio Briceño Chel, en la península de Yucatán.
- La Asociación Mayab: Fidencio Briceño Chel nos cuenta que su director Alberto [Alberto Pérez Rendón], no es maya, pero nació en Tixkokob, municipio de Yucatán, y ha aprendido maya y baila jarana¹⁴³. En esta asociación se realizan diversas actividades. El entrevistado indica que mantiene un vínculo fundamentalmente con Naomi [Naomi Adelson], quien trabaja capacitando a intérpretes en San Francisco, California, y que también se lleva a cabo la capacitación de quienes quieren enseñar maya. “La mayoría son indocumentados, Mayab los arropa, se les defiende jurídicamente por eso la necesidad de intérpretes. Ahora se ha firmado un convenio con la Universidad de California (Berkeley y el INAH), para capacitar a la Asociación Mayab en varios aspectos. Trabajamos en el Barrio la Misión en San Francisco, no sólo investigación lingüística, sino con la comunidad maya en las escuelas: lengua y cultura maya para los niños: partes del cuerpo, puntos cardinales, algo de la cosmovisión. Hicimos algunos materiales educativos” (Briceño Chel, entrevista de 2017).

6.4. Las Academias de la Lengua

En cuanto a las academias de lenguas mayas, visité la ALMG (Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala) en la capital de Guatemala. Esta academia es una entidad del estado de Guatemala cuya función se centra en la regulación del uso, la escritura y la promoción de las lenguas y cultura maya guatemalteca. Como institución no está articulada directamente a iniciativas que se documentan e investigan en este trabajo. Sin embargo, constituye un referente para el desarrollo de eventos a nivel internacional. Los profesores de la UIMQROO mantienen relación con algunos de los profesionales que han pasado por la dirección de esta entidad y han tenido participación en eventos que se desarrollan desde la península yucateca, sea como institución o con la participación de algunos de sus miembros locales. También las dos universidades comunitarias: la Universidad Maya Kaqchikel y la Universidad Ixil mantienen algún vínculo con las representaciones de la ALMG en las sedes regionales.

¹⁴³ La jarana yucateca es un baile de la región peninsular yucateca.

En el caso de la península yucateca hay vínculos por parte de alguno de los interlocutores con la Academia Municipal de la Lengua Maya Itzamná, en Mérida, Yucatán, pero no está articulada a ninguna de las iniciativas que se abordan. En el caso de la ACAMAYA (Academia de la Lengua Maya), que tiene su sede en Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo, aparte de haber tenido un papel activo en la conformación de la UIMQROO, también ha estado articulada en distintos momentos a eventos y procesos que aquí se tocan: fue una de las organizaciones convocantes, organizadora y anfitriona del Quinto Encuentro Lingüístico y Cultural del Pueblo Maya Mesoamericano: México, Belice y Guatemala, realizado en Felipe Carrillo Puerto del 6 al 9 de agosto de 2005 (Chablé, 2019:82-84). No obstante, aunque en ocasiones las academias de la lengua tengan alguna participación con distintas actividades que se realizan, o bien con los profesionales con quienes se interactúa, las iniciativas formativas que se identifican en este estudio no se centran en ninguna de estas academias.

De semejanzas y particularidades

A lo largo de las anteriores páginas, hemos podido apreciar que el territorio geográfico y simbólico en el que se mueven los mayas, sus lenguas y cultura originarias ha estado relacionado con las vicisitudes históricas impuestas por la invasión europea española y a las distintas formas de subordinación a que han sido sometidas por las repúblicas nacionales. Vemos cómo a lo largo del tiempo y los espacios, sus pobladores han ido y venido sea por la movilidad propia de los itzaes, por la huida y el refugio en los distintos conflictos bélicos, por los desastres naturales y/o por los reacomodos de la población en los procesos de colonización de los territorios en distintas etapas. También se puede ver que a pesar de todos esos movimientos, en el imaginario existe un referente maya milenario que viene de los libros del Chilam Balam¹⁴⁴, que narran acontecimientos de relevancia histórica consignados conforme a los katunes (períodos de 20 años) del calendario maya y otros textos, cuyos relatos dejan constancia de las tradiciones del pueblo original, así como de su devenir histórico. Muchos de estos escritos fueron destruidos por el arzobispo Diego de

¹⁴⁴ Hay libros de distintas poblaciones. El Chilam Balam de Chumayel, el más completo y quizá el más importante. Hay versiones en varias lenguas, y destacan las realizadas por Peret y Le Clézio (al francés), por Ralph L. Roys (al inglés) y por Antonio Mediz Bolio (al español). Páginas del Chilam Balam de Ticul, escritas en el siglo XVIII, pueden verse en el Museo del Pueblo Maya en Dzibilchaltún, Yucatán, México.

Landa (1524-1579), en el auto de fe de Maní. No obstante, algunos fueron reescritos en lengua maya y también en español, por personajes anónimos, durante los siglos XVI, XVII y XVIII, en la península de Yucatán y en otros espacios donde se asentaron los mayas, los cuales siguen estando vigentes y constituyen fuentes referidas que dan cuenta de su existencia a través del tiempo y el espacio.

También observamos que tanto los mayas de uno u otro país han sufrido la explotación económica y las desventajas sociales que acarrea la diferenciación colonial mediante una clasificación de superiores/inferiores en la que el hombre blanco, su lengua y su cultura han tenido supremacía. Ante esta situación, han respondido con rebeliones, resistencia y participación política en distintos niveles para abrir espacios a sus singularidades y acceder a mejores condiciones de vida. Luchas que se entrecruzan con otras variables como la clase social, los estratos productivos y dicotomías como campo-ciudad, urbano-rural que les asocia con el campesinado. Todo un mundo de organización colonial que nació de una diferenciación racializada articulada a un proceso civilizatorio que se ha ido resignificando a través de distintos períodos socio-históricos a lo largo del desarrollo de la modernidad, la cual no les es ajena, sino con la cual interactúan para colocar su singularidad.

Algo muy relevante que se puede apreciar al revisar las declaraciones de Barbados es cómo éstas son un claro referente para diversas acciones subsecuentes y que tienen vigencia en varias de las iniciativas formativas presentes. También la utilización de los convenios, tratados internacionales y las convocatorias continentales forman parte de los discursos y acciones de los diversos grupos. El fortalecimiento de lo propio trascendiendo fronteras es otra de las cuestiones importantes que se observa en las trayectorias de proyectos y programas a lo largo de los años. Y, desde luego, la resistencia y la participación propositiva a través de la búsqueda y desarrollo de una práctica intelectual que favorezca a sus congéneres y localidades, que es implementada por estos actores en los distintos procesos que aquí se presentan, ocupan un lugar meritorio para que estas lenguas y la cultura que representan continúen vivas y participando en la construcción de un mejor porvenir para sí y para los demás.

Capítulo III

Trabajo intelectual maya en favor de: Lenguas, referentes culturales, conocimientos y memoria

Sumario

En este capítulo se hace una descripción de los procesos en marcha y de los distintos ámbitos de acción en los cuales se mueven los sujetos para promover sus iniciativas. Doy a conocer la manera en que llevan a cabo la colocación de lo propio en múltiples espacios, desplegando diversas estrategias y metodologías para llevar la formación técnica y política que les interesa. Se describen algunas de las actividades que desarrollan a través de la docencia, se dan a conocer los principales eventos que promueven para visibilizar los hechos en la historia de sus pueblos que resignifican el valor de lo propio y la decisión de defenderlo. Veremos cómo sus actividades oscilan entre sus labores profesionales, el trabajo voluntario y el activismo político, que realizan a diferentes niveles y escalas, manteniendo un vínculo con sus lenguas originarias (no siempre maternas), así como las diversas formas que tienen para abordar la diferenciación colonial que les ha sido impuesta.

Como se dijo anteriormente, los ámbitos de acción de los sujetos son variados tanto al interior de sus comunidades de origen, como en espacios institucionales y organizativos dentro y fuera de sus respectivos países. Se han seleccionado procesos en los cuales participan activamente y mediante los cuales ellos y ellas llevan a cabo una práctica intelectual que apunta a la formación (técnica, académica y/o política) de nuevas generaciones. Es importante precisar que algunos sujetos tienen una participación en dos o más procesos, según sean invitados a colaborar, tanto al interior de un solo país como entre uno y otro (México y Guatemala –en algunas actividades también Belice-), así como en otros espacios inter y transnacionales en los cuales los actores realizan investigación y/o acciones políticas. Por lo mismo, se trata de profesionales que participan en múltiples ámbitos de manera individual y colectiva (asociaciones, organizaciones civiles y comunitarias –comités, alcaldías, agrupaciones, municipalidades-). Dentro de esa amplitud, me centro en determinados procesos en los cuales se llevan a cabo tareas formativas y converso con aquellos sujetos que los impulsan fuertemente, cuyos planteamientos, pensamientos y posiciones veremos en el capítulo IV.

Cómo se explicó en el apartado metodológico, identifiqué y agrupé los procesos por países y áreas lingüísticas, siguiendo criterios que privilegiaron, dentro de una amplia gama de acciones que los sujetos realizan, aquellas que están orientadas a la formación de nuevas generaciones que involucran el fortalecimiento y desarrollo de lenguas, prácticas y conocimientos mayas, con la intencionalidad de situar esta pertenencia en un mejor lugar en el entramado social, cultural y político de sus sociedades nacionales, pero también en espacios organizativos (asociaciones, centros de investigación, fundaciones) y universidades internacionales. En este capítulo abordo y describo en qué consisten, cómo se llevan a cabo y quiénes son sus principales impulsores, tratando de visualizar la relación que estas iniciativas tienen con el desenvolvimiento en el tiempo y el espacio de estos pueblos mayas y hacia dónde apunta su horizonte de participación.

Procesos e iniciativas en el área maya-yucateca

Como se viene diciendo, en Yucatán y Quintana Roo, el fortalecimiento de la lengua y referentes culturales mayas se lleva a cabo principalmente a través de: la propuesta de institucionalización de la lengua maya-yucateca en los tres estados de la península de Yucatán; acciones de revitalización y desarrollo de la lengua y la cultura a través de proyectos, programas y actividades institucionales; y, otros proyectos e iniciativas que aunque se articulan a distintas instancias se realizan de manera más independiente, utilizando distintos formatos (radio, talleres, docencia, arte). Y, por el lado de los derechos de los pueblos, encontramos la implementación del tsikbal, como una herramienta de formación sociopolítica para re-articular el interés por la pertenencia al pueblo maya, desde las memorias de rebelión y resistencia.

1. Ámbito de fortalecimiento y revitalización de la lengua y cultura maya

1.1. Institucionalización de la lengua maya

La iniciativa para la *institucionalización de la lengua maya-yucateca en los tres Estados de la península (Campeche, Yucatán y Quintana Roo)* es liderada por Yucatán y busca armonizar las leyes, decretos y acuerdos jurídicos, que tomen en cuenta los derechos de las comunidades indígenas para hacerlas sujetos de derecho y hacer uso efectivo de éstas, proponiendo: 1) Aplicar la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos

Indígenas y crear el Instituto Estatal de la Lengua Maya en Yucatán; 2) Que haya una verdadera enseñanza bilingüe, donde se ponga a la lengua maya a la altura de todas las lenguas del mundo; y, 3) Es necesario ver y escuchar la lengua maya en todos los espacios comunicativos, un principio es cambiar los paisajes lingüísticos.

“Para que lo anterior sea efectivo es imperiosa la necesidad de decretar la oficialidad de la lengua maya en nuestro estado, tenemos los recursos humanos, los hablantes, las instituciones, las leyes, sólo nos falta voluntad política” (Fidencio Briceño Chel)¹⁴⁵.

Tratando de extender esa iniciativa a los otros dos estados de la península, se organizó el “Congreso peninsular para la institucionalización de la lengua maya en los estados de Campeche, Yucatán y Quintana Roo”, que se llevó a cabo los días 21 y 22 de febrero de 2018, en la Ciudad de Mérida, al cual asistí el primer día. Este evento, estuvo bajo el auspicio del INALI y los gobiernos de los estados y contó con la participación de académicos, profesionistas, promotores y creadores mayas.



Imagen 7: Congreso Peninsular para la institucionalización de la lengua maya en los Estados de Campeche, Yucatán y Quintana Roo. Centro de Convenciones Yucatán Siglo XXI, Mérida, Yucatán.

¹⁴⁵ Fidencio Briceño Chel, en su discurso en ocasión de recibir el Reconocimiento “Profesor Diputado Pánfilo Novelo Martín”, ante el Congreso del Estado, el 9 de enero de 2018. El magno evento contó con la asistencia de legisladores, representantes de las fuerzas armadas, autoridades estatales y municipales, así como la sociedad en general.

Según el Comunicado del INALI, luego de dos días de diálogo sobre la situación actual del idioma maya, los acuerdos tomados por los tres estados giraron alrededor de hacer obligatoria la educación en lengua maya en toda la península. También se acordó promover toponimias y señaléticas en pueblos y comunidades, para lo cual es indispensable que los congresos estatales modifiquen sus leyes orgánicas. Dentro de sus conclusiones destaca:

“Que todos los ayuntamientos con población maya de la Península de Yucatán promuevan el uso cotidiano de la lengua y que sus hablantes se comprometan a crear en cada municipio una academia de este idioma [...]. Que la educación desde el nivel inicial sea obligatoria en lengua maya, y que en las universidades públicas de los tres estados de la Península se impulsen licenciaturas y maestrías en interpretación y traducción, con el fin de que se preserve y promocióne este idioma en todos los pueblos y comunidades indígenas”, (INALI, Comunicado a medios N°. 8)

Las mesas de trabajo del Congreso Peninsular se realizaron en su mayoría en la lengua maya y los participantes convinieron que todos promoverán una red peninsular de promotores mayas que se actualice constantemente para estar al servicio de la población. Igualmente se demandó la vigencia y difusión de los derechos lingüísticos de los pueblos y comunidades indígenas y se acordó que el INALI sea la institución encargada de darle seguimiento a todas las conclusiones a que se llegaron durante esta jornada de reflexión y defensa. Considero que sería conveniente crear otros mecanismos de seguimiento que garanticen el cumplimiento por parte de las instituciones estatales, principalmente ante las instancias municipales y las comunidades de pobladores.



Imagen 8. Mesas de trabajo,
“Congreso peninsular para la institucionalización de la lengua maya”¹⁴⁶

La iniciativa propone la utilización de la lengua maya junto con el español en todos los trámites que la sociedad realiza generalmente en las oficinas gubernamentales, a nivel estatal y municipal. También se plantea que su uso se institucionalice en el sistema educativo no como educación bilingüe de una sola vía, sino que forme parte de los pensum para estudiarla y desarrollarla al mismo nivel que el español y las lenguas extranjeras. Muchas de las personas que apoyan este proyecto han sido parte de programas de educación indígena bilingüe o bien están articuladas a instituciones que trabajan en relación con los pueblos indígenas. El proyecto sigue su curso y cuenta con la participación de profesores de distintas universidades, así como de intelectuales independientes y también adscritos a distintas entidades lingüísticas y culturales. En este estudio se conversa con su principal líder, con varios profesores de la UIMQROO y la UQROO, así como con académicos y profesionales independientes vinculados a éste y otros procesos de lucha sociocultural, sociolingüística y política. En estos procesos se puede apreciar el fruto de los múltiples programas desplegados por las políticas indigenistas con la formación de promotores culturales, la cual sigue vigente en estos espacios y continúa reproduciéndose. De tal manera, que la anterior iniciativa también se articula a otras actividades institucionales y también independientes, orientadas a la revitalización, fortalecimiento y desarrollo de la lengua y de las prácticas culturales, llevadas a cabo tanto por Fidencio

¹⁴⁶ INALI, Comunicado para medios, No. 8. Recuperado de: <https://www.inali.gob.mx/es/comunicados/635-2018-02-26-18-13-54.html>

Briceño Chel, como por otros profesionales de la lingüística, la pedagogía y otras disciplinas.

1.2. Fortalecimiento y desarrollo de la lengua y cultura mayas

Dentro de los espacios institucionales se trabaja con la educación, sea con programas formalizados en las escuelas públicas, en todos los niveles desde el preescolar, primaria, secundaria, bachillerato, normales y universidades, como también en programas gubernamentales dentro de los cuales se desarrolla capacitación, sea a través de diplomados o bien con talleres para la alfabetización de profesores, quienes implementan estas herramientas en su tarea docente cotidiana. Los antecedentes de programas como este vienen de la educación indígena. Fidencio narra que, a pesar de contar con un alfabeto de la lengua maya actualizado desde 1984, la mayoría de los profesores no lo conocían y menos lo usaban. Ante este asunto, es que se iniciaron los procesos de capacitación del magisterio.

“El primer intento fue en el 94 y luego en el 2000, siempre en los principios de sexenio... Finalmente hemos podido trabajar con los maestros y actualmente tenemos diplomados de capacitación. El primero fue así, abierto, porque se tenía la oportunidad de una instancia dentro de la secretaría de educación, que era un órgano coordinador (COEST), algo así como una instancia que se encargaba de la capacitación de los maestros” (Briceño Chel, entrevista 2017).

Fidencio señala que en ese momento lo que las instituciones veían era la necesidad de que los maestros supieran escribir bien la lengua maya, un proceso de alfabetización en este idioma. Recordemos ese movimiento pendular de las políticas lingüísticas en México, ahora se inclinaba hacia la preservación y desarrollo de la lengua originaria luego de que la castellanización directa había fracasado para resolver el asunto del llamado ‘rezago educativo’. De tal cuenta que confluían en este esfuerzo diversas instituciones como CONAFE (Consejo Nacional de Fomento Educativo), Educación Indígena y Telesecundaria.

“Hicimos un convenio entre COEST, Educación Indígena y la academia de lengua maya: la Itzamná, para crear un modelo para capacitar a maestros. Diseñé el modelo y es el mismo con el que trabaja ahora la academia, hicimos el famoso REVOE

[Reconocimiento de Validez Oficial de Estudios] y capacitamos a los maestros durante cinco años. Estuvimos ahí todos los viernes de cuatro a ocho, preparando a los que en ese entonces se llamaban los ATP's (Asesores Técnicos Pedagógicos). Esto sucedió cuando Patricio Patrón¹⁴⁷ fue gobernador del Estado” (Briceño Chel, entrevista 2017).

Los datos y el resultado del diagnóstico, arrojaban más de 1400 profesores y el proceso de formación de formadores se había pensado con un carácter multiplicador y contaba para ese momento con el apoyo de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y la UNAM. Fidencio señala que la idea era capacitar a 40 profesores para que luego cada uno capacitara a otros 40, y al cabo de dos años ya tendrían capacitados a todos los profesores. Agrega que, desgraciadamente, descubren que los ATP's no estaban cumpliendo con su función de asesoraría técnica y pedagógicamente. Se habían convertido en administradores, y además ganaban cinco veces más que los profesores que estaban frente a grupo, por lo que todos querían ser asesores. Indica que se dieron muchas plazas dentro de esta figura, que provocó la duplicación de funciones, situación por la cual se perdió ese proceso.

“Más recientemente, con la publicación de las normas para la escritura de lengua maya, que hizo el INALI junto con los gobiernos de Yucatán, Campeche y Quintana Roo y la secretaría de educación, se da el compromiso de capacitar a los profesores. Volvimos otra vez a diseñar un diplomado de alfabetización para la aplicación de las normas. En el caso de Yucatán, tenemos que, de los 995 profesores activos en 2015, 630 concluyeron el diplomado, un proceso que no se había hecho antes. Dimos cursos en todas las sedes posibles: Tizimín, Valladolid, Peto, Tecax, Ticul, Yaxcaba', Izamal, Motul, Mérida, Maxcanu'. Entonces todas las sedes que tiene el sistema de educación en Yucatán, tuvieron grupos lunes, miércoles, viernes y sábado. Abrimos 27 grupos para capacitar inicialmente a 995 profesores, de los cuales concluyeron 630”.

Fidencio indica que este proceso aún no se realiza en Quintana Roo¹⁴⁸, y es claro que requiere de muchos recursos, pero que los gobiernos estatales tienen la obligación de

¹⁴⁷ Patricio Patrón fue gobernador de Yucatán de 2001 a 2007, miembro del Partido Acción Nacional (PAN). Su predecesor fue Víctor Cervera Pacheco. También fue Senador al Congreso de la Unión de México por Yucatán, de agosto de 2000 a agosto de 2003.

¹⁴⁸ En Campeche, la Secretaría de Educación del Estado (Seduc) a través del departamento de Educación Indígena y en convenio con la Universidad Autónoma de Campeche (UAC) realizó, en 2015, la capacitación

acuerdo a la ley nacional. Indica que también han conseguido algunos recursos de agencias internacionales que están interesadas por la educación niñez. Abordando más específicamente este diplomado, le pregunto si es impartido en lengua maya.

“Sí, todo el diplomado está hecho en maya, ahí es donde entran los jóvenes que hemos formado en la UIMQROO y la UNO [Universidad de Oriente]¹⁴⁹, que ya saben de lingüística y de la lengua. Entonces lo que he hecho junto con algunos pedagogos, es capacitarlos como capacitadores. Ya tenemos el primer grupo que son como 20 chavos, que encabezaron el proceso de capacitación de los profesores en Yucatán”.

Agrega que es interesante ver cómo estos jóvenes están capacitando a profesores que les duplicaban fácilmente la edad, lo que para muchos docentes no es halagador y les cuestionan sus conocimientos sólo por la edad y se da una especie de lucha de poderes. No obstante, los jóvenes demuestran tener el suficiente conocimiento y al final esos maestros con trayectoria en otras temáticas, tienen que darse cuenta que realmente desconocen las normas de la lengua.

de 18 asesores para atender la formación de 384 docentes de Educación Básica e Inicial Indígena en un diplomado de lengua maya. El denominado “Diplomado en lengua Maya a maestros de Educación Básica e Inicial Indígena”, se implementó en las sedes de Calkiní, Calakmul, Campeche y Hopelchén. Diplomado con una duración de 120 horas, distribuidos de la siguiente manera: 11 sábados de sesiones presenciales que corresponden a 48 horas de trabajo; 20 horas de interacción en línea; 30 horas de actividad, observación e investigación participante (trabajo de campo); y 22 horas de impacto comunitario. Consultado en:

<https://educacioncampeche.gob.mx/noticia/156/capacitan-a-asesores-para-impartir-diplomado-en-lengua-maya>

¹⁴⁹ La Universidad de Oriente (UNO) está ubicada en Valladolid, Yucatán. “Es una Institución de Educación Superior Pública con programas educativos de calidad que forman integralmente profesionales, buscando transformar a la sociedad, generando conocimiento en beneficio del desarrollo sostenible y sustentable de su entorno regional” (UNO, Misión. Recuperado de: <http://uno.edu.mx/menu.php?seccion=3&id=1>).

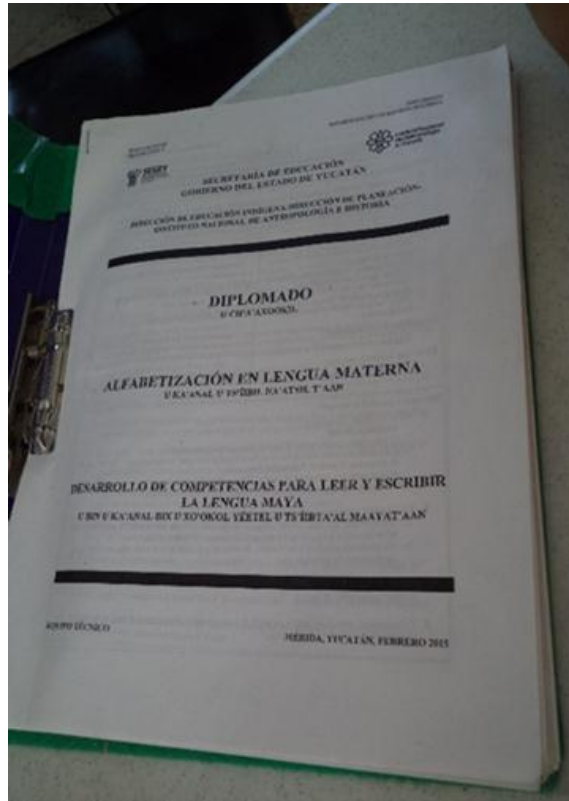


Imagen 9: Plan curricular del Diplomado para la alfabetización en lengua maya.
(Foto propia, 2017)

Fidencio señala que a pesar que hay bastantes profesionales formados para la realización de este diplomado, el seguimiento no es fácil porque las instituciones cambian dependiendo de las políticas lingüísticas que se echen a andar en los distintos períodos gubernativos. Este diplomado consta de 120 horas, son 30 sesiones de cuatro horas cada una y su objetivo principal es alfabetizar. Sin embargo, Briceño Chel indica que, en el fondo se trata de un proceso en el cual se enseña a los maestros a enseñar; y que, para poder llevar a cabo este proceso, han retomado los programas que Educación Indígena.

“Los maestros tienen el compromiso que lo que están aprendiendo con nosotros lo tienen que aplicar en el aula, y nos tiene que traer evidencias de cada sesión que realizan. [Con esto] aprovechamos a trabajar la parte cultural. Por ejemplo, cada maestro tenía que hacer un vocabulario con sus niños, pero no queríamos que hiciera un listado de palabras, sino algo más creativo que involucre la cultura” (Briceño, entrevista 2017).

Fidencio hace unos movimientos en su oficina y me muestra algunas de las evidencias llevadas por los maestros del trabajo con sus alumnos sobre el vocabulario. Entre los que

se encuentra el “Lek”, un recipiente donde se guardan las tortillas, que ahora contiene la representación de las tortillas, pero con los dibujos de los niños y niñas para las palabras respectivas.



Imagen 10: El lek, evidencias del trabajo en clase de los profesores.
(Foto propia, 2017).

Agrega que, en cada clase, los niños “hacen tortillas” de las palabras que van aprendiendo. Esta es una manera pedagógica, con imágenes y en trabajo colaborativo entre maestros y estudiantes. “Cada maestro/a hizo su propio Lek”. Fidencio me mostró otras dos formas en que los docentes han trabajado este tema: “El baúl, muchos los hacen de madera, este maestro lo hizo de una caja”, e igualmente los niños/as van guardando las nuevas palabras que aprenden:

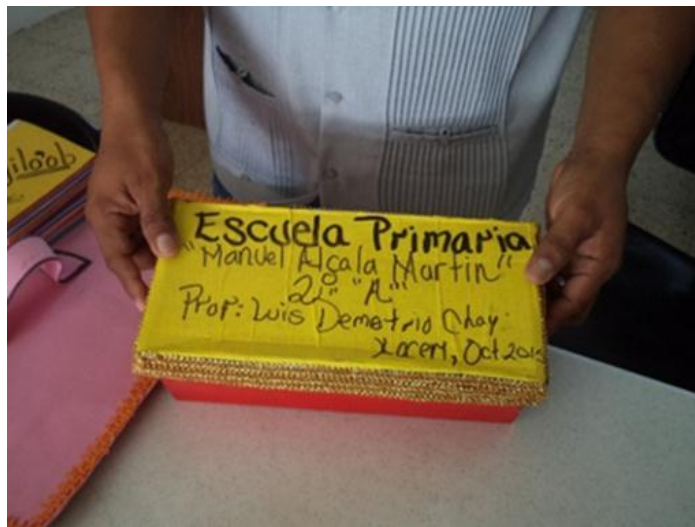


Imagen 11: El baúl. Material didáctico de uno de los maestros del Diplomado.
(Foto propia, 2017)

Me muestra otros materiales elaborados por los docentes: el llamado “acordeón”, una serie de imágenes a manera de códice. “Los ejemplos los ponen los niños y es un material de uso cotidiano con actividades que va desarrollando el maestro. Son 30 temas, pero solo les pedimos evidencia hasta el número 15”.



Imagen 12: El acordeón (códice).
Materiales elaborados por maestras y maestros para sus clases.
(Foto propia, 2017).

Este proceso concluyó en el 2015, pero hubo un último grupo, que fueron todos los que no acreditaron por distintas razones, se les dio otra oportunidad. Ahora bien, la formación de profesores y jóvenes (mujeres y hombres) que lleva a cabo Briceño Chel se extiende a través de distintos ámbitos, tanto institucionales como comunitarios. La gente suele referirse a esta formación que se imparte en múltiples espacios como el “semillero de Fidencio”, los jóvenes ya formados son requeridos para diversas tareas: traducción, interpretación, locución, docencia y/o intermediación cultural, tanto para atender situaciones locales y nacionales, como internacionales; y, han recibido talleres y seminarios por parte de Fidencio,

“me gusta mucho el *mulmeyaj*. Esta idea de *mul* no es la idea de montón, sino que, si tú y yo al menos estamos de acuerdo en hacer lo mismo, yo pongo las capacidades que tengo y tú pones las tuyas. Hay también la idea de *mulkanbal*, un concepto de aprendizaje mutuo. Esto siempre nos lleva a generar mayores cuadros, a fortalecer los conocimientos. Siempre he estado

seguro de que todos podemos aprender de todos, me gusta cuando puedo involucrar a los niños a hacer cosas conmigo, a los jóvenes, a los ancianos y crear cosas juntos porque esa es la parte que a mí me agrada mucho y me siento bien. No hacer las cosas por mí y para mí, sino de tal manera que esos otros que participan conmigo, les quede algo para sí mismos” (entrevista, 2017).

Señala que muchas de las niñas que conoció cuando él empezaba a hacer este trabajo, ahora lo realizan ellas solas, lo replican y considera que eso ha valido la pena y le da una gran satisfacción. Comparte que lleva 30 años impulsando la lengua maya en los distintos espacios y que puede ver los frutos en esa tarea de “hacer que la sangre maya fluya”; agrega que se alegra mucho cuando ve que los jóvenes participan y a la vez crean sus propias formas sea a través de los talleres, el canto, los grafitis y otros medios (Fidencio Briceño Chel).

Dentro del fortalecimiento y revitalización de la lengua y la cultura, encontramos a Hilario Chi Canul, quien además de participar en el proceso de institucionalización de la lengua maya, también se coordina con Briceño Chel para impartir cursos de lengua mayayucateca en el extranjero, tanto en países europeos como en estados Unidos y también participa en una red profesional articulada con América Latina.



Imagen 13: Mostrando su trabajo en Costa Rica.
(Foto tomada de su perfil de Facebook)

Otras de las formas de revitalización lingüística y de reversión de la pérdida de esta lengua que ha llevado a cabo Chi Canul, luego de haber concluido su maestría en Sociolingüística en Bolivia, ha sido la concientización lingüística de su familia (nuclear y extendida) en su comunidad Naranjal Poniente, en Quintana Roo. A la par también realiza una serie de proyectos tanto locales, como en la capital del estado y también en las redes digitales. Recordando a Gómez Navarrete¹⁵⁰ afirma que, “la lengua es poderosa y hay que trabajar políticamente en ella. Su uso tiene mucho sentido porque es una vía de empoderamiento” (Chi Canul, entrevista).



Imagen 14: Taller de lengua maya en París, Francia.
(Foto tomada de su perfil de Facebook)

También es docente de lengua maya en la UQROO, al tiempo que desarrolla talleres de oratoria con grupos de jóvenes. Respecto de la oratoria argumenta que es una forma de conquistar a los hablantes para que se expresen y usen la lengua maya. Agrega que utiliza los concursos como un pretexto, que los temas son libres y que lo importante es que

¹⁵⁰ Javier Gómez Navarrete, originario de Akil, Yucatán, 1942. Historiador y educador, realizó una maestría en Ciencias Sociales y recibió el Doctorado Honoris Causa por la UIMQROO. Participó en varios diplomados para escritores, fue becario del FONCA en el género novela y poesía. Escribió la primera novela en lengua Maya, en 1998, titulada *Nen óol k'ajlay* (Cecilio Chi. *Novela Histórica*), publicada por el Instituto Quintanarroense de Cultura, en 2003, la cual fue llevada al formato de radio novela. Autor del libro de Historia y geografía de Quintana Roo y colaborador en la publicación del libro *Historia y geografía de Campeche*. Fue maestro en todos los niveles, y finalmente concluyó su vida laboral como profesor investigador de la UQROO. En esta casa de estudios destacan los dos tomos de sus manuales para el aprendizaje de la lengua maya.

disfruten la lengua y esta actividad. Señala que este taller es abierto y que nunca quiso registrarlo, porque eso significaría institucionalizarlo.

“Nos juntamos a hacer un tsikbal tal cual, como mayas, a veces comemos juntos, hay una amistad y nos ayudamos siempre” (Chi Canul, entrevista 2017).

Algo que emerge en las distintas actividades de fortalecimiento de la lengua y cultura mayas en este contexto, es que existen iniciativas más cercanas a las instituciones, como el caso de Briceño Chel, Marisol Berlín con la ACAMAYA en Felipe Carrillo Puerto y otras actividades que se desarrollan en la UIMQROO. En este sentido suele decirse que unos son más oficialistas y otros más independientes. Esta situación depende más de si estos profesionales cuentan con un trabajo estable en alguna de las instituciones, en las cuales abren espacios para apoyar actividades de unos y otros. Por ejemplo, este es el caso de la realización de uno de los últimos Encuentros Lingüísticos y Culturales del Pueblo Maya: México-Belice-Guatemala que se llevó a cabo en la UIMQROO en 2014, bajo la coordinación de Martiniano Pérez Angulo, quien para ese entonces fungía como maestro en esta universidad. Se trató del décimo cuarto Encuentro Lingüístico y Cultural del Pueblo Maya: Guatemala-Belice-México, realizado del 6 al 9 de noviembre de 2014, en José María Morelos, Quintana Roo. Actividad articulada a los consejos mayas de los tres países: Consejo Maya Nuevo Sol Guatemala, México y Belice, que están organizados y en contacto.



Imagen 15: Logotipos de los consejos mayas: Nuevo Sol
(Tomados de los documentos de los Encuentros)



Imagen 16: Conferencias en la UIMQROO. Encuentro Internacional del Pueblo Maya (Foto de Guillermo Talavera, 2014)

En esa oportunidad contaron con el apoyo de instituciones y organizaciones locales y nacionales por el contacto con el Mtro. Martinano Pérez, quien en colaboración con la Academia de Maya de la Universidad Intercultural Maya desarrollaron este encuentro, siguiendo los acuerdos tomados en 2013 por el Consejo Maya Nuevo Sol, Kuch Kaab yéetel jMeeno'ob Maaya'ob, A.C. y Mayaón, A.C. Las instituciones que apoyaron esta actividad fueron la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, H. Ayuntamiento de José María Morelos, Consejo Nacional para las Cultura y la Artes, REPSEAM (Red de Productores de Servicios Ambientales “Ya'ax Sot' Ot' Yook'ol Kaab” A.C.)¹⁵¹, Mayaon A.C., entre otras instancias. No obstante, en otras ocasiones se llevaron a cabo en las propias comunidades, con apoyos locales, rotando su realización en los tres países. En capítulo II me referí al primer encuentro, compartiendo un poco de lo reunido en la memoria del evento, que fue en Petén, en el mes de julio de 2001. Generalmente, además de las mesas de discusión y las conferencias se llevan a cabo actividades artístico-culturales tradicionales y también exposición y venta de diversos productos. En esta ocasión hubo varias actividades tanto en el día como en la noche, en el centro de José María Morelos.

¹⁵¹ REPSEAM es una organización integrada por 36 comunidades mayas del Estado de Quintana Roo, México, que ocupa un territorio de 257, 441.17 hectáreas, de las cuales el 12% se destina a actividades agropecuarias, principalmente de la milpa tradicional.



Imágenes 17 y 18: Actividades nocturnas y diurnas.
José María Morelos, Quintana Roo.
(Fotos de Guillermo Talavera, 2014)

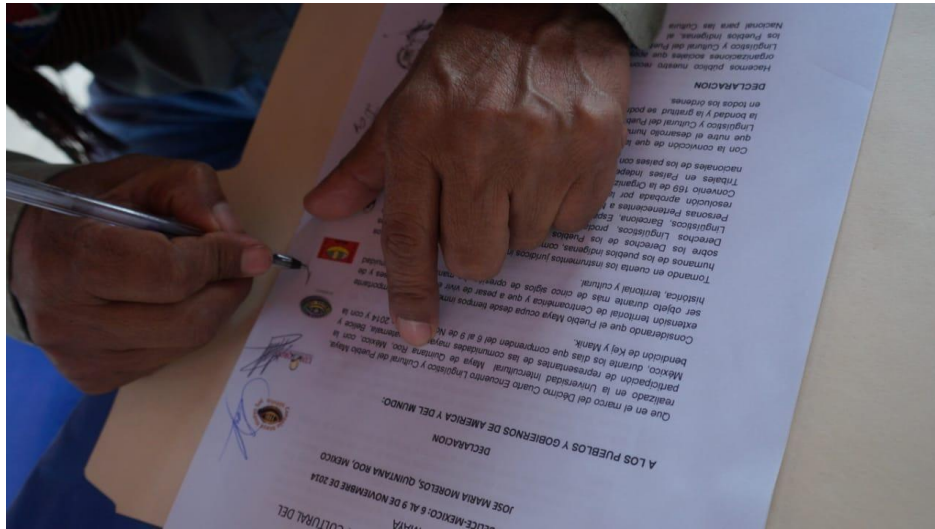


Imagen 19: Declaratoria, “A los pueblos y gobiernos de América y del mundo”.
(Foto de Guillermo Talavera, 2014)

Aparte de la experiencia laboral en esta universidad, Pérez Angulo trabaja por el fortalecimiento de la lengua y la cultura mayas “por propia voluntad”, lo hace a través de la participación en eventos y proyectos como el de institucionalización de la lengua maya, como parte de la ACAMAYA, como escritor recabando leyendas y cuentos y con el grupo musical al que nombró Tumben k’ay:

“Mi idea es cantar en nuestra lengua y con temas que la gente reconoce, cantar en los pueblos. Ahora ya grabé un disco y también participo en los eventos que hacen las organizaciones que promueven la lengua y la cultura, tanto aquí en Quintana Roo, como en Yucatán y Campeche”.



Imagen 20: Martiniano Pérez Angulo y el tunkul (tambor).
(Foto de Guillermo Talavera, 2014)

1.3. Promoción del uso de la lengua en diversos formatos

El fortalecimiento de la lengua maya también se lleva a cabo con el apoyo de programas internacionales y nacionales, viabilizados a través de centros de investigación, como es el caso de Linguapax¹⁵², que promueve la implementación de actividades en las comunidades de la región dentro de diversos proyectos. Uno de éstos es el Proyecto Revitalización, Mantenimiento y Desarrollo Lingüístico y Cultural (PRMDLC) que ha sido implementado en diversas comunidades de la región maya yucateca. Su metodología es interactiva y se realiza con base en soportes de audio, video y dinámicas de juego que buscan impactar positivamente en el uso de las lenguas y culturas amenazadas, dignificándolas y promoviendo una producción y un consumo cultural. La metodología aludida consiste en el desarrollo de talleres en maya conducidos desde luego por maya-hablantes, estudiantes de la UIMQROO o bien jóvenes de los centros comunitarios. Esta

¹⁵² Linguapax Internacional es una organización que protege y promueve la revitalización de la diversidad lingüística mundial para contribuir al diálogo y la paz. Desde febrero de 2006, como parte de la internacionalización de Linguapax, la delegación para América Latina tiene sede oficial en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en México. Así, el CIESAS y Linguapax han venido colaborando desde hace prácticamente una década. A partir de la instauración de esta oficina regional en México, se ha continuado consolidando la colaboración, llegando a distintas latitudes del continente (Centro, Sur e incluso Norteamérica). <http://www.linguapax.org/es/>

estrategia de impulso a un consumo cultural enraizado en la base local propia de raigambre histórico maya yucateco ha tenido en el caso de la Península un éxito considerable, palpable en la serie de solicitudes de talleres y materiales que han sido prácticamente distribuidos en su totalidad, gracias a actores locales de diversas comunidades mayas que muestran interés. Uno de los aspectos relevantes con la elaboración y uso de estos materiales es que participan académicos, particularmente lingüistas, artistas plásticos y jóvenes de las propias comunidades.

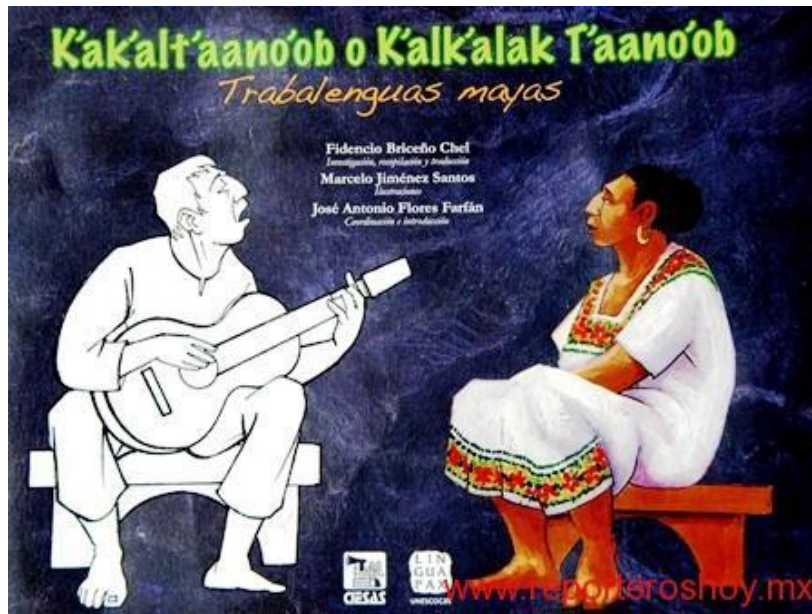


Imagen 21: Audio-libro con trabalenguas.
(Foto propia, 2017)

Estos materiales, que incluyen animaciones, audios e impresos, se usan para motivar la participación de las personas de todas las edades, en las plazas públicas de las propias comunidades. Al mismo tiempo, estos eventos son video grabados para recopilar y elaborar nuevos materiales. Son actividades que han tenido mucho éxito y han sido replicadas por estudiantes de la Universidad Intercultural Maya, entre otros grupos de jóvenes. Flor Canché Teh ha sido traductora y una de sus principales impulsadoras. Para ella lo más importante es el uso de la lengua y esta es una forma muy lúdica y enriquecedora que acerca a las personas. Desde la UIMQROO, se han realizado estas actividades como parte de la vinculación con la comunidad y con líderes locales, quienes lanzan la convocatoria a congregarse para compartir los conocimientos que se tienen de la lengua maya, sea

hablando, cantando, jugando, como quieran las personas que participan. Se presentan materiales multimedia, proyectados en el lugar mismo (animaciones, leyendas, canciones, chistes, trabalenguas), que han sido recopilados y grabados profesionalmente, con esto se motiva a la gente a compartir los suyos. Son reuniones muy divertidas y sirven para recopilar un caudal de materiales para compartir y crear nuevos audiolibros¹⁵³.



Imagen 22: Talleres de revitalización en las comunidades.
(Foto: Archivo PRLMDC, 2013)

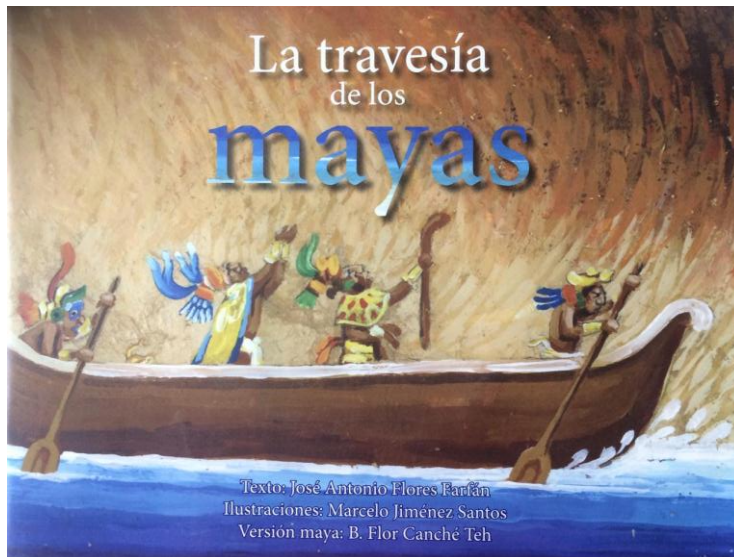


Imagen 23: Audio-libro para motivar el fortalecimiento de la lengua en las comunidades.
(Foto propia, 2017)

¹⁵³ En el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) de la CDMX se conformó el Laboratorio de Lengua y Cultura Víctor Franco (LLCVF), en el cual participan lingüistas, historiadores, antropólogos, comunicólogos, educadores y otros especialistas interesados en la relación lengua y cultura.

Flor también se suma a distintos proyectos promovidos por distintos actores tanto nacionales como internacionales; este es el caso de su participación con Roger Omar, quien hizo una recopilación de sueños de niños en Mérida que sirvieron a Mik Baro¹⁵⁴ a dibujar una pequeña tira narrativa que habla del infierno, la naturaleza y el abandono. Este cuadernillo pertenece a una serie de acordeones dedicada a los sueños, donde intervienen grupos de niños (que los escriben) y dibujantes (que los ilustran). Cada título está dedicado a la ciudad donde los sueños fueron recogidos, así que estamos hablando de sueños con denominación de origen. La variedad de ciudades supone una variedad de modos de expresarse, pero no necesariamente diferencias en la temática de los sueños ni en la manera de entenderlos. Se trata de un juego que inicia siempre con un viaje a cualquier ciudad, y prosigue con la participación de niños locales (los soñadores) y la interpretación libre que de sus sueños hace un dibujante invitado. Los textos en maya-yucateco son traducción de Flor Canché Teh.

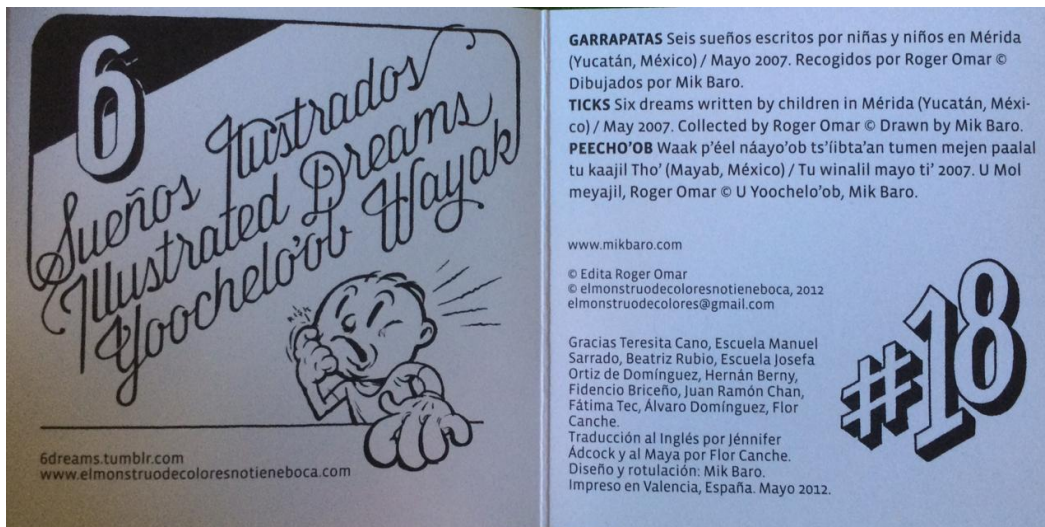


Imagen 24, Garrapatas, cuadernillo literario ilustrado trilingüe.
(Foto, Flor Canché).

Dentro del trabajo independiente encontramos también las acciones impulsadas por Yazmín Novelo Montejo, ella e Hilario Chi Canul estudiaron Sociolingüística en el PROEBI-Andes y a su regreso han desarrollado distintas actividades en varios ámbitos. Internacionalmente, Yazmín está más vinculada a iniciativas en los Estados Unidos, unas

¹⁵⁴ Mik Baro es un legendario matemático, rockero e ilustrador, originario de Valencia, España.

de éstas en California, en donde ha desarrollado una serie de conciertos en lengua maya. Para ella, las acciones que se realizan tienen que ser funcionales y efectivas, que tengan repercusiones significativas y que realmente resulten en un avance para la lengua y la cultura que viabiliza. Busca que el trabajo como activista esté articulado a su canto y a sus capacidades profesionales como sociolingüista y comunicadora social. Señala que,

“la música apela al ámbito emocional y puede ser un sustento importante para cualquier otro trabajo de revitalización lingüística y cultural. Porque la música te llega al corazón y a la emocionalidad, es una acción de gozo de la lengua. Aunque solo diga ‘vamos a bailar, muévanse todos, alcen la mano’ lo que sea, aunque no diga nada literalmente político, lo estás diciendo en tu lengua, haces que la comunidad maya se divierta en su lengua, entonces es una acción práctica, que además rompe pensamientos que colocan a la lengua maya como algo estático, cuidarla como si fuera una pieza de museo” (Novelo, entrevista 2017).

Yazmín agrega que, si a la música se le añade reflexión e ideas con contenidos sobre el papel y situación de la lengua y del pueblo, entonces se contribuye a desmoronar ideologías estereotipadas relacionadas con ver al individuo maya únicamente como “pobre, milpero, artesano y no como académico, artista, cantante, rapero”. Sin embargo, señala que esto no es suficiente, por lo mismo hay que trabajar en otros ámbitos con estas ideas y es así como lanza, en 2016, una convocatoria para conformar una radio digital: Yúuyum Radio. Responden a esta convocatoria jóvenes urbanos de Mérida, conformando un colectivo del mismo nombre¹⁵⁵, con el objetivo de fortalecer la cultura poniendo especial énfasis en el idioma, aunque un porcentaje (20%) de la programación utiliza el español, pero siempre con contenidos que refuerzan la cultura maya. Este grupo, junto con otros que surgen en circunstancias especiales como el Colectivo Yóol Kaaj (espíritu del pueblo) han realizado y realizan distinto tipo de acciones, que involucran la enseñanza de la lengua, la reflexión con niños/niñas y jóvenes sobre esta lengua y la cultura, así como acciones vinculadas a expresiones artísticas diversas. Una de estas expresiones, realizadas por el

¹⁵⁵ Puede consultarse más información en su página: <http://www.yuuyum.org>.

colectivo Yóol Kaaj fue una acción poética e histórica (performance)¹⁵⁶ realizada en Maní¹⁵⁷, Yucatán, el 12 de julio de 2017, para recordar el proceso inquisitorial contra los indios acusados de brujería, efectuado por Fray Diego de Landa en 1562, mediante el cual en una gran hoguera se quemaron, en ese lugar y fecha, 40 códices que narraban la historia y vida de los mayas junto con muchos otros objetos sagrados. La actividad -en la que estuve presente-, consistió en trabajar con los niños y niñas y explicar a los asistentes la importancia de hacerse presentes como descendientes de aquella cultura agredida por los colonizadores. Se preparó un códice simbolizando la presencia contemporánea de los mayas y sus conocimientos, en el cual los asistentes expresaron sus pensamientos y sentimientos, tanto en lengua maya como en español; y, más que utilizó escritura jeroglífica. El evento fue transmitido en vivo por radio y por internet. Hubo también lectura de poesía y entrevistas a los organizadores.



Imagen 25: El colectivo antes de realizar la acción.

Isaac Carrillo¹⁵⁸ en uso de la palabra.

(Foto propia, 2017)

¹⁵⁶ Una acción artística o performance es una muestra escénica con el objetivo de generar una reacción, con ayuda de improvisación y sentido de la estética. Siempre ligados a los problemas de la sociedad actual, para así lograr despertar consciencia en el espectador.

¹⁵⁷ Maní es una pequeña ciudad, cabecera del municipio del mismo nombre. Se sitúa a 100 km en el sur sudeste de Mérida y solamente a 16 km al este del municipio de Ticul.

¹⁵⁸ Isaac Esau Carrillo Can, originario de Peto, Yucatán. Fue un poeta, narrador, dramaturgo y artista visual galardonado con diversos premios (Nacional de Literatura Maya Waldemar Noh Tzec (2007), el Alfredo Barrera Vázquez en los Séptimos Juegos Literarios Nacionales Universitarios, de la Universidad Autónoma de Yucatán (2008) y el Nacional Nezahualcóyotl de Literatura en Lenguas Mexicanas (2010). Falleció a los 34 años en noviembre de 2017.

En este colectivo participan jóvenes artistas, promotores de radio, académicos y algunas organizaciones y centros comunitarios. Es importante decir que a esta actividad las personas que llegaron eran de Mérida y alrededores, por lo que no se observó ninguna otra actividad a propósito de la fecha por parte de las autoridades y/o pobladores del propio Maní. Aunque quienes estaban en la plaza se acercaron a observar y a participar en el evento.



Imagen 26: Explicando la acción que vendrá
(Foto propia, 2017)



Imagen 27: Yazmín Novelo con un grupo de niñas.
(Foto propia, 2017)



Imagen 28: Códice contemporáneo
(Foto propia, 2017)

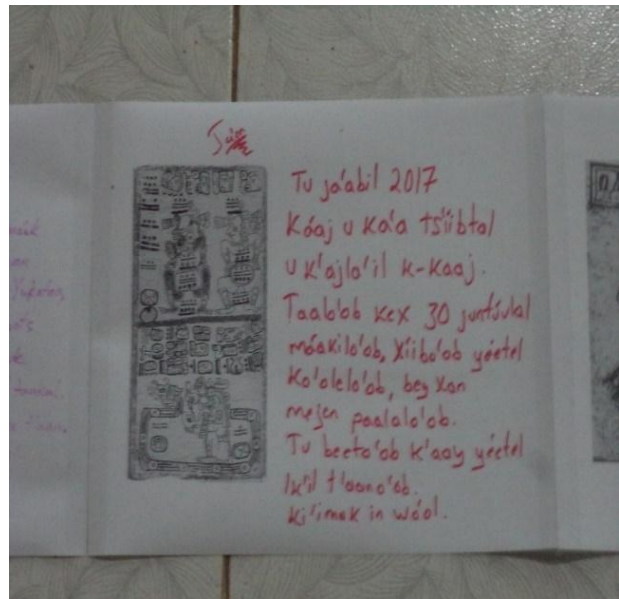


Imagen 29: Un acercamiento al códice contemporáneo.
(Foto propia, 2017)



Imagen 30: Logotipo de Radio Yúuyum. (Foto propia, 2017)

En la descripción de los procesos anteriores hemos podido observar una gama de acciones que giran alrededor del fortalecimiento de la lengua y cultura mayas, desarrolladas tanto dentro de instancias gubernamentales como a través de proyectos independientes, las cuales tienen distintos grados de influencia de las políticas lingüísticas y culturales que se han ido implementando en México, en los distintos períodos históricos. Así, vemos a procesos como la institucionalización de la lengua maya en los tres estados de la península inmerso y dependiente de la voluntad política de los gobernantes, tanto estatales como federales, como comprende el mismo Briceño Chel. Sorprende el hecho, como vimos páginas atrás, que en los acuerdos tomados por los participantes en el Congreso de Mérida se deje al INALI el seguimiento de este proceso, en vez de crear estrategias que pudieran garantizar el avance de la iniciativa en los distintos estados. Quizá por esta misma razón, paralelamente se llevan a cabo otras acciones que puedan impulsar este fortalecimiento y desarrollo en espacios más independientes y comunitarios. Al respecto, en el siguiente capítulo veremos los planteamientos y posicionamientos de varios de estos profesionales en relación con este rasgo oficialista, que tienen muchas de las actividades que se desarrollan. Otro aspecto relevante dentro de este ámbito de fortalecimiento de la lengua y cultura mayas es ese juego que se establece entre una especie de ‘esencialismo estratégico’ que corre el riesgo de ser incorporado a las versiones patrimonialistas del Estado mexicano.

2. Ámbito de la memoria, resistencia y lucha política

2.1. Rebelión y resistencia del pueblo maya/Tsikbal: Grupo Indignación

“Cuentan las mujeres y los hombres sabios que a propósito nos escondieron la historia de nuestros pueblos. La cambiaron, borraron a los cabecillas y contaron mentiras para robar el pensamiento de los pueblos. Y esto lo hicieron por miedo al pueblo maya de hoy”¹⁵⁹.

En el equipo de derechos humanos Indignación A.C. trabajan mayas y no mayas y también hay grupos de voluntarios. Llevan a cabo un proceso de recuperación de la memoria desde la voz de la gente, utilizando al mismo tiempo datos de fuentes académicas, sea históricas, arqueológicas, antropológicas o de otra índole para reinterpretar hechos históricos alrededor de las rebeliones y resistencia, así como sobre los conocimientos del pueblo maya, reorientándolos al fortalecimiento de una lucha presente. Para este cometido han publicado un libro que lleva dos ediciones titulado “*Rebelión y Resistencia del Pueblo Maya / Tsikbal*”, que utilizan en encuentros con distintos grupos en las comunidades, mediante la metodología del tsikbal¹⁶⁰. El tsikbal (vamos a conversar) sobre la rebelión y resistencia del pueblo maya, retomado por Indignación AC (Asociación Civil) y conceptualizado como herramienta metodológica, es un texto para la reflexión y formación política,

“narra la historia de nuestro pueblo que corre viva debajo de la otra historia que siempre se escribe [...]. [Cuenta] las historias desde abajo, la historia de la resistencia, la Otra Historia” (Indignación, 2017:10).

En la portada del libro aparece Juan Poot y abajo una aclaración que reza: “En realidad la foto dice lo que pensamos de la rebeldía: Juan Poot llevaba la arracada rebelde, solamente una, en la oreja izquierda, solo cuando luchaban... Esa fue la respuesta al castigo de los invasores que les cortaban la oreja izquierda pa que se identificara a los rebeldes. Así somos, la respuesta es: más rebeldía, resistimos” (Indignación, 2017:16). Aunque hay

¹⁵⁹ Primer párrafo del libro “Rebelión y Resistencia del Pueblo Maya / Tsikbal”.

¹⁶⁰ El tsikbal es un concepto y proceso que está siendo estudiado por distintos académicos. De manera general, podríamos decir que se trata de un encuentro que involucra la visita, la plática, la identificación de puntos en común sobre los cuales se realizarían acciones que ameritan un trabajo conjunto y colaborativo: “Ko’ox tsikbal” (vamos a conversar).

créditos para otras personas que participaron en la redacción, quienes asumen la responsabilidad de la escritura son: Bety, Randy, Pepe, Raúl, Martha y Cristina; tal cual, sin apellidos. Ya desde la introducción aparece una reflexión sobre las diferentes visiones de mundo entre la cultura maya y la no maya, que nos revela paradigmas tan distintos de concebirnos en el mundo. Nos comparten una anécdota que cuenta lo siguiente: luego de indicar repetidas veces al compañero piloto que se hiciera a la derecha y él como si nada seguía por el centro, le increpan y él les dijo: “la derecha del camino... no les entiendo. Ustedes se paran y me muestran la derecha que queda en un rumbo, pero si giran, la derecha queda en otro rumbo, y si vuelven a girar la derecha sigue girando. Ustedes son el centro de todos los caminos y ponen el nombre de los rumbos según se ponen ustedes y piensan que todo el mundo gira alrededor. Nosotros no pensamos así [...]. Nosotros estamos en el mundo, no somos el centro del mundo”.

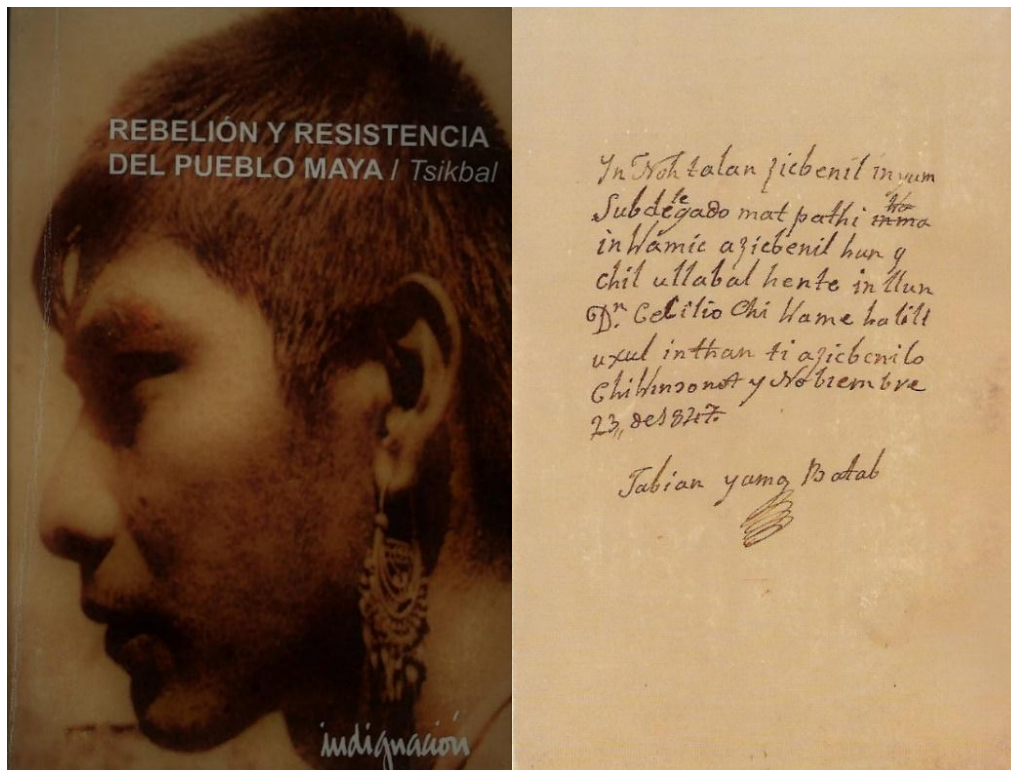


Imagen 31: Portada y contraportada del libro.

Juan Bautista Poot, comandante de Tixcal¹⁶¹. Nota a Cecilio Chi, Delegado de Chikindzonot¹⁶²
(Foto propia, 2017)

¹⁶¹Foto encontrada en el libro de Sylvanus Morley, citada por el equipo Indignación, Pág. 16.

¹⁶²El Municipio de Chikindzonot es uno de los 106 municipios que integran el estado mexicano de Yucatán, se localiza en el sureste del territorio y es limítrofe con el estado de Quintana Roo. Su cabecera es Chikindzonot.

“Todo el camino fue silencio. Ese día entendimos que no solo somos dos mundos diferentes, sino que los mayas tienen la razón.

Esta historia, que es como un camino va a ir por todos los rumbos: láaki'in, xaman, chiki'in, nojol, chunt'aan y al final: suut...

Que lo lean como quieran, pero nosotros vamos a usarlo para ir entendiendo nuestra historia como un gran caracol, [...] y para cada rumbo hay úuchben ju'uno'ob. Esos papeles antiguos que nos van a servir para conversar, así que vamos a intentar una traducción. Todo está por arreglarse porque es la primera vez que lo hacemos. Si hay algún especialista que quiera ayudar, bienvenido o bienvenida sea. Nosotras [femenino] de por sí ya empezamos a caminar” (Indignación, 2017:12-14).

El texto tiene 441 páginas y su índice es el siguiente:

ZAC BEJ

0.- KO'OX TSIKBAL	3
VAMOS A CONVERSAR	
1.- LAK'IN: EL ORIENTE	23
EL TIEMPO MAYA	
2.- XAMAN: EL NORTE	43
MAYA T'AAN, LA LENGUA MAYA	
3.- CHIKIÍN: EL PONIENTE	67
DZUL, PUDZAN, UIT: LA DEFENSA DEL TERRITORIO	
4.- NOJOL: EL SUR	105
TEEPCHE: REBELIONES DE LA "MONTAÑA"	
5.- CHÚN T' AAN : EL CENTRO	185
PARA TODOS TODO ...PARA NOSOTROS NADA	
6.- KO'ONE'EX SUUT	229
REGRESEMOS...	
7.- ÚUCHBEN JU'UNO'OB	251
PAPELES ANTIGUOS	

La iniciativa está vinculada con la escuela zapatista y participan en el grupo personas que provienen de la organización católica (catequistas), quienes estuvieron trabajando con los desplazados guatemaltecos de la diáspora por el conflicto armado en ese país, que se refugiaron en estados mexicanos cercanos a la frontera, particularmente en Campeche, desde los años 80's hasta los 90's, en los cuales se llevó a cabo el retorno. El libro sirve

como una herramienta para la realización de los encuentros en distintas comunidades, al tiempo que se llevan a cabo una serie de acciones en defensa de los derechos mayas. Tienen su sede en Chablekal, Yucatán, en donde realizan sus reuniones, escriben y toman acuerdos para sus acciones, las cuales realizan en distintas comunidades de la península. Al mismo tiempo, atienden situaciones puntuales de derechos humanos por conflictos de tierras en el Estado y otras temáticas. También dan apoyo y seguimiento al desplazamiento que sufrieron muchas familias de Laguna Larga, en el Petén, las cuales se encuentran acampando en la frontera México-Guatemala, desde 2017. Aparte de la realización de los tsikbales, Indignación ha producido desde hace varios años una revista con las problemáticas de los pueblos mayas de la región peninsular y también de otras áreas mayas, de México y Guatemala.

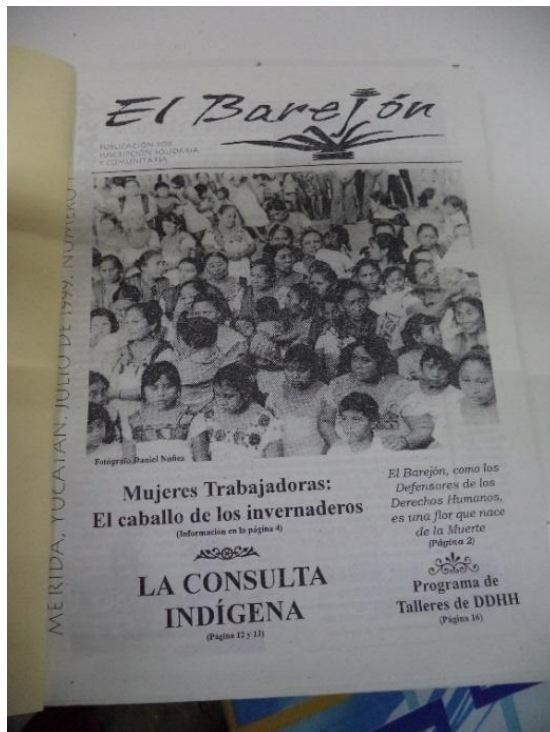


Imagen 32: Revista del año 1999.
(Foto propia, 2017)

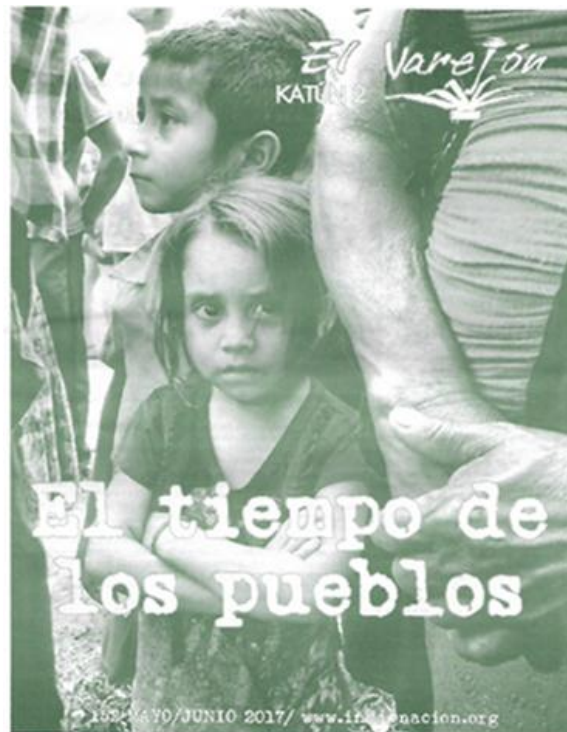


Imagen 33: Desplazados de Laguna Larga, Petén.
(Foto propia, 2017)

Procesos identificados en las áreas kaqchikel, ixil y k'iche'

En el contexto guatemalteco se seleccionaron procesos relacionados con la investigación académica/epistémica, realizada a través de la Comunidad de Estudios Mayas. También cobra relevancia el trabajo que se realiza en el ámbito de las universidades comunitarias, éstas son: la Universidad Ixil (U-Ixil) y la Universidad Kaqchikel, ambas con metodologías

que involucran la noción de comunidades de aprendizaje y se articulan a una idea del ‘buen vivir’, que transita por todo Abya Yala¹⁶³. Sin embargo, aunque estas universidades tienen algunos elementos en común también, por diversas razones, tienen sus particularidades, las cuales iremos presentando. Finalmente, abordamos el tópico de derechos de los pueblos indígenas y la participación política, dentro de los esfuerzos que realizan Rigoberto Quemé Chay e Irma Alicia Velázquez Nimatuj.

1. **Ámbito académico/epistémico**

1.1. **Comunidad de Estudios Mayas**

Dentro de este rubro encontramos a la Comunidad de Estudios Mayas, referida como un “espacio de pensamiento crítico y plural”¹⁶⁴. Se trata de una iniciativa independiente conformada por: Aura Cumes, Gladys Tzul Tzul, Edgar Esquit (sujetos en interlocución), Marco A. Chivalán-Carrillo y Giovanni Batz, los últimos son dos intelectuales que participan de este proceso de quienes tengo conocimiento, pero con quienes no tuve oportunidad de interlocución. Marco A. Chivalán-Carrillo, es k’iche’, originario de Patzité, El Quiché. “Los tópicos de indagación que le interesan se aglutinan alrededor de los feminismos, los procesos de subjetividad, la historia política del “cuerpo” y el cruce del capitalismo, el patriarcado y el colonialismo. Estudió letras y filosofía en la Universidad Rafael Landívar y pensamiento iberoamericano en la Universidad Autónoma de Madrid” (Blog de la Comunidad de Estudios Mayas). Mientras Giovanni Batz, también k’iche’ es de los Ángeles, EEUU. Ha fungido como tutor de varios estudiantes de la U-Ixil. “Sus intereses académicos incluyen: movimientos Maya/indígenas, resistencia, el buen vivir, derechos humanos y diáspora Maya en los Estados Unidos. Su tesis doctoral examina un movimiento de resistencia Ixil-Maya en Cotzal, El Quiché, contra la construcción de una

¹⁶³ Abya Yala significa Tierra Madura, Tierra Viva o Tierra en Florecimiento, fue el término utilizado por los Kuna, pueblo originario que habita en Colombia y Panamá, para designar al territorio del Continente Americano. Utilizaban distintos términos acordes con los diferentes momentos históricos que se vivían en este territorio: Kualagum Yala, Tagargun Yala, Tinya Yala, y Abya Yala. Este último coincidente con la llegada de los españoles. “El término Abya Yala es en sí mismo un símbolo de identidad y respeto hacia las raíces de los pueblos originarios; y en ese sentido, se escribió el poema *Abya Yala Wawgeykuna* (Hermanos Americanos), originario del pueblo Quechua de Argentina”, en el cual se hace un llamado a la unidad de los pueblos a mantener presente su origen y a continuar su camino siguiendo las huellas de sus ancestros (Carrera, Beatriz y Zara Ruiz Romero *Abya Yala Wawgeykuna*, en AcerVOS - Colección Textos). Recuperado de: <https://www.upo.es/investiga/enredars/wp-content/uploads/2017/03/Pr%C3%B3logo.pdf>

¹⁶⁴ En Blogger desde agosto de 2013. <http://commaya2012.blogspot.com/>

hidroeléctrica” (Presentación en el Blog de la Comunidad de Estudios Mayas). Aunque no se especifica en su blog, también encontramos la participación dentro de esta Comunidad a Emma Chirix¹⁶⁵, quien aborda los temas del colonialismo y del proyecto civilizatorio enfatizando su impacto en las mujeres mayas en la *REVISTAVOCES*, citada más abajo.

Como podemos ver, estos cinco académicos que empujan este proceso tienen intereses específicos según sus especialidades, trayectorias laborales y experiencias políticas y de vida. En relación a los tres profesionales con quienes he interactuado: Aura Cumes (kaqchikel) declara que sus “intereses de investigación y de acción política giran en torno al análisis de las relaciones de poder, principalmente aquellas generadas en la imbricación del colonialismo y del patriarcado como sistemas de dominación” (Plaza Pública, 27/06/14). Dicta seminarios internacionales en distintas instituciones académicas principalmente de México. Su trayectoria inicia en organizaciones no gubernamentales de desarrollo en las cuales trabajó por diez años, experiencia que la impulsó a mejorar el idioma maya el cual comprendía, pero no producía adecuadamente (entrevista propia, 2017).

Edgar Esquit (kaqchikel) está interesado en realizar estudios que combinen la Historia y la Antropología. Busca desarrollar una investigación académica original desde el punto de vista maya; es crítico del mayanismo porque considera que en su lucha contra los discursos oficiales dominantes o bien la construcción de un sustrato maya deja fuera el sufrimiento de grupos subalternos (campesinos, mozos, mujeres). Como co-fundador de la Comunidad de Estudios Mayas, señala que el propósito es “pensar los problemas indígenas o mayas en términos políticos y académicos” (entrevista propia, 2017).

Gladys Tzul Tzul (k'iche) analiza los sistemas de gobierno indígena que existen en Guatemala, sus relaciones de poder y la pugna que se da entre las formas de gobiernos locales y la autoridad del Estado (Plaza Pública, enero 28, 2014). Conversar con profesionales articulados a este espacio académico, ha sido una oportunidad de valioso aprendizaje. Las categorías epistémicas van y vienen para deconstruir y reconstruir mundos disímiles y antagónicos. Su palabra y aguda capacidad analítica muestran las formas tan retorcidas que puede alcanzar el racismo en distintos recintos, el alcance que tiene y han

¹⁶⁵ Emma Chirix, mujer maya kaqchikel originaria de San Juan Comalapa, defensora de los Derechos de Mujeres Indígenas y Pueblos Indígenas, académica, con diversas publicaciones y participaciones locales e internacionales.

tenido las estructuras y formas diversas de dominación desplegadas por el colonialismo y la colonialidad. Al mismo tiempo, comparten y permiten acercarnos a visibilizar la perenne lucha que hacen y han hecho sus pueblos contra estas vejaciones coloniales, de las cuales somos partícipes de una manera u otra, consciente o inconscientemente.

Como señalé arriba, conversé con tres de los cinco integrantes de esta comunidad, quienes han realizado investigación desde sus respectivas disciplinas con un aporte significativo en temáticas que involucran a los pueblos indígenas y su participación en la historia social y política de Guatemala. El material recopilado en estas conversaciones es sumamente rico y da para mucho, no sólo por las temáticas que trabajan, sino por la agudeza de sus análisis. En el siguiente capítulo intento captar aquellos elementos de su pensamiento orientados al fortalecimiento de su pertenencia como mayas, así como sus posicionamientos en relación con una lucha anticolonial. Las publicaciones de Aura Cumes y Edgar Esquit, sumada a las de otros cinco intelectuales: Demetrio Cojtí, Emma Chirix, Víctor Montejo, Ajbé Jiménez e Irma Alicia Velásquez Nimatuj son nombradas por Juan Blanco (2016) como un “pensar maya decolonial contemporáneo”. Respecto de Gladys Tzul, aún era estudiante cuando Blanco realiza su investigación y todavía no estaban sus publicaciones, de tal manera que sí es mencionada, pero no forma parte del corpus analítico de su estudio. En mi caso, se trata de un acercamiento a su experiencia de vida en relación con su origen (lengua y cultura maya) y a su práctica intelectual encaminada a la investigación y a la formación académica y política en diferentes espacios universitarios y comunitarios.

Aunque no pude visitar el lugar, en la conversación con Edgar Esquit también se habló de otro proceso que se ubicaría en este mismo ámbito de investigación epistémico /académica, ésta es la Comunidad Kaqchikel de Investigación. Esquit nos comparte que se trata de un colectivo conformado por estudiantes y profesionales en ciencias sociales (antropología, arqueología e historia) interesados en la investigación social, arte y memoria, que desarrolla un trabajo en Cerritos Asunción, una aldea del municipio de Patzicía, Chimaltenango, asentada sobre el Sitio Arqueológico Kaqjay. En dicho lugar se cuenta con vestigios arqueológicos diversos y los objetos llegan a ser definidos por los habitantes de la aldea como “adornos”, ocupando un lugar dentro de las casas o en los patios. Edgar Esquit narra que se trata de un grupo que al inicio simplemente comenzaron a

reunirse, pero luego han ido realizando un trabajo más estructurado y crítico hacia los sistemas de dominación que la misma arqueología reproduce, buscando formas más comunitarias de trabajar, usando o haciendo ver las perspectivas comunitarias sobre los objetos arqueológicos. Indica que actualmente sus discusiones se han ido tornando más permanente y fluidas y le dan la oportunidad de transmitir algunas ideas a otra generación de historiadores, antropólogos y arqueólogos que a lo mejor pueden desarrollar más adelante perspectivas nuevas sobre el trabajo de investigación. Al mismo tiempo que él aprende mucho sobre arqueología. Los conocimientos de unos y otros se centran en esa disciplina y la historia de los pueblos mayas:

“El trabajo que realizamos es muy aleccionador para ellos y para mí. Si logramos permanecer durante más tiempo, creo que podemos desarrollar otra perspectiva sobre la Arqueología y sobre el trabajo de investigación, que al final se unen con otras iniciativas, como la Universidad Ixil, la Kaqchikel o la de los artistas. Porque allí en Cerritos Asunción se encontró un altar con inscripciones, que ahora los jóvenes quieren mostrar, así que invitaron a pintores y artistas para que reproduzcan esto y lo muestren en algunos lugares de Patzicía o de otras comunidades. En ese sentido, se está uniendo ese trabajo con otras iniciativas de estas comunidades” (Esquit, entrevista 2017).

Agrega, que la idea es realizar un trabajo un poco más autónomo, sin el control de las universidades o del estado, que pueda mantener una posición crítica frente a la forma en que se hace la arqueología en Guatemala y el trabajo de investigación en general. Agrega que este trabajo aún no está siendo tomado en serio por los arqueólogos, ya que lo identifican como realizado por estudiantes. Pero afirma que seguirán trabajando con ánimo en ese proyecto, desde esa perspectiva crítica y de-construyendo los paradigmas convencionales de hacer arqueología.

En 2017, la *REVISTAVOCES*¹⁶⁶ de la Universidad Rafael Landívar le dedica a la “Comunidad de Estudios Mayas. Espacio de pensamiento crítico y plural”, una sección completa: Sección III, con artículos de: Emma Chirix, “¿Colonialismo en el feminismo blanco?”; de Gladys Tzul Tzul, dos artículos: “Las q’eqchies de Sepur Zarco: Voces que

¹⁶⁶ RevistaVoces, segunda época. Año 11. Número 11, 2017. Universidad Rafael Landívar, Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad Sociocultural e Interculturalidad (II). Editorial Cara Parens, Guatemala.

nos hacen justicia a las mujeres” y “Chuimeq’ena’ 5 de enero de 1875”, y también la publicación de una de dos conversaciones que ella tuvo con Silvia Federici, sobre “El patriarcado de salario ‘lo que llaman amor nosotras lo llamamos trabajo no pagado’, que había sido publicada en el blog de esta Comunidad¹⁶⁷, el 20 de abril de 2016; de Aura Cumes, “Cultura de servidumbre y trabajo en casa particular. A propósito del Día Internacional del Trabajo”; un artículo con autoría colectiva, como Comunidad, titulado “Mayas en el gobierno del Partido Patriota y sus contradicciones. Alcances de la crítica y las posibilidades de cambio”; de Edgar Esquit “Disciplinamiento, adaptación y exclusión en las universidades guatemaltecas”; y, de Marco A. Chivalán Carrillo “Los ojos: ‘Reguladores’ en las prácticas racistas y civilizatorias”. El objetivo de trasladarles a los lectores una descripción de esta producción es evidenciar la relevancia en el accionar de la práctica intelectual de estos sujetos, para abonar desde distintas temáticas y enfoques a una lectura crítica de la sociedad que sitúe la supeditación, sea que esta se articule a una diferenciación racializada, generizada, de clase, o cualquier otra. Sea en los textos con autoría individual o bien en colectivo ellos y ellas ponen el acento en evidenciar las estructuras históricas de dominación, en las que también intervienen algunos mayas que quizá inicialmente habían creído que desde dentro de instancias de poder podrían hacer algún cambio, en este caso se refieren a las contradicciones de mayas participantes dentro del Partido Patriota¹⁶⁸, pero también a los personajes de la izquierda revolucionaria.

“Como hemos afirmado, algunos personajes mayas actúan desde el gobierno en una clara confabulación con el sistema que impera, pues abiertamente justifican las políticas y los sistemas de control de los presidentes y ministros [...]. [La izquierda] más que mostrar capacidad en la construcción de alianzas evidencia la gran inconsistencia y un actuar contradictorio. Nos revela los límites de aquellos liderazgos –que supuestamente estaban en la búsqueda de cambios radicales- [...]. La rápida fragmentación de la izquierda, desde la firma de los Acuerdos de Paz, ha llevado a una total inconsistencia de muchos de aquellos personajes que afirmaban buscar

¹⁶⁷ Blog de la Comunidad de Estudios Mayas: <http://commaya2012.blogspot.com/search/label/Entrevistas>.

¹⁶⁸ El Partido Patriota (PP) fue un partido político fundado por el militar Otto Pérez Molina, el 24 de febrero de 2001. De tendencia conservadora, derechista, ligado al nuevo poder económico de los militares y de algunos nuevos empresarios guatemaltecos. Algunos de sus líderes, incluido el expresidente Otto Pérez Molina, fueron ligados a gravísimas violaciones de Derechos Humanos durante la represión militar previa a los Acuerdos de Paz (1991-1996). Cese de operaciones: 31 de enero de 2017.

la transformación revolucionaria de Guatemala; hasta tal punto que algunos de ellos avalan las ideas que intentan borrar la historia del genocidio en el país” (Comunidad de Estudios Mayas, 2017:122-123).

La pregunta que ronda las inquietudes de esta Comunidad gira alrededor de la dignidad, que, parafraseando a Aura Cumes, si existe alguna manera de nombrar la organicidad intelectual ésta sería teniendo como eje la dignidad. Y es que se trata de un colectivo que tiene claro que,

“Las formas de dominación actuales, no sólo desde el Estado, siguen siendo coloniales pues buscan un sometimiento, no sólo económico y político, sino de la vida entera. Es decir, se busca un despojo de la dignidad individual y colectiva que deviene en un deseo de ser gobernados por quienes dominan [...]. Por lo mismo, aunque parezca un asunto simple, es fundamental reflexionar sobre la manera en que debemos romper la dependencia psicológica ‘del amo’ que obstaculiza las formas autónomas de hacer política” (Comunidad de Estudios Mayas, 2017: 123).

En este texto, luego de enumerar una serie de acciones socio-políticas en el país, por parte de las movilizaciones de la clase media y otros sectores capitalinos que se unieron a los largos años de lucha protagonizada por las comunidades indígenas contra “gobiernos estrechamente vinculados a una estructura histórica de dominación militar, colonial y capitalista” que abrieron posibilidades para alianzas entre múltiples sectores populares, de clase media, de mujeres, de indígenas, de estudiantes y demás; señalan que éstas [alianzas] “no se pueden hacer sin crítica y un posicionamiento claro frente a las condiciones históricas y coyunturales que ha vivido y vive Guatemala” (Comunidad de Estudios Mayas, 2017:123-124).

2. Ámbito de universidades comunitarias

Antes de pasar a conocer estas iniciativas, es importante recordar que en varios países de América Latina existen diversos esfuerzos por desarrollar una educación superior vinculada con los pueblos indígenas, sus necesidades y conocimientos, que han sido creadas y gestionadas de manera directa por organizaciones y/o reconocidos dirigentes, intelectuales y profesionales indígenas. Entre éstos encontramos: la Universidad Autónoma

Indígena Intercultural –UAIIN- de Colombia; el Centro Amazónico de Formación Indígena de Brasil, la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe nicaragüense –URACCAN-, la Universidad Intercultural de Nacionalidades y Pueblos Indígenas “Amawtay Wasi”, del Ecuador (Mato, 2014). Estas y otras experiencias han sido documentadas en publicaciones del Proyecto Diversidad Cultural e Interculturalidad en Educación Superior de UNESCO-IESALC (Instituto Internacional de la Unesco para la Educación Superior en América Latina y el Caribe) (Mato, coord., 2008). La Universidad Indígena Intercultural Comunitaria Productiva Guaraní y Pueblos de Tierras Bajas “Apiaguaiki Tüpa” y Universidad Indígena Intercultural Productiva Quechua “Casimiro Huanca” de Bolivia; el Consejo QOMPI y Centro Educativo Integral, Pampa del Indio Chaco y el Instituto de Educación Superior Intercultural “Gloria Pérez”, en Argentina; la Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur en México, una opción de educación no formal para la población indígena en el estado de Guerrero. Todas ellas en contacto y/o agrupadas a la Red de universidades Indígenas Interculturales y Comunitarias de Abya Yala “RUIICAY” (Hooker Blandford, Alta, 2015). Otro tanto de universidades indígenas las encontramos en la UCI-Red de México. Dentro de las iniciativas más recientes, y dentro de la denominación de ‘universidades comunitarias’, se encuentran la Universidad Ixil, conocida como U-Ixil, documentada por su rector Pablo Ceto (2018) y la Universidad Maya Kaqchikel, documentada también por su rector Vitalino Similox Salazar (2019), Universidades localizadas en áreas mayas de Guatemala. Es oportuno anotar que ambas publicaciones son posteriores a la fecha en que realizara el trabajo de campo respectivo, el cual fue en 2017.

Ahora bien, la primera demanda de una universidad maya en Guatemala surgió en los años 80’s por parte de los profesionales Enrique Sam Colop y Rigoberto Quemé Chay en un documento que se envió a la UNESCO¹⁶⁹. Posteriormente, en 2004, teniendo como soporte la Firma de los Acuerdos de Paz de 1996, el Consejo Nacional de Educación Maya (CNEM), con el respaldo de la Fundación Rigoberta Menchú, anunció la apertura de la

¹⁶⁹ Quemé, Rigoberto. Universidad Maya (1). Plaza Pública, 26 de mayo de 2017. Recuperado de: <https://www.plazapublica.com.gt/content/universidad-maya-1>

primera Universidad Maya, la cual sería dirigida y administrada por indígenas¹⁷⁰, compromiso que no se ha hecho realidad hasta la fecha, a pesar de que los Acuerdos de Paz, firmados el 29 de diciembre de 1996 entre el Estado y la guerrilla, estipulan el reconocimiento y fortalecimiento de los valores y sistemas educativos mayas y de los demás pueblos indígenas. Entonces, sin apoyo financiero del Estado y teniendo la adversidad constitucional sobre la negativa para que pueda existir otra universidad pública -que no sea la USAC-, se han abierto estas dos universidades mayas. Las dos han tenido que recurrir a buscar un aval académico para poder graduar a sus estudiantes, y éste lo han obtenido de la Universidad Evangélica Nicaragüense Martin Luther King.

2.1. Universidad Ixil (U-Ixil)

Es definida como una “universidad sin paredes” creada “para los jóvenes excluidos de las oportunidades académicas en la universidad Estatal y privadas del país”¹⁷¹, que funciona desde el año 2011. Las colegiaturas y el funcionamiento administrativo de la U-Ixil es absorbido por la Fundación Maya, Fundamaya, una institución de carácter social no lucrativa (funciona con donaciones)¹⁷², que tiene como objetivo acompañar a la población mayoritariamente indígena a través del fortalecimiento de sus capacidades técnicas y políticas para aumentar su capacidad de propuesta e incidencia política en la toma de decisiones a nivel local, regional y nacional. En palabras de Cristina Solís Brito, pedagoga y administradora; y, de Vicente Raymundo, Coordinador General del Nivel Técnico, la U-Ixil fue creada con la idea de contar con una universidad propia del pueblo ixil. Una instancia que no fuera ni pública ni privada, sino de carácter comunitario y que retomara el sentido de “lo propio” y re-articulara el vínculo y la confianza entre los jóvenes y los ancianos de la comunidad. “Esa fue la raíz de la U-Ixil”¹⁷³. Ofrecen un nivel técnico universitario (Técnico en Desarrollo Rural Comunitario), que se desarrolla en tres años.

¹⁷⁰ CNEM – Consejo Nacional de Educación Maya. “Guatemala: universidad indígena para preservar la cultura”, diciembre de 2004. Recuperado de: <https://www.terrelibere.org/490-guatemala-universidad-indigena-para-preservar-cultura-maya>:

¹⁷¹ Señaló Pablo Ceto, rector de la institución, en una entrevista realizada por Telesur en marzo del 2015. Botón, Santiago. “Guatemala: Se levanta Universidad Ixil, sobre cenizas de la represión militar”. <https://www.telesurtv.net/opinion/Guatemala-Se-levanta-Universidad-Ixil-sobre-cenizas-de-la-represion-militar-20150309-0050.html>

¹⁷² Fundamaya. Bienestar-Educación-empoderamiento. <https://actionai.org/donations/primary/>

¹⁷³ Raymundo, Vicente y Cristina Solís. Entrevista en abril de 2017, Nebaj, Quiché, Guatemala.

Luego pueden seguir con alguna de las tres licenciaturas: Pluralismo Jurídico; Derecho, Historia y Cultura; y, Agronomía. El grado técnico se imparte en las localidades: Cotzal, Tzabal, Chajul, Río Azul y las licenciaturas en la cabecera municipal de Nebaj (Vicente Raymundo, entrevista 2017).

Aunque se hace uso de los conocimientos científicos occidentales, su metodología es poco convencional, se prioriza la tradición verbal sobre la escrita, con la utilización del idioma maya-ixil; y se promueve un currículo basado en los saberes ancestrales, que son recopilados por los estudiantes en sus trabajos de investigación. Pablo Ceto, rector de esta universidad, señala que se le da valor a “la plática” porque es importante recuperar (como Ixiles) el derecho a la palabra. Agrega, que la Universidad Ixil se encarga de “formar jóvenes que cambien la situación y que se preocupen por sus comunidades, que no sólo tengan su título y se vayan para afuera. La idea central es que los egresados de esta universidad sean agentes que ayuden a crear soluciones y que estén en capacidad de discutir con cualquier ministro o autoridad sobre política pública. Se trabajan tres grandes temáticas: 1) Administración de recursos naturales (manejo comunitario de los bienes comunes de la población); 2) la agricultura como base material de la civilización; y, 3) el Derecho Maya Ixil y las leyes nacionales e internacionales, porque “en un mundo globalizado, nosotros queremos desde nuestra identidad y desde nuestros conocimientos ser partícipes y actores”, señala su rector, Pablo Ceto¹⁷⁴.

Su pensum de estudios no contempla cursos como tales, son más bien módulos que se basan en macro temas¹⁷⁵ concernientes a los problemas y necesidades comunitarias y valoriza el conocimiento de personalidades y autoridades comunitarias para la formación; por ejemplo, una de las clases inaugurales fue impartida por autoridades indígenas para abordar el problema de la expropiación de tierras comunales en la aldea Tzabal, del Municipio de Nebaj. Se le da un peso a las problemáticas territoriales comunitarias y a la memoria histórica del pueblo ixil. En este sentido, la tarea de los estudiantes, según

¹⁷⁴ Artículo de Nancy Sabas, Pensando en colectivo: La Universidad Ixil y su apuesta por una educación liberadora. 10 de octubre de 2016. Comité Central Menonita. <http://www.mcclaca.org/es/pensando-en-colectivo-la-universidad-ixil-y-su-apuesta-por-una-educacion-liberadora/>

¹⁷⁵ Los ejes temáticos: Investigación; Habilidades técnicas; Historia, cultura, ciencia y derechos; Tiichajil Tenam, buen vivir, organización social, política y territorial; Bienes naturales, bienes comunes, manejo comunitario; Estado, surgimiento, funciones, organismos e instituciones; Relaciones regionales e internacionales; Trabajo comunitario.

Cristina Solís, será entrevistar a los sobrevivientes de la represión militar sobre este suceso, consultar fuentes oficiales y analizar los sucesos; en cuanto a los territorios, hay que reconocer los antiguos linderos, elaborar un croquis de la comunidad y presentar un informe ante las autoridades indígenas para su discusión. “La realidad social no está en medio de cuatro paredes; la realidad social se encuentra al visitar a tus autoridades y al caminar en tu comunidad para ver cómo está actualmente”, enfatiza Cristina¹⁷⁶.

Para esta investigación, estuve en el área ixil en dos oportunidades: en 2016 realicé un trabajo exploratorio y en 2017, durante el trabajo de campo propiamente dicho, me quedé allí cerca de un mes. Tuve la oportunidad de visitar todas las sedes y compartir con maestros y estudiantes. En la sede de Tzabal, conversé con Miguel Torres, un ingeniero agroforestal graduado en la Universidad del Valle de Guatemala. Miguel es originario de Cotzal y da clases los domingos, sea en esa sede o en la de Cotzal.



Imagen 34: Sede Tzabal, casa construida por ellos mismos.
En la foto: Miguel Torres y Ligia Peláez. (Foto propia, 2017)

Luego de un intercambio de las formas de enseñanza en las universidades convencionales, Miguel comparte cómo comienza una de sus sesiones para tratar el tema del agua en la U-Ixil.

¹⁷⁶ Entrevista en Nebaj, Quiché. 24 de abril de 2017.

“Mostramos lo que el sistema enseña, pero no nos quedamos encerrados en la información o las técnicas, sino que tratamos de tener el panorama lo más completo posible. El agua vista desde la visión occidental, pues es sólo un recurso, no un ser vivo. Un maya ixil lo conceptualiza diferente, es algo sagrado y que tiene vida, es algo que no se puede mercantilizar. Entonces se comienza el debate con los estudiantes, es alegre ir conceptualizando estas cosas” (Torres, en Tzalbal, entrevista 2017).

En la interacción llevada a cabo en la sede de Chajul, pude observar las presentaciones de los estudiantes sobre el recuento de los recursos hídricos de sus comunidades, identificando las fuentes de agua que surten a sus poblaciones. El profesor hizo un repaso de la fórmula y de un procedimiento para medir el caudal de agua que sería puesto en práctica seguidamente. Luego los estudiantes replicarían este procedimiento en las tomas de agua identificadas en sus localidades. Además de conocer los sitios y recursos de agua con los cuales cuentan y saber medir su caudal, el ejercicio consistía en calcular cuánta agua necesitarían según el crecimiento de la población en las siguientes décadas, realizando una reflexión sobre las necesidades y responsabilidad sobre este líquido vital.



Imagen 35. Presentaciones sobre la situación hídrica de sus comunidades.
(Foto propia, 2017).



Imagen 36. Presentaciones sobre la situación hídrica de sus comunidades.
(Foto propia, 2017).



Imagen 37: Yendo a hacer mediciones de caudal de agua, Chajul, Quiché.
(Foto propia, 2017).

Por su lado, en la sede de Cotzal se comparaba el uso de la tierra en los dos sistemas: el tradicional ixil y el sistema capitalista. Los estudiantes habían recopilado las prácticas que se llevan a cabo en la preparación y siembra de cultivos con sus respectivas familias y vecinos de sus comunidades. Se discutía sobre cómo se hace en un sistema y otro y cuáles son los beneficios y desventajas a corto y largo plazo. La profesora funcionaba como una facilitadora, organizando el resultado de los ejercicios de los estudiantes. Se hablaba

mayormente en ixil, aunque había un estudiante hablante sólo de castellano y yo, por lo que la maestra llevaba la discusión de manera bilingüe, asegurándose que el contenido estuviera siendo comprendido también por nosotros dos. La presentación de los estudiantes se hizo de manera oral y escrita en pizarra o papelógrafos, porque la Universidad Ixil no cuenta con equipo de cómputo y suelen no incorporar sistemas computacionales en sus dinámicas. Sin embargo, en el centro de Cotzal hay internet libre y una sala de cómputo en dónde se desarrollan talleres por parte de la Municipalidad al que los pobladores suelen acudir, incluyendo a los estudiantes de esta universidad.



Imagen 38: Comparando sistemas (tradicional ixil y capitalista) en el uso de la tierra. Facilita la sesión María Toma. (Foto propia, 2017)

Otra de las particularidades de esta universidad consiste en la realización de actividades públicas: Entre las actividades que se desarrollan están la celebración del Día de la Dignidad Ixil; el Mercado Campesino, que se coloca cada semana en el centro de Nebaj con una lógica de no basura plástica; el Concurso Campesino, que premia los mejores productos agrícolas (sin pesticidas y con abonos orgánicos). También resalta su trabajo con las Alcaldías Indígenas y las negociaciones y consultas que se llevan a cabo mediante la modalidad de Derecho Indígena.

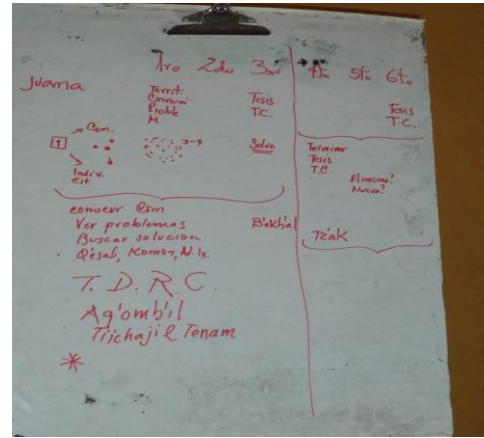
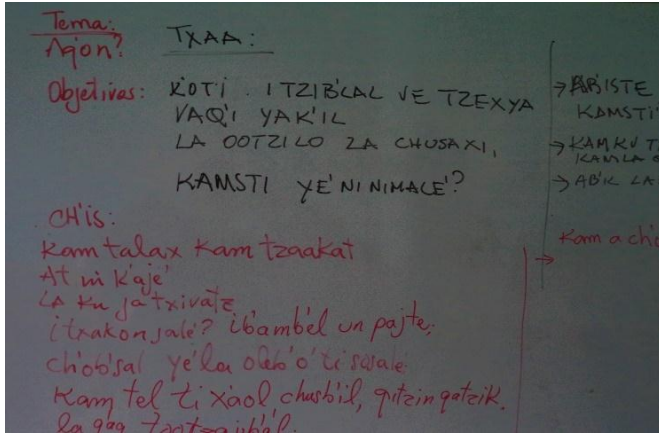


Imágenes 39 y 40: Conmemorando el Día de la Dignidad Ixil.
(Fotos propias, 2017)



Imagen 41: Día de la Dignidad Ixil.
Salón de usos múltiples de la Municipalidad de Nebaj, Guatemala.
(Foto propia, 2018)

Las sesiones para revisar y discutir las investigaciones que los estudiantes van realizando se llevan a cabo principalmente en idioma ixil, con el uso de algunas palabras en español que corresponden a la metodología que están implementando. Así, pude observar en la sede de Río Azul, Nebaj, presentaciones y discusiones de las distintas temáticas que trabajaban los estudiantes y la retroalimentación que recibían de sus compañeros y del profesor/facilitador. Ese día trabajaban con Pablo Ceto, quien explicó y se disculpó por la escritura en ixil, la cual podría tener algunos problemas, “escribo tal y como escucho”.



Imágenes 42 y 43: La pizarra con notas del profesor (Pablo Ceto), facilitador de la discusión de los proyectos de investigación. (Fotos propias, 2017).

En la sede central, en Nebaj, cabecera del municipio, se llevan a cabo reuniones de los distintos equipos que atienden las sedes comunitarias y se imparte el nivel de licenciatura. El ambiente de discusión es amigable, se comparte información, puntos de vista y se planifican actividades. También se realizan conferencias y talleres que llegan a impartir distintos académicos tanto nacionales como extranjeros, cuentan con la participación de profesionales estadounidenses principalmente de la Universidad de Austin, de distintas universidades de Italia, España, México y también de países sudamericanos. Gladys Tzul Tzul es una de las académicas con un vínculo constante con esta universidad, entre otros profesionales. Hay una afluencia significativa de académicos sea por visitas, colaboración o por sólo interés en conocer el proyecto.



Imagen 44: Una sesión normal de la U-Ixil en Nebaj, Quiché, Guatemala. (Foto propia, 2017)

2.2. Universidad Maya Kaqchikel – Nimatijob’al Maya Kaqchikel

Comienza sus labores en 2014¹⁷⁷ y busca generar un nuevo paradigma del ‘buen vivir’ desde la visión, práctica y ciencia de la cultura maya kaqchikel, a través del modelo de comunidades de aprendizaje¹⁷⁸. Cuenta con siete sedes: B’oko’ (Chimaltenango), Chwatutuy (Churrarrancho), Xenacoj (Santo Domingo Xenacoj), San Andrés Semetabaj, Linda Vista Villa Nueva, Patzún y Chi Xot (Comalapa). Ofrece las siguientes carreras: A nivel licenciatura: Investigación Social e Interculturalidad, Idioma Kaqchikel e Historia y Medicina General Naturopática; y, a nivel técnico: Profesorado en Traducción Jurada en Idioma Kaqchikel, Profesorado en Enseñanza del Idioma Kaqchikel e Historia, Técnico Intérprete y Traductor Jurado en Idioma Kaqchikel. Administrativamente, se conformó un Consejo y Coordinación Académica y cuenta con una Unidad de Registro y Control Estudiantil en su oficina central en la Cabecera Departamental de Chimaltenango.

Visité tres de las sedes de esta universidad, la que está en Comalapa, la de Santo Domingo Xenacoj y la de Chimaltenango. En Comalapa conversé con su coordinador, don Germán Curruchiche, quien me explicó cómo funciona el asunto de la sostenibilidad de esta sede y efectivamente se trata de reunir los aportes comunitarios, aunque los estudiantes pagan una pequeña cuota. Parte de la conversación fue sobre las dificultades que tienen para sostenerse y las acciones que piensan emprender para lograr contar con un reconocimiento oficial que ayudaría a asegurar la sobrevivencia de la universidad. En este sentido, don Germán indica que piensan continuar presionando para poder convertirse en la Universidad Maya que el Estado acordó con la firma de los Acuerdos de Paz, de 1996. Esto permitiría un sistema cooperativo entre el gobierno y la participación de las comunidades.

“La propuesta sería que el gobierno se encargue de los honorarios de los docentes y las otras cosas que las mueva la comunidad. En este sentido, la estrategia es llegar a tener 10 sedes de la universidad maya,

¹⁷⁷ Es importante hacer notar que el primer rector de la U-Ixil fue el Dr. Vitalino Similox Salazar, quien funda tres años más tarde la Universidad Maya Kaqchikel.

¹⁷⁸ El término de Comunidades de Aprendizaje es acuñado por el CREA (Centro Especial de Investigación en Teorías y Prácticas Superadoras de Desigualdades), un instituto de investigación vinculado a la Universidad de Barcelona que, tras investigar los modelos y prácticas educativas que a nivel mundial han demostrado su eficacia en conseguir éxito escolar para todos, desarrolla el modelo de Comunidades de Aprendizaje (Olguín, Israel. “¿Qué son las Comunidades de Aprendizaje?”. UNIÓN, 15/08/2019. Recuperado de: <https://www.unionpuebla.mx/articulo/2019/08/15/educacion/que-son-las-comunidades-de-aprendizaje>

para presionar al congreso de la república, pues ya tenemos la iniciativa de ley puesta en el congreso” (Curruchiche, entrevista 2017).

Don Germán comparte que el hecho de estar situados tan cerca de la ciudad capital, los hace tener un esquema de universidad convencional, porque tienen mucha competencia. Luego está la recriminación por parte de la fundación Menchú, con PRODESSA (Proyecto de Desarrollo Santiago) que están en el CNEM (Consejo Nacional de Educación Maya) quienes “consideran ser los únicos con derechos sobre una Universidad Maya”, proyecto que están desarrollando con la USAC.

“A ellos no les gustó que naciera esta universidad [...]. Nosotros crecimos con puro impuso local, por lo que hemos avanzado, y ahora la San Carlos se acercan a nosotros. Estamos algo desconfiados, porque la San Carlos continúa centralizando la educación superior en una sola universidad” (Curruchiche, entrevista 2017).

Otro de los factores desafiantes que sus directivos señalan es la infraestructura, ante lo cual tratan de aprovechar los recursos que hay en los pueblos. En Santo Domingo Xenacoj se utilizan las instalaciones otorgadas por la corporación municipal y el alcalde, igual sucede en Patzún, tienen el respaldo de la alcaldía. En San Andrés Semetabaj funcionan en las instalaciones de un colegio privado. La sede de Chimaltenango funciona en las instalaciones de la iglesia presbiteriana, a la que pertenece el rector. En cada sede hay autogestión con el apoyo que dan las autoridades ancestrales. Esta situación es más visible en Chuarrancho, porque allí son las autoridades indígenas quienes estudiaron, autorizaron y avalan todo el funcionamiento.

En palabras de su rector, Vitalino Similox lo que se quiere es la recuperación de los valores de la cultura maya kaqchikel, los cuales se han perdido, especialmente el idioma. Perdida que impide la transferencia de saberes, de prácticas, de tecnología. Señala que muchos de estos conocimientos se conocen más en otros países como cultura general, que en Guatemala. Agrega que esto ha sucedido por el racismo y la discriminación que les ha llevado a los propios mayas a meterse en esa lógica.

“Entonces, la Universidad Kaqchikel quiere recuperar esos valores, esos saberes. Nos hemos propuesto recuperar cuatro valores acerca del idioma: hablamos, pero no necesariamente bien el kaqchikel, de 10

palabras metemos seis en castellano. Escribir, es lo más difícil porque hay que conocer el alfabeto, la gramática y la sintaxis. Fuimos formados para el castellano y tampoco hay un estudio sistemático sobre cómo escribir. Leer igual, aquí hacemos ejercicios de lectura. Nos cuesta leer y no pronunciamos bien las palabras. Luego todo el tema de la comprensión, dado que cada palabra en kaqchikel tiene una simbología y un trasfondo filosófico” (Similox, entrevista 2017).

Similox señala que siendo él de una aldea de San Juan Comalapa no conoce el significado de muchas palabras y así hay un porcentaje alto de personas que han perdido este idioma. Señala que son las abuelitas las que de alguna manera han mantenido la tradición oral, y que para solventar esta situación la universidad desarrolla un trabajo sistemático para recuperar esta lengua en todas sus habilidades: comprender, hablar, leer y escribir. Este proceso lo articulan a la parte cultural y a la cosmovisión, desde donde se desprenden cuatro aspectos: el idioma, el calendario, la matemática y la epigrafía porque se desconoce ese importante conocimiento que son los jeroglíficos.



Imágenes 45 y 46: Sede Santo Domingo Xenacoj, en el municipio de Sacatepéquez.
(Fotos propias, 2017)



Imágenes 47 y 48. Sede de Chimaltenango. (Fotos propias, 2017)

Don Germán comparte que, aunque no se divulga tanto, los planteamientos y el contenido están orientados hacia “una pluriversidad”.

“Públicamente somos sólo otra universidad, pero al interior nuestro ya sabemos que estamos introduciendo el conocimiento maya. Eso ya es un aporte, que nosotros todavía no sabemos cómo darle una etiqueta más desarrollada. Sí, nosotros estamos construyendo una pluriversidad, porque nos vemos tanto dentro del conocimiento occidental, como dentro del conocimiento maya” (Curruchiche, entrevista 2017).

En mi visita a una clase y conversación con estudiantes de medicina naturopática pude observar una de las formas en que se implementa esta convergencia de conocimientos de ambos referentes. El profesor, médico y maya, explicaba a los estudiantes cómo funcionan los datos de laboratorio para el tratamiento de distintos padecimientos. Por su parte, la mayoría de estudiantes atienden a pacientes en sus comunidades y tienen maneras de reconocimiento de síntomas y también de tratamiento, a los cuales se sumarían los datos de laboratorio.

En cuanto a las diferencias entre esta universidad y la Ixil, don Germán señala que una de las cuestiones que marca una diferencia es el lugar donde se desarrollan, porque ellos ven la ubicación de la Universidad Maya Kaqchikel localizada en un lugar estratégico, por su proximidad a la ciudad capital guatemalteca, la cual es zona kaqchikel.

“En Chimaltenango hay sedes de casi todas las universidades privadas. Entonces tenemos mucha competencia y no podemos adoptar un modelo como el de la universidad ixil, que es más radical.

Nuestro esquema de estudio es más al estilo de las universidades tradicionales, porque eso permite que los estudiantes nos vean como una verdadera universidad” (Curruchiche, entrevista 2017).

Agrega que en un encuentro que tuvieron con Pablo Ceto y otros profesores de la Universidad Ixil en la Universidad de San Carlos, les increpaban su estilo tan tradicional como el de cualquier otra instancia de esta naturaleza.

“Entonces les explicamos que por estrategia tuvimos que adoptar esos métodos, pero que poco a poco vamos a distanciarnos. Para eso se requiere de un reconocimiento que tenga peso político. Los ixiles tienen más participación política; mientras nuestra estrategia es llegar a las 10 sedes y así poder presionar al congreso para que aprueben la iniciativa de ley, que llevamos desde hace dos años [2015]”.

Por otro lado, don Vitalino admite que en el área kaqchikel se ha perdido mucho del conocimiento ancestral, que tiene otra lógica. Señala que en la educación occidental hay ejes y especializaciones, mientras en el pensamiento maya todo está interrelacionado. Por lo mismo, no se entiende el calendario si no se entiende el idioma, al igual que la epigrafía y matemática.

“Si no sé el calendario no entiendo la epigrafía; y si no comprendo los glifos no entiendo bien el significado de las palabras. Es una interrelación, no es departamentalización o especialización, es integral” (Similox, entrevista 2017).

Algunos de los elementos que se plantean en el actual debate de la descolonialidad desde la perspectiva del conocimiento, apuntan a identificar cuatro rasgos de la lógica epistemológica eurocéntrica, que sintéticamente son los siguientes: 1) el ‘dualismo radical’, que es la separación entre ‘sujeto’ y ‘objeto’ de conocimiento, donde el ‘sujeto’ es el individuo indeterminado, no situado, sin ninguna referencia histórico-social y, por tanto universal, que proviene de la gnoseología cartesiana y de donde se desprende subsecuentemente el segundo rasgo; 2) la objetividad del conocimiento, la anulación del investigador que busca conocer la “realidad”; 3) una concepción atomística de la vida social, “la realidad social aparece como ámbitos reificadamente diferenciados”, cuya articulación a una totalidad se presenta únicamente en términos organicistas y funcionales;

y, 4) el evolucionismo, dentro del cual la sociedad es una realidad homogénea y avanza de manera unilineal y unidireccionalmente hacia el progreso (Germaná, 2014:88).

Desde la epistemología maya, en cambio, “el saber y su transmisión se fundamenta en: Ri ruxe’el ri nojb’äl K’aslemal rub’atz’in ronojel o sea que la vida es un todo, holístico, en el que todo se encuentra articulado y amarrado” (García et al, 2009:16). Partiendo de esta premisa, un grupo de investigadores¹⁷⁹ dentro del cual participa don Germán realizó un estudio que involucró a varias comunidades guatemaltecas y tuvo el acompañamiento de los conocedores (abuelas y abuelos) de varias regiones (k’iche’, q’eqchi’, Kaqchikel y mam), con el objetivo de responder a la pregunta ¿existe un sistema de conocimiento emprendido por los antepasados del pueblo maya que hoy se practica para resolver las actividades en la vida cotidiana?, cuyas conclusiones generales identifican los siguientes rasgos: 1) una metodología sujeto-sujeto, en la cual el papel del conocimiento y los instrumentos construidos sirven para auxiliar la vida, conectarse y adherirse a lo que requiere el universo; 2) la disciplina vigesimal, fundamenta en el Jun Winäq (ser humano) articulado con la frecuencia del tiempo (260 días del calendario espiritual y material del Cholq’ij -13X20- y de otros cálculos cíclicos de rotación y traslación de los cuerpos celestes en el espacio), que sirve de base al Kajtz’uk, instrumento o cuadrante maya, utilizado en la identificación de las energías que se asocian a cada ser durante su vida¹⁸⁰; 3) conocimiento y espiritualidad: La matemática sólo es un indicador de las energías presentes en el día y la noche, que combinadas con los signos espirituales del día de nacimiento, permite leer los compromisos espirituales y materiales del ser. En otras palabras, la matemática provee la información de la intensidad de energías en el paso de los ciclos del tiempo en el espacio y la espiritualidad es el medio para entrar en armonía con el universo para mantener el equilibrio de las cosas necesarias para la existencia (García, et al, 2014:233-235).

¹⁷⁹ Ajpub’ Pablo García, Germán Curruchiche Otzoy y Simeón Taquirá.

¹⁸⁰ Jun Winäq: 20 dedos, de las extremidades superiores e inferiores, el cual se conecta con el movimiento cíclico de 13 vueltas de la Luna alrededor de la Tierra, durante un año solar. Esta relación organiza una frecuencia matemática del movimiento natural lunar de 13:20 que se determina en base a las gravitaciones, principalmente de la Luna-Tierra, las cualidades del ser en la madre Tierra de acuerdo a su día de engendración, día del nacimiento y su proyección o misión en la vida. Esta frecuencia matemática también determina la construcción del ciclo de 260 días del calendario espiritual y material del Cholq’ij (13X20) y de otros cálculos cíclicos de rotación y traslación de los cuerpos celestes en el tiempo y espacio, y sirve de base al Kajtz’uk, instrumento o cuadrante maya, utilizado en la identificación de las energías que se asocian a cada ser durante su vida.

3. **Ámbito de derechos y participación política de los pueblos indígenas**

3.1. **Por la participación política y la justicia**

En procesos de esta naturaleza participan varios académicos y profesionales de distintas disciplinas y procedentes de diversas áreas. Sin embargo, en este estudio la interlocución se realiza con Irma Alicia Velásquez¹⁸¹, k'iche', originaria de Quetzaltenango, Antropóloga Social, activista y periodista, quien realiza su trabajo alrededor de una agenda académica y de acompañamiento político que prioriza los derechos económicos, sociales, políticos, culturales y raciales de los pueblos indígenas de Guatemala. Ella es directora ejecutiva Oxlajuj Tz'ikin (Programa de Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas) y ha participado directamente en las denuncias y peritajes en los juicios contra el genocida Ríos Montt. Su trabajo se enfoca en el fortalecimiento de la participación política de minorías étnicas y de género. Asimismo, promueve la discusión en temas de modelos de desarrollo con base en la interculturalidad. Es una de las protagonistas del film “Caminos del asombro”, documental que da a conocer que las mujeres y los hombres indígenas son protagonistas de su propia historia y lo han sido durante 500 años. Comparte que creció dentro del Comité Cívico Xel-Jú¹⁸² y en contacto con varias organizaciones, pero en realidad no forma parte de éstas, considera que hubo muchas que se conformaron después del genocidio; sin embargo, considera que estas *organizaciones no son orgánicas*, por eso van desapareciendo. En este sentido, señala que *lo importante es la organicidad*, aunque no haya una representación jurídica, sobre todo porque tienen la importante función de continuar transmitiendo la memoria. No obstante, argumenta que ha trabajado con distintas organizaciones de manera externa, apoyando procesos importantes en donde su aporte se ha hecho necesario, sin que esté afiliada a ninguna de éstas:

“Mantengo buenas redes de trabajo, de respeto con los colegas y los hermanos indígenas y con las organizaciones, varias no indígenas,

¹⁸¹ Recientemente, el 15 de mayo de 2020, Irma Alicia Velásquez Nimatuj recibió el premio Martin Diskin, quien fue defensor de la justicia y criticó públicamente la política exterior de los Estados Unidos en América Central y Cuba. Miembro de la Asociación de Estudios Latinoamericanos y Oxfam América (LASA/Oxfam).

¹⁸² Xel-jú, de Quetzaltenango: fundado por k'ichés en 1972 es el más antiguo de los comités activos en Guatemala. Ha participado siete veces en las elecciones: dos en los años setenta y el resto tras la vuelta a la democracia de 1985. Las ha ganado en dos ocasiones, en 1995 y 1999, lo que le ha llevado a gobernar la segunda ciudad del país durante ocho años seguidos. Ha sufrido una derrota importante tras estos dos mandatos y, desde entonces, se mantiene activo, pero con niveles de popularidad e incidencia mucho menores (Rull, Mathias “Los comités cívicos: primeras agrupaciones políticas indígenas de Guatemala”. Actas del XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles. pp.1507-1524).

muchos de los peritajes han sido solicitados por organizaciones de la sociedad civil. Veo este trabajo como la posibilidad de poder contribuir a Guatemala, especialmente a los pueblos mayas después del genocidio, para tratar de rescatar la memoria y las voces de los sobrevivientes” (Velázquez Nimatuj, entrevista).

A don Rigoberto Quemé Chay suele vérselo como político, por su participación en el Comité Cívico Xeljú, aunque él declara estar inserto en una reflexión política a través de la antropología. Señala que se requiere reflexionar mucho sobre los niveles de fragmentación del pueblo indígena, para tener una lucidez que articule algunas acciones que los aglutinen y que ese proceso no va a venir desde arriba, sino desde abajo. Piensa que el colonialismo tiene el método de aislar, pero que al mismo tiempo da fuerza para integrarse. Aparte de esta participación política desde este comité cívico, don Rigoberto escribe en algunos medios nacionales y continúa empujando el proyecto de una Universidad Maya K’iche’. También mantiene una posición bastante crítica sobre la participación indígena en instituciones del Estado, visualizando distintas experiencias en las cuales varios indígenas que han llegado al congreso, van por el partido y no por el pueblo. Señala que lamentablemente esa situación se sigue repitiendo, y por lo mismo se necesitan espacios de reflexión política.

“Tener organización política, porque no la tenemos, debemos recordar que el estado no es un sistema débil ni fracasado. El estado es fuerte para lo que hace y débil para lo que debería hacer. Lo que hace bien y fuerte es condenarnos a que solo tengamos participación política a través de los partidos” (Quemé, entrevista 2017).

Indica que ha sido visitado por grupos de jóvenes que vienen a hablarle para que acepte encabezar un movimiento, pero siempre en la retórica de ir a platicar con el gobierno y negociar con los partidos políticos, a lo cual no se presta. Para don Rigoberto es indispensable construir espacios propios y no sólo respaldar a políticos y partidos que considera oportunistas y por ello ofrecen migajas a los pueblos.

“Yo les digo que ir de limosnero ya es una desventaja. Eso de solo ir a pedir, demandar, reclamar, reivindicar, solo reproduce la subordinación y por más que uno le ponga empeño, no se dan los resultados” (Quemé, entrevista 2017).

Considera que es necesario fortalecer los espacios propios y trabajar seriamente en una articulación que construya una base social, porque él observa que la participación que hay es la de “pavonearse” en instancias gubernamentales, vincularse con el extranjero, pero casi nada para dentro del país y sobre los intereses de los pueblos.

“El día en que sepamos que somos víctimas colonizadas, que seamos autocríticos y entendamos como pasó todo esto, ese día habrá cambios significativos. Estas son tareas de la universidad maya, que se haga investigación para la descolonización, porque en el plan de la universidad no está pensando trabajar desde el culturalismo” (Quemé, entrevista 2017).

Indica que aún no hay fuerza política. La universidad k’iche’ está pensada para hacer una investigación descolonizadora, que tenga las herramientas y marcos teóricos indispensables para que puedan ver con claridad la realidad maya. Señala que existen muchos conocimientos de los Ajq’ij, que con mucha voluntad y sacrificio han protegido que guardan valores a través de la complementariedad, el culto a la naturaleza, la cuatriedad, la armonía del universo, el respeto a los mayores que deben ser investigados dentro de la filosofía del pensamiento maya.

“¿Porque tenemos un culto a la muerte? Nosotros somos catalizadores del mundo cosmogónico, por lo que hay que buscar esas figuras filosóficas que mueven el pensamiento maya, también tenemos que desenredar el sincretismo porque se mueven los conceptos de forma distinta, por lo que tendríamos que distinguir esos valores que se hayan entre sus distintos sentidos y salirnos de esa confusión” (Quemé, entrevista 2017).

Don Rigoberto considera que por lo mismo es indispensable seguir insistiendo en espacios de formación, ojalá a través de una universidad maya k’iche’.

Por otro lado, aunque busqué a Gladys Tzul Tzul por su participación en la Comunidad de Estudios Mayas, veo cómo su trabajo engarza con el de Irma Alicia, no sólo porque ambas son k’iche’(s), sino por la naturaleza de su acercamiento al fortalecimiento político local.

Gladys es originaria de Chuimeq'ena'¹⁸³, Totoncapán, municipio al cual nuestra interlocutora considera como “una gran organización”, porque todos y cada uno participa en alguno de los comités que atienden las necesidades de la colectividad o está en el servicio de autoridad. Gladys comparte que en Totoncapán hay *mucha fluidez y organización social, hay colectivos para cualquier cosa que se necesite*. Gladys participa en distintos colectivos y tiene una práctica académica con una orientación formativa políticamente. Por ejemplo, ha realizado trabajo de investigación para la Municipalidad Indígena de Nebaj; en 2016, investigó sobre conflictos de tierras en Sololá y también hizo algo similar en Petén.

“Tres lugares, tres geografías que comparten rasgos sobre el mundo comunal, pero que se van diferenciando según su historia. Luego me pidieron trabajar una *amicus*¹⁸⁴ sobre las tierras xincas, cuando estaba el debate sobre la minera San Rafael, cuando se decía que no había xincas. Entonces unas mujeres xincas me pidieron realizar este proceso que demostrara que sí habían xincas y que tenían organización como tales. Eso me permitió mostrar un diagrama sobre las correlaciones de fuerza al interior de Guatemala” (Tzul, entrevista).

Tanto Irma Alicia como Gladys son docentes universitarias en Guatemala y en otros países. Gladys en la Universidad Rafael Landívar, en la capital y en la U-ixil en Nebaj; en México directamente vinculada con Oaxaca por el desarrollo de la comunalidad y en otros países de centro y sur América a donde viaja frecuentemente, para participar en eventos académicos y políticos. Irma Alicia es considerada una líder en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas, y su quehacer tanto como académica, periodista y activista es un trabajo comprometido. Uno de los casos más importantes al que dio acompañamiento casi

¹⁸³ “El 12 de julio de 1820 triunfó en Chuimeq'ena' –San Miguel Totoncapán– una de las rebeliones indígenas más importantes y más conocidas en la historia colonial. [...] Esta rebelión anticolonial tuvo como protagonistas a las mujeres y hombres de los amaq' y a varios nombres que ganaron visibilidad. En este despliegue político anticolonial fueron centrales Atanasio Tzul, Felipa Tzoc, Lucas Akiral y varios otros más, que reiteradamente son traídos al presente en la historia oral actual de los k'iche's de Totoncapán. La centralidad de esos tres nombres se debe a que las comunidades les nombraron para dirigir la rebelión y por ende fueron a quienes el gobierno colonial, mediante su ejército reprimió, encarceló y ejecutó” (Tzul, Gladys “Chimeq'ena' después de la masacre”, en Plaza Pública, 5 de octubre de 2014).

¹⁸⁴ En el derecho internacional de los derechos humanos, el *amicus curiae* ha obtenido un lugar destacado, y es aceptado, entre otros organismos, por la Corte Penal Internacional, la Comisión y la Corte Interamericana de Derechos Humanos y el Tribunal Europeo de Derechos Humanos.

desde el principio es el de Sepur Zarco¹⁸⁵. Afirma que su interés es aportar a las futuras generaciones, para su conocimiento, para que puedan ser formadas y educadas en un entorno libre de violencia y que no pierdan nunca la memoria (Velásquez, entrevista 2017).

Reflexionando sobre algunas de las diferencias

Los procesos en el ámbito del fortalecimiento de la lengua maya-yucateca, así como la promoción de su uso y la difusión cultural que se realiza está vinculada, por un lado, a la institucionalidad federal y estatal, a través de sus dependencias. También a universidades en el extranjero interesadas en mantener estudios disciplinarios en la región para lo cual les es necesario niveles de conocimiento lingüístico y cultural. Pero, por otro lado, los esfuerzos se articulan también a mantener un contacto entre congéneres, independientemente de la lengua maya que se hable, con esfuerzos de encuentros regionales por medio de los cuales circulan indagaciones, investigaciones y materiales elaborados para mantener vivos los conocimientos ancestrales. Si recordamos la segunda reunión de Barbados, que contó con participación indígena, veremos que se hablaba de una “dominación física” y de una “dominación cultural”. En la física se denunciaba la dominación económica, el despojo de tierras, de territorios y recursos naturales, así como la separación de sus pueblos con fronteras internas e internacionales; y, en la dominación cultural: la política indigenista, el sistema educativo formal y las formas de “desinterpretación” transmitidos por los medios de comunicación masiva. En estos procesos de revitalización lingüística y cultural mayas vemos como esta pertenencia se está resignificando constantemente y sus acciones retoman las tradiciones incorporándole nuevos elementos. Como veremos en el siguiente capítulo hay distintas posiciones unas que apuntan más a las reivindicaciones y a la construcción de mayanidad; mientras otras

¹⁸⁵ Sepur Zarco es una aldea que se encuentra en el límite del departamento de Izabal, en la región nororiental y el municipio de Panzós, del departamento de Alta Verapaz, lugar en el cual un grupo de mujeres fueron sometidas a violencia y esclavitud sexual por parte de los militares guatemaltecos. “Desde 2011 hasta 2016, 15 mujeres sobrevivientes lucharon para obtener justicia en el tribunal supremo de Guatemala. Este caso sin precedentes concluyó con la condena de dos ex militares por delitos de lesa humanidad y la concesión de 18 medidas de reparación para las sobrevivientes y su comunidad. Las Abuelas de Sepur Zarco, como se las conoce respetuosamente, esperan hoy vivir la justicia” (Reportaje ONU Mujeres, viernes, 19 de octubre de 2018) <https://www.unwomen.org/es/news/stories/2018/10/feature-sepur-zarco-case>.

plantean la fidelidad lingüística dentro de una alteridad compartida, planteada más como ‘identidad política’ para afirmar un desenvolvimiento portador de dos mundos.

Estos dos mundos los vemos interactuar de distinta manera en las universidades comunitarias, que también ponen énfasis en la lengua. En la U-Ixil se utiliza la lengua originaria y se le da lugar a la plática “como recuperación de la palabra”, vinculada al devenir comunitario en el pasado y en el presente, implementando procesos investigativos que articulen las problemáticas que están viviendo para buscar soluciones que beneficien a la colectividad, mediante comunidades de aprendizaje. El referente del ‘buen vivir’ forma parte de su bagaje cultural y las rebeliones, la participación política y militar en el conflicto armado es un elemento que está presente en su discurso y en su práctica aglutinada alrededor de la “dignidad ixil”.

En la Universidad Kaqchikel también conviven dos sistemas. Su planteamiento es la recuperación de lo propio que ha sufrido desplazamiento por su cercanía con la ciudad, pero también por su interés en la educación que por muchas décadas se llevó a cabo en castellano. Están conscientes que la pérdida del idioma acarrea impedimentos para la comprensión de los conocimientos mayas que se desprenden de una lógica distinta a la racional y compartimentada por las disciplinas científicas. Las matemáticas, la conceptualización del ser, del tiempo y del espacio están interrelacionadas y para su comprensión hay que tener conocimientos integrales.

Desde la universidad k’iche’ que aún no existe, pero que ha sido planteada con anticipación a las ya existentes, don Rigoberto también propone un acercamiento a la cosmovisión maya desde una perspectiva que recupere el sentido de las tradiciones en su significado profundo, pero utilizando herramientas analíticas y marcos teóricos filosóficos. En cuanto a la participación política se deslinda de los partidos políticos y se inclina por una organización desde los propios espacios que venga desde abajo. En este sentido cobra especial relevancia el concepto de organicidad que también es planteado por Irma Alicia y por Gladys. Es allí en esos espacios localizados donde se mueven las necesidades y las injusticias y son los propios pobladores quienes organizados pueden resolverlos, con quienes se articulan estos profesionales desde sus respectivos campos de trabajo.

Por otro lado, encontramos la relectura de la rebelión y la resistencia del pueblo maya a través de la metodología del tsikbal, que desarrolla el Grupo Indignación, el cual se

realiza a partir de una problemática actual que afecte los intereses de las comunidades o viole sus derechos como pueblos, analizando las causas de los conflictos situando la coyuntura y la memoria de las muchas rebeliones del pasado, pero reavivadas por el desenvolvimiento del movimiento zapatista, y teniendo como referente el apoyo que se brindara en su oportunidad a los refugiados guatemaltecos, por el conflicto armado. La implementación de este proceso es un gran reto pues como vimos, los modelos económicos de las distintas etapas de modernización desmantelaron mucho del tejido y las prácticas culturales locales que daban cohesión a las comunidades.

En el contexto guatemalteco a través de la Comunidad de Estudios Mayas se lleva a cabo una práctica intelectual encaminada a evidenciar las estructuras y las formas de dominación incluida la academia, pero también a denunciar el racismo en los espacios cotidianos. Indagar, investigar, conocer la historia y los procesos por los que han atravesado los pueblos y las personas que portan esta diferenciación y por la cual han sido subyugados está en la mira de su interés, dentro de una práctica descolonizadora. Siempre teniendo en cuenta que no se está libre de jerarquizaciones y manteniendo lo más posible una perspectiva crítica y auto-crítica.

Capítulo IV

De la diferencia sub-alternizada a la acción descolonizadora. Experiencias, pensamientos y posiciones

Sumario

En este capítulo se comparten las principales experiencias, formas de pensar, planteamientos y posiciones de los sujetos (actores/impulsadores) en interlocución, que repercuten en el desarrollo de sus acciones y en la formación académica y política que llevan a cabo, de distintas maneras en los procesos en curso. Es evidente que la reflexión sobre la pertenencia maya, la actitud hacia las lenguas originarias, la visión sobre la historia pasada y reciente, así como los modos de lidiar con la discriminación, la exclusión y el racismo están vinculados a las maneras en que la realidad colonial se ha expresado en los diferentes contextos nacionales, regionales y locales en las distintas etapas del devenir sociopolítico. Por esta razón, al igual que con los procesos, mantengo agrupadas sus vivencias personales, laborales, sus reflexiones y posiciones por contextos nacionales; ya que, como vimos en capítulos anteriores, el desenvolvimiento de las ideas coloniales y republicanas, así como las políticas multi e interculturales hegemónicas impactan a los pueblos mayas de formas diferentes e igualmente sus reacciones, negociaciones y también confrontaciones o contradicciones tienen determinadas particularidades, de las cuales pretendemos dar cuenta en esta tesis.

Como ya se mostró, se identificaron determinados procesos que captan una parte significativa de las acciones/intervenciones que llevan a cabo estos profesionales, quienes tienen además actividades individuales en diferentes ámbitos institucionales: académicos, universitarios, artísticos, de traducción e interpretación, político-partidistas, de comunicación (prensa escrita, radial, digital), entre otros y también actividades independientes y voluntarias, desde dónde dan continuidad y desarrollo a las lenguas y/o epistemes mayas o bien reivindican sus derechos políticos como pueblos. Las maneras de acercamiento y los procesos en desarrollo son diversos, y enfatizan formas distintas de resistencia y cuestionamiento contra la dominación y el despojo material y simbólico que vienen sufriendo como mayas en el devenir del tiempo. Congruente con los objetivos de esta investigación visibilizo sus acciones y los pensamientos que las sostienen, entendidos como una práctica intelectual encaminada a reposicionar esta pertenencia en el entramado sociopolítico contemporáneo, en el que se debaten opciones descolonizadoras. El material recopilado es

muy valioso y se pueden desprender de éste una multiplicidad de lecturas; sin embargo, me mantengo atenta a atrapar aquellos enunciados que dan cuenta de la conformación de su práctica intelectual, yendo de las experiencias que los colocan en la subalternización y cómo transitan hacia la construcción de una auto-identificación como mayas, desde el contexto en el cual se desenvuelven. En términos de método, sistematizo sus enunciados identificando patrones en su narrativa que me conduzcan a poder interpretar y elaborar algunos argumentos para los cuales tenga evidencias¹⁸⁶. En cuanto al estilo, hago un esfuerzo por compartir la interlocución que se fue tejiendo en las conversaciones semi-estructuradas por ejes, como se explicó en el apartado metodológico. De manera que la tarea ha sido agrupar estos enunciados y organizarlos, para captar el sentido que construyen con las acciones que realizan y así resignificar a las comunidades y al pueblo con el cual se sienten identificados.

Mayas peninsulares desde el contexto mexicano

1. Discriminaciones, reivindicaciones y construcción de mayanidad

Como vimos, la lengua tiene un peso significativo en la diferenciación étnica y cultural y es un hecho que participa activamente en la conformación de identidades y subjetividades sub-alternizadas que, al arribar a los procesos de socialización más amplios como la escuela, conlleva para los hablantes vivencias discriminatorias, que los obliga a negar, abandonar o resituarse su procedencia. Los testimonios de los interlocutores en este estudio ratifican esta realidad y nos comparten cómo han lidiado con esta subordinación y cómo deciden resituarse frente a la misma, en la medida de sus propias reflexiones personales y profesionales.

“No sabía que era maya hasta que salí de mi pueblo y supe que si me decían “mayita” no era por cariño, sino para infantilizarme, ‘hacerme de menos’. Fui monolingüe en lengua maya hasta los 11 años, entendía español, pero no lo producía. De hecho, salí de la secundaria sin hablarlo bien” (Hilario Chi Canul, entrevista 2017).

Esa etiqueta ‘mayita’ es utilizada para referirse despectivamente a los varones que portan esta diferenciación, por quienes hablan castellano y se consideran no-mayas y

¹⁸⁶ Ver apartado metodológico, en relación con la teoría fundamentada (TF).

asumen un comportamiento discriminatorio, mientras que otros utilizan ‘mayeros’ como sinónimo para distinguir a quienes hablan maya y portan esta diferenciación con agrado; desde donde se infiere que ‘mayeros’ son aquellas personas que no se avergüenzan de hablar maya y aceptan con beneplácito su ascendencia maya. Ambos términos, ‘mayeros’ y ‘mayitas’ son utilizados para los varones. En el caso de las mujeres que visten hipil y hablan maya generalmente se les dice ‘mestizas’ y es entendido como un sinónimo de indígenas, pero en contextos menos urbanos casi no se escucha. Llevo muchos años trabajando en la UIMQROO y a pesar de que algunas estudiantes visten hipil, hablen maya o no, no he escuchado que se les diga ‘mestizas’. En cambio, sí lo he escuchado en conversaciones en Mérida o en programas televisivos, de lo que se infiere que es utilizado sobre todo por personas que se sienten ajenas a dichas características; es decir, por quienes se auto-identifican como no-mayas o no-indígenas y visualizan a las mujeres -que visten hipil y/o hablan maya- como ‘mestizas’.

Volviendo a Hilario, citado líneas arriba, comenzó su trayectoria como instructor comunitario en el Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE)¹⁸⁷ en el nivel preescolar, que le exigía el dominio de la lengua maya. Luego fue a la escuela normal para maestros y posteriormente continuó sus estudios, tanto en México como en Bolivia, en donde obtuvo su maestría en Sociolingüística. Declara ser un ‘maya intelectual’: “primero lo maya y luego lo que uno hace”, nos dice. Asume su identidad étnica y cultural de su abuelo, quien le mostró de dónde vienen y le dio su primera ropa maya cuando él tenía 17 y su abuelo 105 años. De manera que se posiciona asumiendo una pertenencia genealógica, lingüística e histórica desde donde actúa personal, laboral y socialmente.

¹⁸⁷ El CONAFE (Consejo Nacional de Fomento Educativo) se creó el 11 de septiembre de 1971 como un organismo público descentralizado de la Secretaría de Educación Pública de México. Es un organismo descentralizado para brindar servicios de educación inicial y básica a niños y adolescentes que habitan en localidades marginadas y/o con rezago social (www.gob.mx).



Imagen 49: Hilario Chi Canul. Traje tradicional (Foto, Elizabeth Ruiz, gettyimages).



Imagen 50: Hilario Chi Canul en acción (Foto de su perfil de Facebook)

Antes de su maestría en Bolivia, Hilario participó como traductor y capacitador de lengua maya yucateca en la producción de la película *Apocalypto* de Mel Gibson, alrededor de la cual hubo mucha controversia¹⁸⁸. En el reparto predominan los mexicanos porque se rodó en México, en el estado de Veracruz, salvo algunos planos tomados en El Petén (Guatemala). La película tiene la característica de incorporar lenguas originarias y de manera general, la gente en las comunidades de la zona de Quintana Roo suele decir que les gusta escuchar su lengua y la acción de la película. En cualquier caso y a pesar de las críticas, para Hilario representó una experiencia relevante. También fue asesor y uno de los

¹⁸⁸ Entre las fuertes críticas aparece la del antropólogo Richard Hansen, quien "dijo estar decepcionado de que la película no toma en cuenta los logros culturales y científicos de los mayas y retrata a éstos como "salvajes sedientos de sangre"; por su lado, Alida Zurita, profesora y presidenta de la Federación Mexicana de Juegos y Deportes Autóctonos, señala que es una pena que la producción de Gibson no haya investigado a fondo a una cultura altamente compleja que le valió ser de las más importantes en Mesoamérica. Varios escritores mayas, entre ellos Miguel Cocom Pech manifestaron que Gibson "debería pedir disculpas a los mayas" (La Jornada, "Lluvia de críticas sobre Apocalypto", viernes 26 de enero de 2007). Se trata de una película estadounidense de 2006, dirigida por Mel Gibson, que toma como referente la cultura maya de Mesoamérica, alrededor del año 1511. Fue nominada al Globo de Oro a la mejor película de habla no inglesa. La palabra apocalypto viene del griego y significa 'descubrir'. Se rodó en el estado mexicano de Veracruz (San Andrés Tuxtla, Catemaco, Paso de Ovejas) y Petén, en Guatemala.

protagonistas de *13 Baktun*¹⁸⁹, película y telenovela maya, que según el periodista Arturo Mendoza surge para visibilizar la lengua y la cultura maya en los diferentes tejidos socioculturales de la sociedad mexicana, en un mundo globalizado, a través de la televisión y los medios electrónicos viabilizada por una filosofía intercultural de acción, con igualdad y dignidad (Mendoza Mociño, 2014)¹⁹⁰.

Respecto del uso del traje, del pelo largo (amarrado como ‘cola de caballo’) y el distintivo del arete -véase imágenes 1 y 2- también es compartido por otros varones de la región, sobre todo provenientes de Tihosuco¹⁹¹, en donde se realizan muchas actividades culturales alrededor del Museo de la Guerra de Castas, para lo cual se han elaborado otras indumentarias más bien escenográficas para danzas y teatro. Hay otros profesionales que ven esta práctica como algo cercano al folklor y lo critican fuertemente. También se da el caso que algunos han tenido que cortar su pelo, quitar el distintivo del arete y vestir de otra manera por exigencia de los jefes y los criterios institucionales donde laboran¹⁹², este no es el caso de Hilario quien se presenta a su trabajo académico, en la UQROO, portando esta vestimenta tradicional, que es parecida a la utilizada por mopanes e itzaes de Petén, con excepción del arete que es un distintivo de las luchas libradas en la península, particularmente la Guerra de Castas.

Como vimos, se trata de un profesional que ocupa un rol como docente de maya en la UQROO¹⁹³ y participa activamente en procesos de revitalización lingüística y cultural, por diversos medios, cuya experiencia parte de la vivencia de la minorización expresada socialmente como ‘mayita’, para posteriormente asumir esa diferenciación colonial y desde allí manifestarse, incorporando la indumentaria que le heredó su abuelo, así como sus estudios formales para promover la continuidad y desarrollo de esta lengua y cultura en distintos escenarios locales, estatales, nacionales e internacionales.

¹⁸⁹ 13 Baktún: documental y telenovela, dentro del cine independiente, rodados por Bruno Cárcamo Arvide, con la asesoría de Chi Canul, en Tihosuco, totalmente en maya, con lugareños como actores.

¹⁹⁰ Mendoza Mociño, Arturo. “13 Baktún, una telenovela maya”. En revista *Replicante –Periodismo digital/cultura Crítica*, 16 marzo, 2014. <https://revistareplicante.com/13-baktun-una-telenovela-maya>

¹⁹¹ Tihosuco se ubica en el Municipio de Felipe Carrillo Puerto, es una de las poblaciones más antiguas de Quintana Roo, famosa por sus construcciones coloniales y fue uno de los lugares de inicio de la Guerra de Castas. En marzo de 2019 fue declarado como Zona de Monumentos Históricos (ZMH), por el gobierno de Andrés Manuel López Obrador.

¹⁹² Un caso cercano es el del Profesor Ismael Briceño quien labora en la UIMQROO.

¹⁹³ En 2017, cuando se realizó esta entrevista este era el cargo de Hilario; actualmente (2020 y desde 2019) desempeña el cargo de Jefe del Departamento de Humanidades de esta universidad.

“Me da gusto que lo que he podido entender de manera académica por mis investigaciones, sirva para accionar y revertir la pérdida de la lengua maya y los referentes de nuestra cultura. Lo que entendí de Gramsci es que uno debe regresar y provocar cambios utilizando los conocimientos para el bien del pueblo, de la gente. Muchos intelectuales se quedan en el entorno académico haciendo publicaciones, pero sin propiciar cambios sociales” (Chi Canul, entrevista 2017).

Hilario comparte que no ha sido fácil lograr que la familia [nuclear y extendida] acepte, reconozca y valore lo maya y que no sólo ha sido el usar la lengua, sino también que los niños/niñas tengan su “hetzmek” (jéets meek o bautizo maya), usen el yaxitaxi (yashitashi, traje maya) y en general concientizar y empoderar a las familias con estos referentes; agrega que para tener logros se tiene que ser constante y dar el ejemplo. Él apuesta por el bilingüismo maya-español y luego otros idiomas; indica que más allá del espacio familiar y comunitario es muy importante el modelo educativo y no sólo por la enseñanza/aprendizaje del maya, sino por el desarrollo de métodos y también para potencializar otras formas de conocimiento, por lo mismo ha insistido en participar activamente en el cuerpo académico de la UQROO.

“Hablar la lengua maya no es suficiente, se trata de trabajar políticamente con ella y participar en la construcción de una sociedad, tal como decía el Mtro. Navarrete¹⁹⁴: que ese es el sentido de la ‘mayanidad’. Construir identificación, unión, tejer redes y profundizar en otras temáticas. Por ejemplo, en la salud el uso de la lengua es de suma importancia, así que hay que llevarla a la medicina, no sólo como traducción. Me parece que el camino es el consenso y el trabajar juntos; pero esto es apenas una idea, un acercamiento, una intención, hay mucho qué hacer para que sea un hecho”.

Agrega que se trata de hacerlo, no sólo de decirlo. En este sentido, comparte que él es muy activo en las redes sociales y utiliza la lengua maya. Señala que le han pedido que escriba en español, pero no lo hará;

“por qué habría de hacerlo, si en la internet (sic) hay chino, inglés y otros muchos idiomas por qué no el maya. En mi cuenta de Facebook

¹⁹⁴ Ver nota al pie No. 153, en la página 158.

uso mi lengua, si alguien me pide amablemente una traducción pues se las doy, pero el asunto es mantener la propia lengua y que hagan un esfuerzo por entenderla. He logrado que muchísima gente se comuniquen en maya, que comparta sus conocimientos y experiencias” (Chi Canul, entrevista 2017).

Hilario ve que hay avances y se siente contento con los resultados que ha tenido hasta el momento con su familia, en su pueblo y en la universidad. Le pregunté cuáles eran sus aspiraciones y cómo visualizaba el horizonte de la ‘mayanidad’:

“Mi visión es que de aquí a cinco años la universidad tenga una contribución con las personas, que la lengua maya no sea sólo una asignatura, sino que vaya al encuentro de los padres y madres para que esta lengua se siga transmitiendo generacionalmente, pero también se siga desarrollando, con un centro de revitalización. Chetumal, este espacio, esta ciudad, era una de las dinastías mayas que se resistió [...] no se trata de pelear, sino de ser lo que somos” (Chi Canul, entrevista 2017).

Llegado este punto, Hilario me dice que es algo así como una extirpación; que en términos de ciudadanía él se considera mexicano, una identidad asignada con una credencial que le da determinados derechos, a partir de los cuales él puede luchar por otros. Agrega que lo que pasa es que se les ha hecho creer que son indígenas, “una construcción para la opresión”. Reconoce que la categoría ‘maya’ también es una construcción desde el poder, para hacer que tengan una identificación étnica. Señala que en su formación en Bolivia él entendió que se trata de un juego de poderes:

“Entendí que la pregunta no es qué carajos es eso [ser mayas], sino para qué sirve. Políticamente sirve para empoderarnos. Tenemos que recurrir a usar [esa categoría] como nos usaron a nosotros. Uno de mis primeros discursos en la red, antes de mis estudios, decía que regresaríamos a luchar con lápiz y papel, ya no con machete, ni escopetas. Hay que conquistar cabezas para lograr construir una sociedad como la que queremos vivir, pero no pelearnos. Cuando llego al sur, allá con a quienes nombraron quechuas y aimaras, ellos entendieron que con esas nomenclaturas se puede construir poder. Entonces, hay que apoyar la idea de identificación como mayas, sin olvidar [aclara] que hay que hablar esta lengua” (Chi Canul, entrevista 2017).

Esta idea de una lucha a través de la escritura y diversas formas de expresión, sean estéticas, epistémicas, lúdicas, lo que fuera, también lo encontramos en el pensamiento de Emma Chirix (2012), cuando expresa:

“Escribir las historias encarnadas es convertirnos en sujetos históricos con capacidad de hablar, contar y escribir nuestras historias porque en la historia oficial nos han visto como objetos de explotación y espectáculo, útiles para el turismo. Ante esta dominación salimos del silencio para escribir en la pared, en los güipiles, y por supuesto en los libros para decir aquí estamos y seguimos existiendo. No nos han dado el espacio, hemos tomado el espacio que nos corresponde” (Chirix, 2012:27).

Le pregunto a Hilario directamente, si esta posición podría verse como un planteamiento vinculado a un ‘esencialismo estratégico’. Me responde que sí, se trata de construir un ‘esencialismo estratégico’, pero con mucho cuidado, pues también está el hecho de declararse mayas para conseguir algún nombramiento en las instituciones del estado, responder a intereses político partidistas o bien hacer las cosas para satisfacción personal, atraídos por la fama y el dinero. Señala que después de su participación en las películas mucha gente le pregunta por qué no se fue a los Estados Unidos, a lo que responde que nunca fue esa su intención;

“pero que si se acepta o se rechaza un premio [...] si se concursa o no, pues lo dije en un programa cuando era conductor de radio, lo único claro es que quería trabajar la lengua maya. Pero con eso de la fama tuve que utilizar las cuestiones rituales, levantarme todos los días a las cuatro de la mañana y pedir dos cosas: que la fama y el dinero no me dejen ciego y que pudiera regresar a mi pueblo para construir una familia que quería, y es la que tengo. Te puedes perder, hay que tener bien claro de qué lado estás, quiénes están a tu alrededor. Elegir la lengua, el pueblo y los mayas y ver de qué forma se pueden defender” (Chi Canul, entrevista 2017).

Hilario Chi Canul centra sus pensamientos y posición alrededor de la dimensión lingüística, estética y cultural individual y colectiva a través de propiciar cambios desde su indumentaria, la intervención familiar, comunitaria y universitaria alrededor de la defensa y promoción de la lengua y los referentes culturales mayas. Plantea su participación académica y sus incursiones cinematográficas, televisivas y de oratoria como medios para

visibilizar y defender su pertenencia, como una manera de empoderamiento a través de esta lengua y cultura, apropiándose de la mayanidad en discurso y acción, reconociendo que es una construcción académica y política a la cual se adscribe para resignificarla. Sin embargo, también es consciente de que se trata de un camino con limitaciones, en las que el trabajo no puede desmayar si se quiere tener resultados. Así mismo, advierte que es un escenario con muchas tentaciones para el ego y la ambición económica, ante las cuales no hay que bajar la guardia.

Volviendo a las vivencias discriminatorias, Fidencio Briceño Chel expresa su sentir de la siguiente manera:

“No me sentí maya hasta que me sentí herido, hasta que sentí vulnerados mis derechos por ser diferente, por hablar una lengua maya, por mis deficiencias con el español [que lo lleva a preguntarse] ¿Quiénes somos?, ¿quiénes éramos antes y quiénes somos a partir de la colonia?” (Briceño Chel, 2017).

Narra cómo al salir de su pueblo a la comunidad más cercana para continuar sus estudios primarios y luego a la cabecera municipal para cursar la secundaria era objeto de bromas pesadas por parte de sus compañeros. Ante esto, la maestra Mercedes le motivó a aprender el español a través de la lectura e insistía en que no sólo se trataba de hablarlo bien, sino también de escribirlo. La maestra insistía en que si aprendía a hablar y escribir bien el español sus compañeros pararían las burlas hacia él. Esta motivación se fue transformando en otras habilidades pues Fidencio les contaba a sus abuelos, en maya, sobre el contenido de esos libros en español y es así como irrumpe en la traducción y consolida una capacidad bilingüe. La experiencia personal de Fidencio al resultar fortalecido con la ayuda de su maestra causa júbilo. Sin embargo, permite ver la aceptación de un comportamiento de rechazo y burla por parte de los demás que no portan esta diferencia. Las actitudes lingüísticas y el comportamiento discriminatorio hacia los hablantes no han cambiado mucho y sigue naturalizado en la vida estudiantil y cotidiana, que obliga a muchos a ocultar o negar esta procedencia para poder interactuar desde el parámetro hegemónico respecto del idioma que es el castellano y también la conducta asumida como mexicanos alfabetizados.

Pero, las desventajas y menosprecio no se quedan en el recinto de las aulas escolares, sino también en el acceso a la educación y en los ámbitos laborales, sean estos públicos o

privados. Estudiar para la mayoría de quienes portan esta diferenciación no es fácil y llegar a la universidad conlleva una cadena de esfuerzos personales y de padrinazgos. En el caso de Fidencio fue el maestro Ramón Bastarrachea Manzano, antropólogo, originario de Tixcocob¹⁹⁵, quien trabajaba en el INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia) a quien conoció cuando llegó a su pueblo natal, Hubilá, a impartir una conferencia sobre los mayas. En esa ocasión, en el período de preguntas y respuestas Fidencio alzó la mano para preguntar: “¿por qué hablar de los mayas en pasado?”, “¿por qué decir que ya no estamos?”, esos cuestionamientos fueron los que les pusieron en contacto para iniciar la búsqueda de becas o un trabajo que le permitiera seguir sus estudios. Es así como Briceño Chel llega a la Academia de Lengua Maya¹⁹⁶ (ALM), como Oficial de Servicios (barrendero), trabajo que realizó por varios años. Laborar en esta institución lo puso en contacto con investigadores (lingüistas y antropólogos), que llegaban y se acercaban a él para hacerle consultas sobre aspectos lingüísticos y culturales.

Esto sucedía en 1984, cuando se llevaron a cabo las reuniones de importantes personalidades para discutir el alfabeto de esta lengua. Para entonces, Fidencio les escuchaba desde un rincón, tenía 17 años “justo cuando estaba barriendo se discutía el alfabeto de la lengua maya”. También en ese tiempo, Carlos Montemayor dictaba cursos para escritores y promotores lingüísticos de donde surgieron María Luisa Góngora, Feliciano Sánchez, Miguel May, Santiago Domínguez, entre otros. Fidencio cuenta que esa

¹⁹⁵ Tixkokob es uno de los municipios cercanos a Mérida, en el que se dio un proceso de ruptura con los referentes mayas, al punto que ahora ni siquiera puede acceder a los recursos estatales y federales para la población indígena, pues apenas registra un 14% de esta población. “Hay mucha discriminación en Tixkokob entre los del centro y la colonia, se dio una especie de blanqueamiento. Los del centro no son indios, incluso se cambiaron los apellidos, sea por casamiento con los Bastarrachea, Lara, Burgos, Novelo. En este municipio hay muy buenos maestros castellanizadores, el 94% de esta comunidad son letrados, han hecho muy bien su papel alfabetizando, pero en español no en maya”, situación que ha contribuido directamente a la disminución de hablantes en lengua maya (Briceño Chel, entrevista 2017). Ahora, personalidades de este municipio le han pedido a Fidencio hacer algo para recuperar la lengua maya. Uno de los maestros ha donado una casa para impulsar la enseñanza de este idioma que se ha convertido en Casa de la Cultura y actualmente se imparten clases de lengua y cultura maya.

¹⁹⁶ La Academia de la Lengua Maya (ALM) es una institución creada en 1937, por iniciativa de Alfredo Barrera Vázquez: antropólogo, lingüista, filólogo, profesor e investigador de la cultura maya, nacido en Maxcanú, Yucatán. La institución fue denominada en idioma maya *U Molay ah Maya Than Ti Yucaipetén*. En la actualidad la ALM funciona dentro de la estructura del Instituto de Cultura de Yucatán, dependencia del gobierno del estado de Yucatán, con sede en la Ciudad de Mérida. (http://www.mayas.uady.mx/institutos/ins_04.html).

época fue algo así como un despegue de la lengua maya escrita, promovida por la Dirección de Culturas Populares¹⁹⁷.

“Yo me preguntaba por qué estas personas se interesaban tanto en saber cómo somos nosotros... ¿qué es ser maya?” (Briceño Chel, entrevista 2017).

Lo anterior muestra tal como expresa Quijano (1989), que la colonialidad del poder se entremezcla con la del saber y la del ser; propiciando que el conocimiento se convierta en un instrumento de colonización, que opera apropiándose de lenguas, prácticas culturales y sus expresiones objetivándolas. Por lo mismo, observo cómo los hablantes de lenguas y culturas minorizadas pasan a ser informantes para ser nombrados e interpretados. Lo interesante aquí es cómo estas nomenclaturas e interpretaciones se revierten nuevamente y tienen un impacto en quienes fueron objetivados, creando nuevas subjetividades; las cuales continúan subordinadas por otras diferenciaciones, generalmente de clase. Una ilustración de esta situación nos la proporciona la experiencia de vida de Fidencio, pues unos años después, estando en esa institución (ALM), salió la oportunidad de pedir un ascenso de Oficial de Servicios a Ayudante de Investigador. Él contaba con las capacidades requeridas y de hecho era un trabajo que ya realizaba. No obstante, su solicitud no fue apoyada, es más lo despidieron. Afortunadamente, para ese entonces, Fidencio ya había asistido a los seminarios de Lingüística Histórica de la UADY, en donde había conocido a Otto Schumann, quien lo invitó a trabajar en la Ciudad de México, en la escuela de Antropología de la UNAM. A principios de los años 90's, Schumann lo llevó a Petén con los mopanes y con los itzaes, tiempo en que aún se vivía la represión del conflicto armado en ese país.

“Llegar a Guatemala me hizo ver de otra manera lo maya, allí había guerra y ser maya se defendía a costa de la vida... me cambió muchísimo. Ver lo maya desde afuera, desde Guatemala y desde la Ciudad de México” (Briceño Chel, entrevista 2017).

Fidencio narra que para él fue importante ver que en Guatemala se estaban planteando erigir sus propias academias con reconocimiento de los pensadores y sabios locales, pero

¹⁹⁷ Creada en 1978 como Dirección General de Culturas Populares (DGCP). Ahora Dirección General de Culturas Populares, Indígenas y Urbanas: busca promover el estudio, conservación, difusión y desarrollo de las culturas populares e indígenas de México.

que también se peleaba contra el propio Estado. Por otro lado, observaba que prevalecía una idea de organización por comunidades lingüísticas que le llamaba mucho la atención; y también se desarrollaba un trabajo interesante de análisis de las lenguas en proyectos como OKMA¹⁹⁸, pero que no se abordaban otras inquietudes de los jóvenes que participaban (al principio sólo varones)¹⁹⁹, quienes reconocían que estaban aprendiendo mucho, pero se preguntaban cómo les podría servir ese conocimiento para defenderse, cómo se relaciona esa parte de lingüística técnica con la cultura y, más importante aún, se preguntaban “cómo vemos el mundo”. Fidencio también participaba en este proyecto y narra que se quedaban conversando largas horas en las noches, preguntándose sobre los guías espirituales mayas (Ajq’ij y Men²⁰⁰) y determinados conceptos como “qué significaba ser ritualistas”.

“Estábamos trabajando con las lenguas mayas actuales, pero habíamos olvidado nuestros mitos, nuestros orígenes, nuestra historia y eso nos lo hacen ver las mujeres; es así que comenzamos a ver el asunto de las abuelas y abuelos; de los derechos, no sólo de las mujeres, sino de las lenguas. Me doy cuenta de que en México aún no se planteaban los derechos lingüísticos. Eso fue en 1995, cuando la ONU y la UNESCO estaban en Guatemala por cuestiones de la guerra y los procesos de paz” (Briceño, entrevista 2017).

Fidencio señala que se acerca a ver esos planteamientos legales y jurídicos respecto de los derechos lingüísticos y se vincula a otros grupos que están viendo lo mismo en Oaxaca y Chiapas; se comienza a trabajar en foros en la ENAH, el CIESAS y el INAH a los que se suman los escritores para discutir la idea de una ley de derechos lingüísticos en México. El planteamiento es recogido por el historiador yucateco, Uuc-kib Espadas Ancona, quien en ese momento era diputado federal, con la participación de otros legisladores y abogados; sin embargo, este proceso estuvo relacionado con Guatemala y lo que había conseguido allí la Academia de Lenguas Mayas. No obstante, Fidencio señala que no es suficiente tener un espacio físico y algunos recursos financieros para funcionar, si no se hace obligatoria la

¹⁹⁸ Se refiere a la Asociación Lingüística Oxlajuuj Keej Maya Ajtziib (OKMA), con sede en Guatemala, con quienes este profesional estableció vínculos.

¹⁹⁹ Una de las observaciones que venía de la esposa de Fidencio (Rebeca) era el marcado machismo que ella observaba en Guatemala, particularmente en el proyecto OKMA en el cual en un principio no participaban mujeres. Fidencio ya empezaba a dar clases en la Universidad Landívar y veía que había planteamientos que hacían las mujeres que ellos no estaban viendo, así que insistieron en que OKMA tenía que incorporar mujeres.

²⁰⁰ A los guías espirituales, en la península de Yucatán se les llama Men y en Guatemala Ajq’ij.

enseñanza de las lenguas indígenas y se trabaja en la traducción e interpretación. Por lo mismo, ve necesario insistir en la formación de profesores, aunque muchas veces se le ha acusado de estar en contra de la educación indígena:

“más que estar en contra es tratar de hacer ver que hace falta atención y responsabilidad en lo que llaman educación indígena bilingüe, porque te das cuenta que siguen enseñando español, castellanizando. Hice una encuesta en Yucatán y la gran mayoría ni siquiera eran maestros, habían heredado o comprado las plazas. Por otro lado, muchos de los maestros que estaban frente a grupo no eran bilingües, sabían algo de maya y por eso tenían las plazas, pero no tenían la capacidad para enseñar en maya” (Briceño Chel, entrevista 2017).

Por lo mismo, Fidencio se involucra en la capacitación a los profesores y, como vimos en el capítulo III, negocia y participa diseñando e implementando diplomados con las instancias educativas correspondientes. Fidencio comparte que estos profesores son mayormente jóvenes (mujeres y hombres) y han hecho unos materiales preciosos y han recuperado canciones e historias de las comunidades; realizan un buen trabajo en los niveles educativos inicial, preescolar y los primeros grados de la primaria. No obstante, al llegar al cuarto grado los niños ya no quieren seguir aprendiendo maya, lo que indica que es de suma importancia integrar a las comunidades a los procesos de reivindicación.

“No hay que dejarlo todo a la escuela, hay que trabajar en las universidades y formar agentes comunitarios. El problema es que muchos de los jóvenes con formación universitaria ya no quieren realizar un trabajo voluntario, sino que quieren un salario y esto es entendible. Por lo mismo, se hace necesario buscar financiamiento sea para becas o proyectos alternativos” (Briceño, entrevista 2017).

Le pregunté a Fidencio a que creía él que obedecía esta situación, pues es comprensible la necesidad de recursos, pero también se veían experiencias en donde prevalecía el compromiso de realizar un trabajo voluntario. Respondió que él cree que ha habido una ruptura en los entramados sociales, pues las comunidades antes tenían un sistema de cargos y de responsabilidades que ha desaparecido: “hemos perdido ese tejido social como comunidades”. Agrega que ahora ha quedado todo en manos del gobierno y las autoridades dentro del sistema, que desvincula e invisibiliza a los agentes locales. Aunque, por otro lado, se abren otros espacios que acercan a las comunidades a otros

países, por ejemplo, lo de los cantantes en lengua maya y su cercanía con San Francisco y Los Ángeles, en los Estados Unidos²⁰¹, o bien la participación de los jóvenes enseñando maya a extranjeros dentro del proyecto que se tiene con la Universidad de Carolina del Norte, que está vinculado con la comunidad de Xoquén²⁰², entre otras experiencias.

Lo anterior ilustra las problemáticas que han sido continuas en la forma ambigua en que se han abordado las políticas lingüísticas y educativas en México. Según Barriga Villanueva, desde la colonia hasta nuestros días las políticas lingüísticas han oscilado entre dos posiciones polares. Unos abogando por la conservación de lenguas y culturas y, otros, pugnando por el exterminio completo con la implementación de una castellanización directa, como se mencionó anteriormente. La razón en la Colonia giraba alrededor de hacer más eficiente la evangelización; mientras que en la etapa de Independencia se buscaba la integración de los indígenas a la nación mexicana, mediante procesos de alfabetización. En cualquier caso, sea una castellanización directa o indirecta el impacto ha sido la pérdida y abandono de lenguas y referentes propios, sumado a un manejo inadecuado de la norma de la lengua dominante: el castellano (Barriga, 2018).

La experiencia de Fidencio con toda una trayectoria de lucha muestra los problemas, deficiencias y contradicciones de los distintos modelos educativos, su propio paso por los recintos escolares con vivencias discriminatorias y el esfuerzo por dominar el español oral y escrito ilustran muy bien esta situación. Pero, también, vemos cómo esta difícil situación impulsó esfuerzos no sólo para salir adelante individualmente, sino para recuperar espacios de transmisión de conocimientos, que quizá logren afianzar la propia pertenencia y vayan más allá de la constante de funcionar como una castellanización indirecta, la cual ha sido planteada desde el Estado con proyectos compensatorios²⁰³ desde 1939 hasta nuestros días, incluida la educación intercultural. La posición de Fidencio es estar abierto a colaborar con distintas iniciativas que van desde acciones independientes, la formación de

²⁰¹ Fidencio se refiere a Pat Boy (Jesús Cristóbal Pat Chablé) y Dino Chan con el proyecto ADN Maya Producciones, el cual está compuesto por 18 cantantes, algunos maya-hablantes y otros bilingües, así como algunos que sólo hablan español pero que se esfuerzan en aprender maya para traducir con calidad sus canciones a la lengua maya. Tal es el ejemplo de *Xiimbal Bej*. Maya Politikon Published: "Lanza su primer disco el proyecto ADN Maya Producciones", marzo 3, 2017. Recuperado de <https://mayapolitikon.com/adn-maya-primer-disco/>.

²⁰² Xoquen/Xocén, es un pueblo considerado 'centro del mundo' y rodeado de muchos relatos. Está ubicado a 12 kilómetros de la cabecera municipal: Valladolid, en el estado de Yucatán.

²⁰³ Proyectos compensatorios: Programas remediales para enfrenar el "rezago educativo" de ciertos sectores de la población (Guzmán y Schmelkes, 1973; Muñoz et al., 1979, entre otros).

formadores dentro del sistema educativo, la defensa de los derechos indígenas, el desarrollo del conocimiento lingüístico y sobre todo animarse a ser garante de la aplicación de la normatividad vigente respectiva, que ha costado muchos años de trabajo lograr. En este sentido, participa con un equipo de investigadores para ver cómo se están aplicando las normas comunitarias en todo México, un proyecto que ha sido frustrado desde el momento en que se cruza con los intereses gubernamentales.

“Son luchas que hay que dar, aunque den miedo porque te enfrentas al poder, que te deja hacer hasta que no ve afectados sus intereses. Hay cosas que puedes hacer desde la institucionalidad, otras no. Pienso que tenemos que recuperar el tejido social de las comunidades, reorganizarlo en el contexto que tenemos actualmente” (Briceño, entrevista 2017).

Fidencio señala que las cosas han cambiado en los últimos 30 años, que en los años 80's hubo mucho movimiento, que al menos en Yucatán se manifestó con un gobierno que quiso “darle por su lado a los mayas”, que partió de la visión de Víctor Cervera Pacheco²⁰⁴.

“Él era un tipo que conocía los pueblos, él era de un pueblo, no hablaba maya, pero la entendía. Ese fue un primer momento, pero hoy día tanto los políticos como el Estado y también las instancias internacionales hacen un reconocimiento legal; por ejemplo, la ley para la protección de los derechos del pueblo maya. Ahí surge la pregunta ¿qué vamos a entender por pueblo maya? Porque el propio pueblo tiene su idea y los académicos y los políticos la suya” (Briceño, entrevista 2016).

Indica que hay mucho que reflexionar como comunidad maya, porque se ha promovido ese “folclor pagado por el Estado” que introduce el espectáculo de lo maya para el turismo, proyectos que se van extendiendo a distintas comunidades y que cuentan con la participación de muchos jóvenes que tienen preparación y para quienes esas actividades

²⁰⁴ Víctor Manuel Cervera Pacheco nació en Dzemul el 23 de abril de 1936. Desde joven dejó de manifiesto su vocación política, pues fue presidente de la Federación Estudiantil Yucateca; y, en 1970, a los 34 años se convirtió en Presidente Municipal de Mérida. Gobernó el Estado de Yucatán durante 10 años: de 1984 a 1988 y de 1995 a 2001, postulado por el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Fue varias veces legislador federal representando al Estado de Yucatán en el Congreso de la Unión. “En el período intermedio fue secretario de la Reforma Agraria del gobierno federal, de 1988 a 1994”. Recuperado de <https://www.yucapedia.com/index.php/2017/06/14/victor-cervera-pacheco-ex-gobernador>.

representan empleo²⁰⁵, pero la visión y el propósito están dentro de ese cometido oficial. Por lo mismo, indica, hay necesidad de formación y reflexión con estos muchachos. La institucionalización de lo maya, expresada de diversas maneras llevan a Briceño Chel a preguntarse sobre qué se va a entender por ‘pueblo maya’, señala que ese reconocimiento inspirado en las ideas Cerveristas trae consigo una confusión que delinea tres niveles de ideas: la que viene desde las propias comunidades; la que tienen los académicos y la que impulsan los políticos, las cuales se entrecruzan. Apunta que esta situación ha hecho que se forme un círculo vicioso, porque claro está que hay interés de los pobladores en los programas gubernamentales que exigen determinadas definiciones que homogeneizan la representación de lo maya. Pero,

“el pueblo maya no es una cosa amorfa y homogénea, cada comunidad tiene sus propias diferencias que son precisamente su riqueza. En algunas habrá sedimentos de aquella gran cultura maya, pero en otras ha cambiado mucho. Eso lo veo como académico, como antropólogo, pero también como maya. No es lo mismo Valladolid, que tiene un sistema más complejo por sus barrios y las distintas migraciones que un chan [pequeño] pueblo como el mío, con sus 250 habitantes y cercanía con Mérida, son características diferentes” (Briceño, entrevista 2016).

Indica que en la primera década de este siglo se han creado leyes que supuestamente favorecen o están del lado de los pueblos indígenas, pero muchas han sido generadas más bien para el control, de manera que el reconocimiento como mayas pasa por una definición fabricada por instancias gubernativas, en las cuales se registran las comunidades con prácticas que quizás ya no tienen, pero que se convierten en requisito para ser nombrados como tales y recibir algunos beneficios.

“¿Qué es ser maya? Tanto desde la academia como desde la política gubernamental se piensan criterios identitarios como hablar la lengua, tener apellido maya, hacer la milpa, ser de una comunidad maya... ¿cuáles son comunidades mayas? Y otra vez la trampa. Esto es muy peligroso, no se está partiendo de identificaciones comunitarias, sino que las comunidades se adaptan a los ítems establecidos” (Briceño, entrevista 2016).

²⁰⁵ Briceño Chel da el ejemplo de los jóvenes de Chumayel, quienes representan al Estado de Yucatán en una serie de actividades promovidas por el Estado.

Estos fragmentos de conversación con Fidencio permiten ver la complejidad que prevalece en esta realidad etnitizada, en la cual ha intervenido la academia, así como las políticas gubernamentales articuladas a los discursos del multiculturalismo y la interculturalidad, que junto con algunas de las características prevalecientes construyen imágenes de estos pueblos para su utilización como recurso patrimonializado. México ha sido uno de los países interesados en una nueva conceptualización de patrimonialización de las prácticas culturales, que ha sido impulsada por la UNESCO²⁰⁶, sobre la cual hay pocos análisis críticos y está heredando los vicios de la conceptualización tradicional, entre los que se encuentra: 1) la visión esencialista del patrimonio; 2) la apropiación material y simbólica de éste por parte de los grupos hegemónicos; 3) el énfasis en lo grandioso y espectacular; y, 4) la búsqueda por la conservación de la autenticidad, definida desde ópticas externas a las de los sujetos que construyen dicho patrimonio.

“A pesar de los diversos lineamientos de la UNESCO, los procesos de declaratoria y difusión de las expresiones culturales con frecuencia conllevan el riesgo de folclorización y de la pérdida o deslocalización de los contenidos y significados culturales, aunque también abren nuevos espacios y posibilidades para los agentes sociales vinculados a dichas expresiones” (Villaseñor y Zolla Márquez, 2012²⁰⁷).

Las experiencias expuestas por Briceño Chel permiten ver cómo la mayanidad se va construyendo y resignificando con la intervención de la academia, los estados y sus instituciones, las instancias internacionales, las luchas sociales y políticas, así como también con las reacciones y participación de las mismas comunidades y sus pobladores. También se observan distintos niveles de apropiación de determinadas prácticas tradicionales convertidas en imágenes publicitadas para la industria turística, que van cooptando a los jóvenes. Nuestro interlocutor señala que en décadas pasadas el INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) registraba la lengua como primer rasgo de identidad maya, mientras que ahora se ha oficializado una figura folklorizada al estilo de

²⁰⁶ UNESCO (2014). Patrimonio. “Sostenibilidad del patrimonio. Índice de desarrollo de un marco multidimensional para la sostenibilidad del patrimonio”. *Indicadores UNESCO de cultura para el desarrollo. Manual Metodológico*. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y la Cultura, 7, place de Fontenoy, 75352 París 07 SP, Francia.

²⁰⁷ Villaseñor Alonso, Isabel y Emiliano Zolla Márquez. “Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura”. En: *Cultura y representaciones sociales*. Año 6, núm. 12, marzo 2012. <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/mx/>

la película *Apocalypto*, mencionada arriba. Agrega que se ha vuelto un gran negocio con la participación de consorcios internacionales como Discovery Channel y National Geographic que venden vestigios y representaciones de los pueblos mayas. Se ha comercializado la gastronomía, los trajes, los sitios arqueológicos y otras expresiones (rituales, imágenes, calendario, etc.).

“Pero, aquí estamos, 30 años después, seguimos tratando de crear políticas lingüísticas, de impulsar lo que persiste en las comunidades, tratando de trabajar con los ancianos que guardan conocimientos y también con los niños (adivinanzas, trabalenguas, cuentos cortos, trabajar con los sueños). Me gusta estar en las comunidades, me siento parte de las comunidades, allí soy Fidencio, más que un doctor [en lingüística] y eso me ha llevado a aprender”.

Briceño Chel piensa que hay que discutir las teorías y si se hace lingüística dura hay que reflexionar sobre qué significa y unir ésta con la cuestión social, la expresión cultural y la cosmovisión, algo que pueda tener un resultado palpable y que sirva para beneficio de la comunidad y de la lengua. Por lo mismo, trabaja desde la educación (docencia y capacitación), la traducción, la radiodifusión, la televisión y cualquier otro medio que esté al alcance. Señala que hay mucho que reflexionar y discutir y ojalá se hiciera desde una universidad propia, independiente del Estado, lo que es muy difícil. Comparte que ese es un proyecto que viene desde hace años, se trata de una aspiración que ha ocasionado enfrentamientos con otras universidades. Nos cuenta que en una oportunidad “el rector de la UNO le acusó de estar robándoles el proyecto, cuando en realidad él ha apoyado esta iniciativa igual que la de la UIMQROO, señala que de todas maneras lo que se quisiera hacer con esta universidad independiente es otra cosa, que parte de los talleres en las comunidades, del trabajo de capacitación para intérpretes, de reflexionar sobre la situación de los pueblos. Comparte que se cuenta con un terreno de 80 hectáreas en Chumayel y una Asociación Civil para ese cometido. Pero, aún no ha sido el momento. Comenta que la idea sería continuar con el ejemplo de la universidad campesina indígena²⁰⁸, pero también darle seguimiento a lo que desde la UNO y la UIMQROO se está haciendo.

²⁰⁸ Universidad campesina indígena: experiencia que nació en la Sierra Norte de Puebla. Trabaja con una metodología implementada desde la pedagogía del sujeto. “El proceso tiene como punto de partida permanente la práctica educativa cotidiana, dicha, narrada y traída a la reflexión en sus sentidos y significados, para poder re-conocerla, re-nombrarla y re-significarla. En este marco, el proceso de

“Pero, sobre todo, trabajar con la historia de la comunidad. Reeducarnos es como lo plantean ellos [líderes comunitarios], porque hay un antiguo Chilam Balam [de Chumayel]. Pienso que hay que generar, a través del múul kaambal (aprender juntos), mayores cuadros y fortalecer los conocimientos” (Briceño Chel, entrevista 2017).

Nos comparte que siempre ha tenido muy claro que las cosas no se pueden hacer individualmente, hay que crear y sumarse a grupos y procesos con los cuales se tiene la misma visión y “así las cosas se van dando”. Señala que, aunque hay zonas o municipios que históricamente son centrales, como Carrillo Puerto, es muy importante pensar en la península, más que en los estados por separado. Agrega que lo mismo sucede con las ideas institucionales respecto del desarrollo, hay que tener claridad que éste no sólo se refiere a la parte económica, al poder adquisitivo de las personas, sino que se trata de rediseñar estrategias que apoyen los sistemas tradicionales de siembra, no sólo de la milpa sino de otros cultivos y la recuperación de las semillas. Señala que por ese camino se encontró en Dzulá²⁰⁹ con Julio Moure²¹⁰, con quien comparte sus ideas acerca de velar por una reconciliación del ser humano con la naturaleza, y por lo mismo decidieron retomar las enseñanzas de los abuelos y abuelas (Briceño Chel, entrevista 2017). Vemos una trayectoria de muchos años, luchando a través de la formalización y desarrollo de la lengua, la formación de cuadros en el sistema educativo, pero también en las comunidades en una diversidad de formas que involucran conocimientos e investigación científica, acercando experiencias universitarias y saberes locales.

reconfiguración supone el trabajo educativo a) de adquisición de “claves de interpretación de la realidad”, b) de re-nombrar lo que se hace con otros sentidos y contenidos y c) de desarrollar los dispositivos y recursos para modificar la práctica educativa (hacer artilugios)”. Yunuen Manjarrez (2015), en Sergio Enrique Hernández Loeza y Yunuen Manjarrez Martínez (2016) “La Universidad Campesina Indígena en Red (UCIRED)”. EDUNTREF (Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero). Sáenz Peña, Provincia de Buenos Aires. www.untref.edu.ar

²⁰⁹ La localidad de Dzulá está situada en el Municipio de Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo, a 38.9 kilómetros (en dirección Oeste) de la localidad de Felipe Carrillo Puerto.

²¹⁰ Maestro en Ciencias de la Educación (París VIII), con estudios en antropología en el Instituto de Estudios para América Latina y África. Ha trabajado por más de 40 años con programas educativos entendidos como un elemento integrador del desarrollo en lo social, económico y ambiental en diferentes lugares: Mozambique (9 años), México-Tabasco (7 años), Brasil (2 años) y México-Quintana Roo-Comunidad de Dzulá (5 años) y Felipe Carrillo Puerto (16 años). <https://granacuiferomaya.org/julio-moure/>

Para Martiniano Pérez Angulo, originario de José María Morelos, Quintana Roo, la situación discriminatoria no fue tan dramática porque creció hablando las dos lenguas. Su lengua materna es la maya, pero su padre era bilingüe maya/español y creció utilizando ambas lenguas. Su formación como maestro dio inicio en educación indígena y luego en educación y desarrollo humano²¹¹. Para Martiniano, lo más importante es incentivar la reflexión, tanto en estudiantes como en maestros, sobre las actitudes y las formas de relacionamiento cotidianas. Señala que las personas que provienen del medio rural son catalogadas ‘de menos’ por quienes proceden de un medio urbano o sub-urbano.

“Desde que empecé a trabajar como maestro y ver las deficiencias que se siguen viviendo en las escuelas de las pequeñas comunidades, la inclinación hacia la lengua y cultura maya han sido por mi propia voluntad. He estado participando, promoviendo y produciendo desde hace tiempo junto con varias organizaciones, entre ellas Mayaón²¹², ACAMAYA y otras, tanto mexicanas como de otros países en las que se me invita a participar; unas veces convocamos nosotros, otras respondemos a las invitaciones que nos hacen desde territorios donde se ha desarrollado históricamente la lengua y la cultura maya: Guatemala, Belice y distintos estados de México” (Pérez Angulo, entrevista 2016).

Martiniano señala que no hay una organización peninsular sólida, permanente, que tenga programas de acción y que siempre esté el problema del registro porque se encuentran dispersos. Indica que por lo general los trámites formales para registrar una organización lo realizan dos o tres personas que sí se dedican a ello, porque los demás están dispersos, no tienen el tiempo para ir y hacer el trabajo de gestión para dicho reconocimiento. Se mueven los comités, hay aparentes cambios, pero los que siguen trabajando son los mismos, aunque ya no sean los representantes legales. Martiniano conformó un grupo de música maya,

²¹¹ La universidad intercultural, durante la administración de Francisco Rosado May, no quiso reconocer a Pérez Angulo el título de maestría obtenido en la Universidad de Campeche, que le daba la oportunidad de participar en actividades de investigación académica y posteriormente se le exigió cursar la Maestría en Educación Intercultural que abrió esta institución, en 2015.

²¹² La organización Mayaón (Somos Mayas) nació formalmente con la firma del acta constitutiva el día 5 de noviembre de 1990. El colectivo se conformó de manera informal: "asistíamos cada vez que podíamos, hasta que la toma de conciencia de nuestra identidad nos comprometió más a organizarnos mejor y actuar más organizadamente, y así surgió un acuerdo de registrarnos en una notaría pública en ese año". Si tomamos esa fecha de firma esta organización lleva para el año 2020, 30 años.

https://www.sicetno.org/ords/f?p=2000100:3:0::NO::P3_ID:182

titulado Tumben K'aay (espíritu maya), con el cual ha salido a diferentes lugares, inclusive internacionalmente. Su idea es cantar en lengua maya con temáticas relacionadas con esta cultura, que sean reconocidas por la gente. En este sentido, señala que muchas veces el académico solo hace trabajo para la academia y no para la comunidad. Luego hay gente que tiene tantos reconocimientos, pero la comunidad no lo sabe, se trata de algo ajeno a las personas y a los hablantes.

“Es luchar contracorriente para poder realizar ceremonias como el Chakchak, el Hetzmek o actividades como el Hanal Pixan que son parte de nuestros valores y cultura. Hay rechazo aquí mismo dentro de la intercultural, a veces de los mismos compañeros de la academia maya. La visión de las personas que dirigen la universidad no es precisamente el fortalecimiento de la lengua y cultura maya” (Pérez Angulo, entrevista 2016).

Le pregunté a qué creía él que se debía este rechazo y respondió que se debe a una formación positivista, que viene históricamente del colonialismo, que hizo que prevalezca en los compañeros académicos la idea de que,

“Lo que hacemos no sirve, son cosas del pasado, cosas para museos. No es voluntad de ellos, sino que es la formación que han tenido como académicos, como intelectuales. No entienden que, aunque somos profesores, no nos hemos despegado de nuestras actividades culturales del pueblo. Participamos con el pueblo, asistimos a lo que se hace en la comunidad” (Pérez Angulo, entrevista 2016).

Agrega que el asunto es que han adoptado formatos modernos en los que no se incluye la vida cotidiana. Por lo mismo, no quieren que se hable de la milpa, del maíz. Cuando piensan en la cultura maya lo que tienen en mente es lo prehispánico, la arquitectura y cuestiones para las cuales hay que inventar términos, porque muchas de estas prácticas ya se han perdido, mientras aquellas que se realizan y están vigentes no las quieren.

“Esa situación no es congruente, que hablemos de la educación intercultural y solamente se fortalezcan los programas con lo otro [prehispánico], y lo que es local de la cultura no se tome en cuenta. Si no hacemos esas actividades [hetzmek, ch'a' cháak (ceremonia de la lluvia)] que son parte de la cultura tradicional ¿cómo vamos a fortalecer la lengua y la cultura, desde la cultura maya?” (Pérez Angulo, entrevista 2016).

El asunto, señala Martiniano, es que luego de pasar por la escuela por casi 20 años lo que tienes en la cabeza es que la lengua y cultura maya no te sirven para tener una vida digna, ese es el problema. En la universidad, a lo sumo se aprende la lengua como algo instrumental, como una obligación para aprobar la asignatura, pero no hay un uso habitual de esta lengua en ese espacio, es algo automático usar el español. Martiniano piensa que es necesario ampliar la visión porque la escuela tiene sus objetivos centrados en propuestas pedagógicas y metodologías para mejorar el aprendizaje, pero no hace nada para mejorar las actitudes, ni la forma de relacionamiento social entre los estudiantes. Si se habla de interculturalidad, señala el entrevistado, estamos frente a nuevas maneras de relacionarnos no sólo hacia inmigrantes o extranjeros, sino frente a iguales.

“Hay maestros que piensan que para que haya interculturalidad, como dicen los libros, debe haber personas de diferentes culturas, distintos idiomas, incluso de varias razas, migrantes. Pero, qué pasa cuando la mayoría son estudiantes que vienen de comunidades de la región, de la misma cultura, ¿no hay interculturalidad? ¿son homogéneos? Eso no es cierto. Hay actitudes culturales que no permiten actuar con respeto e igualdad ante la diversidad. Pienso que un egresado de una intercultural tendría que estar preparado no sólo con hablar la lengua originaria, sino que tenga las competencias sociales, qué pueda relacionarse provechosamente para intercambiar saberes, hay diferentes experiencias de vida. Estoy diciendo que nos centramos en ver estrategias para mejorar el aprendizaje de las lenguas, pero no buscamos estrategias para fortalecer las relaciones interculturales; y hay marginación” (Pérez Angulo, entrevista 2016).

Pregunto a Martiniano cómo se da este proceso de marginación y señala que en primer lugar están aquellos muchachos y muchachas cuya lengua materna es el maya y se les dificulta hacer planteamientos en español, por lo mismo se quedan atrás, no quieren participar, tienen miedo de burlas y otras actitudes de sus compañeros; luego está el hecho de que vienen de un medio rural y por esto son “catalogados/as de menos”, pareciera que hay una actitud de superioridad de quienes vienen de un medio suburbano o urbano; y, también está la situación económica, quienes tienen menos posibilidades adquisitivas (celular, laptop, etc.). Explica que estos comportamientos se dan desde el aula, son actitudes que se han construido socialmente y por lo mismo hay que incentivar la

reflexión, tanto de los estudiantes como de los maestros para transformar estas actitudes y formas de relacionamiento discriminatorias.

“Somos grupos heterogéneos por diferentes razones, aunque seamos de la misma región, nos falta construir un comportamiento que privilegie el compartir lo que sabemos entre unos y otros, aprender a oír y discutir entre nosotros, para poder ser coherentes entre lo que se dice y lo que se hace” (Pérez Angulo, entrevista 2016).

Martiniano defiende la enseñanza de la lengua maya de la mano de la cultura. Comparte que es importante implementar estrategias didácticas para mejorar la enseñanza-aprendizaje de este idioma, pero debieran estar articuladas a los valores y prácticas culturales de cooperación con los demás. Ha tenido una larga trayectoria como maestro en educación indígena y también en la universidad intercultural, ha sido cantautor y un fuerte promotor de los “Encuentros lingüísticos y culturales del pueblo maya mesoamericano”, manteniendo contacto con colegas beliceños y guatemaltecos. Su interés en la cultura maya está articulado a los valores éticos y espirituales que ésta conlleva y los hace explícitos a través de su canto y de la dirección y presentación de saberes y prácticas tradicionales, vigentes en las comunidades de la región. Su posición sobre la interculturalidad está orientada a buscar una reflexión concienzuda que pueda construir un comportamiento respetuoso y colaborativo entre las personas, sin la inferiorización por su origen sociocultural y/o su condición económica.



Imagen 51: Martiniano Pérez Angulo, al centro.

14avo. Encuentro Lingüístico y Cultural del pueblo maya mesoamericano. México-Guatemala-Belice.²¹³

²¹³ Este evento fue realizado en la cabecera municipal de José María Morelos, Quintana Roo, en noviembre de 2014. Contó con el apoyo de la UIMQROO y de otras entidades municipales y estatales. Foto del Profesor Guillermo Talavera.

2. Fidelidades lingüísticas, identidades políticas y alteridades compartidas

Para Flor Canché, originaria de Timucuy, Yucatán, la realidad en cuanto a las lenguas transcurrió fluidamente, pues en su casa siempre se usó la lengua maya y ella prefiere utilizarla en cualquier otro contexto, antes que el español. Su actitud hacia las lenguas y las culturas es mucho más abierta, siempre manteniendo un lugar privilegiado para la lengua y cultura maya-yucateca, a la cual se siente perteneciente y desde donde interactúa en cualquier espacio geográfico, académico y/o político. Ella es antropóloga y cursó una maestría en lingüística en la ciudad de México y un doctorado en esta misma disciplina en la Universidad de Barcelona. Además de ser bilingüe en estos dos idiomas (maya-yucateco/español), habla inglés y también un poco de catalán, euskera y quichua, pues vivió varios años en Ecuador. Flor considera que lo más importante para la pervivencia de una lengua es su uso; desde este punto de vista, lo plantea como una suerte de “militancia lingüística”, dentro de la cual hay que ser flexibles y abrirse a distintos códigos (orales, escritos, digitales), así como a comprender las distintas dimensiones de una lengua cuando se prolonga en el tiempo y en el espacio. Nos hace una invitación a diluir las fronteras que nos separan y a construir discursos y formas que nos acerquen en vez de alejarnos.

“El poder ha construido fronteras sociales, políticas, geográficas, lingüísticas que nos hacen ver los bordes como obstáculo, creo que hay que romper con estas ideas y comenzar con el propio discurso que interviene para construir y/o mantener límites” (Canché, entrevista 2017).

Para explicarse un poco más, Flor nos da el ejemplo del hecho de que algunos lingüistas nombraron -sin pensar- a la variante jach-maya como “pura/verdadera”; y, a la xe'ek maya como “mezclada”²¹⁴, lo cual ha tenido un impacto negativo en los hablantes, haciendo sentir que quienes hablan xe'ek son menos importantes. Señala que posteriormente, estos autores han tratado de rectificar, de borrar dichas aseveraciones, pero esto se ha quedado en el discurso de los propios hablantes. En ese sentido, me alerta sobre

²¹⁴ Briceño Chel (2002) diferencia tres variantes de maya: xe'ek, hablada en la ex-zona henequenera, sur y centro de Yucatán; el maya cantado del Camino Real y Che'nes de Campeche; y, la variante jach maya hablada en el sur y oriente de Yucatán y el centro de Quintana Roo.

La comunidad de maya hablantes distingue la lengua “maya antigua pura y verdadera” (jach maya) y “la maya mezclada” (el xe'ek) (Pfeiler 1999, Berckey 1998).

la importancia de tener mucho cuidado sobre lo que se enuncia, sobre todo cuando se abordan temáticas relacionadas con las fronteras étnico lingüísticas,

“que sabemos que están de alguna forma, pero que más bien se trata de buscar explicitar lo otro, justamente aquello que puede diluir cualquier frontera. Que las fronteras políticas, sociales o geográficas que el poder ha construido para diferenciarnos y que hemos asumido como sociedad, pueden ser vencidas”.

Canché Teh me hace una clara invitación a no “construir discursos que fragmenten más”, a que sea consciente de que cuando se nombra algo desde espacios académicos puede que trascienda y afecte negativa o positivamente la realidad de los hablantes. Considera que aún se sigue trabajando desde estos enfoques que privilegian los límites, pero dejan de lado los bordes o éstos son vistos como un obstáculo. Lo anterior me lleva a repensar en esos espacios de enunciación que han sido definidos como polaridades, que efectivamente sitúan las divisiones entre nosotros a partir de distintas categorías cerradas (clase, género, etnia, edad, entre otras). La posición de Flor es la deconstrucción de esta manera de pensar para ubicarnos más bien en la grieta de las fronteras que define cualquier identidad colectiva. Esta posición hace emerger conceptos como el de ‘tercer espacio’ de Homi Bhabha, quien plantea la enunciación entre los sistemas de representación como un juego lingüístico en el que las diferencias culturales son construidas y negociadas, advirtiendo que la acción creativa es la que subvierte y redefine el signo, a partir de un lugar de enunciación dislocado de los sistemas de representación cerrados de la modernidad, es un lugar de frontera, cargado de fragmentaciones y ambivalencias.

“La temporalidad no sincrónica de las culturas nacionales y globales abre un espacio cultural –un tercer espacio- donde la negociación de las diferencias incommensurables crea una tensión peculiar a las existencias fronterizas” (Bhabha, 1998:300).

Según Mariano Siskind, Bhabha propone pensar la dominación en términos de una hegemonía no absoluta marcada por la construcción ambivalente de una autoridad colonial fundada en el acto de violencia, pero que busca a la vez instituir civilización, se preocupa por señalar los espacios de resistencia constituidos en los límites internos y externos de la nación (Siskind, 2013:15). Aunado a esta posición respecto de los límites, Flor agrega que

lo mismo pasa con la creación de nueva terminología, señalando que no se trata de estar en contra, sino de la importancia que tiene ser cuidadosos con las aseveraciones que se hacen, sobre todo si hay autoridad académica, porque tienen repercusiones en la realidad. Por lo mismo, convoca a estar más conscientes de lo que se dice y de las posiciones que se tienen, porque “una vez asumido algo es muy difícil de des-asumir”.

Como vimos, además de su trabajo académico, Flor tiene una producción artística en la poesía y la fotografía, y colabora en programas internacionales como Linguapax y en diversos procesos de revitalización de la lengua maya, tanto en ámbitos institucionales, como en espacios comunitarios y en diversos colectivos. En relación con la apertura que ha habido desde el Estado para apoyar la promoción de la lengua maya, Canché Teh señala que,

“estos apoyos no son gratis, algo hay detrás; pero, dejando eso de lado, quienes estamos a favor de la lengua y la cultura tenemos que aprovechar el momento político, quién sabe cuánto van a durar los premios, las interculturales... no hay que parar, hay que hacer las cosas” (Canché, entrevista 2017).

Indica que cuando ella comenzó a decir que el asunto era usar siempre esta lengua en todos los espacios, no sabía el alcance que esto tenía y que ahora se da cuenta que tanto hacer literatura, estudiar esta lengua y participar en procesos de revitalización tiene un gran potencial para el pueblo, más allá de lo que había pensado. Ahora bien, respecto de la academia, Flor comenta que le parece importante incentivar la reflexión, no solamente de forma individual, sino también como gremio, ante lo cual se pregunta:

“¿qué tanto nos hemos deformado o formado, o enriquecido -para usar otra palabra-, como indígenas a partir de que nos introdujimos en la academia; porque la academia tiene poder, puede cambiarte la personalidad. Pueden cambiar las costumbres o regresar a costumbres que tenías ocultas. Puede provocar un cambio en tu forma de ser, en cómo te dejas ver ante los demás” (Canché Teh, entrevista 2017).

Flor se queda pensativa y reitera sus inquietudes y cuestionamientos respecto a preguntarse qué aporta realmente la academia a los indígenas, a los mayas; y, más importante aún, agrega,

“qué tanto podemos apropiarla para nuestro beneficio. Es necesario preguntarse cuál es el objetivo: ¿es hacer crecer el conocimiento?, ¿hacer crítica? ¿o agrandar el gremio en tanto nosotros?, ¿para qué sirve la investigación? Me parece que estos puntos son fundamentales. Pienso que hay que analizar los riesgos, preguntarse por qué se hacen las cosas, si realmente es para mejorar” (Canché, entrevista 2017).

La interlocutora hace una retrospectiva y retoma el hecho de que ella comenzó usando esta lengua en todos los contextos posibles, haciendo ver la importancia que esto tiene para apreciarla, conservarla y desarrollarla. Señala que, posteriormente, cuando entra a estudiar la maestría en lingüística indoamericana es cuando comprende el significado que tiene esta acción, y descubre que ahora tiene también ese espacio [la academia] desde dónde puede promover más sistemáticamente el uso de esta lengua.

“En la maestría me doy cuenta que no se trata sólo de estudiarla, sino también de ayudar a que los demás la reconozcan, la usen, esto tiene un impacto para mi pueblo, más allá de lo que había pensado, fue entonces que comprendí que la lengua tenía un potencial muy grande” (Canché Teh, entrevista 2017).

Flor trabajó como Profesora-Investigadora en la UIMQROO, puesto al que renunció para ir a hacer su doctorado a España. En el corto tiempo que estuvo en esta institución, ella generalmente hablaba en maya y esto era una notable diferencia, pues lo usual en este recinto es utilizar el español como medio de comunicación. Sus observaciones respecto de estas actitudes lingüísticas sirvieron para armar el proyecto de investigación que culminó con su trabajo titulado “Uso, actitudes y aprendizaje del maya en la UIMQROO”, presentado y defendido para obtener el grado de Doctora en Lingüística Teórica, Computacional y Aplicada en la Universidad de Barcelona, en 2014. En este estudio, Canché Teh plantea que, para lograr un bilingüismo real,

“es necesario romper con la falsa armonía, reconocer el conflicto entre saberes y buscar maneras de diálogo y de compromisos cooperativos. Que el múul meyaj [trabajo conjunto] que se solicita a los alumnos en las clases de maya y en los otros idiomas a partir de la instrucción diferenciada, se lleve a la práctica por los docentes de las distintas disciplinas. Es necesario desligarse de cualquier sentimiento de superioridad (por ser maya o por ser mestizo) [...] reconocer tanto

las habilidades como las debilidades y pedir colaboración y apoyo, pero de igual forma es requisito compartir y ceder. Negociar en este mundo global intercultural debe entenderse no como el empoderamiento de unos sobre otros, sino como la capacidad compartida y cooperativa del grupo del que se trate” (Canché, 2014:139).

En su tesis, Flor se posiciona por un ‘bilingüismo coordinado’²¹⁵ que permita dialogar, pensar y crear en ambas lenguas, asumiendo la doble realidad que se vive en estos contextos colonizados, “sin culpabilidades” por el mundo hispano y sin aferrarse al mundo indígena²¹⁶. Estas afirmaciones sumadas a sus planteamientos e invitación a ser cuidadosos con la construcción y uso que hacemos de determinados conceptos y términos. En este sentido, ella me alerta e invita a referirme a la situación de las fronteras étnico-lingüísticas como ‘diversificación’ de lenguas mayas y no como una ‘fragmentación’. Su punto analítico para esa cuestión es que ‘fragmentación’ apela a separar, mientras ‘diversificación’ da cuenta de la realidad que se tiene orientada a “vencer” esas fronteras geográficas, políticas, sociales y culturales que el poder ha construido. Además de estos pensamientos explícitos, su actuar en la universidad y en la vida cotidiana, su trayectoria académica y artística deja ver una fidelidad con la lengua y cultura maya, al tiempo que participa con una actitud de apertura con otras diversidades en distintos espacios, que nos hace pensar en una suerte de identidad política ch’ixi²¹⁷, como la planteada por Silvia Rivera Cusicanqui (2015), quien propone explorar la episteme india para ponerla en la balanza de igual a igual con “la otra” episteme para que “convivan en medio de sus tensiones”. Lo “ch’ixi es precisamente un convivir entre diferentes, manteniendo la

²¹⁵ El bilingüismo coordinado se da a temprana edad, permitiendo que el niño desarrolle dos códigos lingüísticos de manera simultánea. El bilingüismo coordinado, completo, igualitario y aditivo es el idóneo y recomendado por los psicólogos y los psicolingüistas, ya que plantea un equilibrio. Una persona equilingüe habla dos lenguas igual de bien una que otra, no tiene una preferencia por una o por otra y nunca las confunde (Deprez, 1994: 23). A su vez, este tipo de bilingüismo permite una estructura cognitiva bien organizada. Signoret Dorcasberro, Aline. “Tipos de bilingüismo”.

²¹⁶ Canché Teh plantea un bilingüismo coordinado que “nos permita más bien asumir una doble realidad, tal vez una doble identidad o, en términos de García Canclini (2005), una identidad híbrida que a su vez nos potencie a integrarnos y no a excluarnos. Ser capaces de dialogar, de pensar, y de crear en ambas lenguas, capaces de renovarlas y de renovarnos, de ser diversos competentes [...]” (Canché, 2014:140).

²¹⁷ “Lo ch’ixi apareció en mi horizonte cognitivo cuando todavía no sabía nombrar aquello que había descubierto a través de mis esfuerzos de reflexión y de práctica, cuando decía ‘esa mezcla rara que somos’ (Rivera Cusicanqui, 2018. *Un mundo ch’ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*. Editorial Tinta Limón.

radicalidad de la diferencia”. Gómez-Muller señala que la identidad ch’ixi planteada por Rivera Cusicanqui es opuesta a la identidad “mestiza” entendida como “fusión”; la identidad ch’ixi guarda lo múltiple, puede ser “dos cosas a la vez”. Tiene múltiples determinaciones en tensión, pertenece a varios mundos y atraviesa fronteras. Añade que se trata de ser a la vez ‘modernos y ancestrales’, las dos cosas, pero no fundidas, porque lo fundido privilegia un solo lado. Ser las dos cosas a la vez, significa transformar nuestra comprensión habitual de “la” modernidad y de “la” tradición. (Gómez-Muller, 2018).

Ahora bien, en el planteamiento de la problemática de esta tesis expreso mi sentir sobre la privación histórica de las lenguas originarias y de los saberes que estas conllevan, a quienes nacimos en una cuna ‘no-indígena’. Al igual que Canché Teh estimulo la imaginación hacia la construcción de una realidad en la que impere un bilingüismo con una lengua originaria y el español o viceversa; es decir, manejar el español como una lengua para la educación y la comunicación ampliada, pero manteniendo o aprendiendo la lengua originaria de la región en donde se nace y vive, orientando un comportamiento y relacionamiento social y cultural con la “otredad” que deconstruya las relaciones de subordinación y dominación prevalecientes. Con estas cavilaciones, caigo en la cuenta de que se trata también de un planteamiento y posición “ch’ixi” –quizá a la inversa-, con la gran desventaja de que la educación ha hecho obligatorio el aprendizaje del castellano para los indígenas, pero no ha visto la importancia de viabilizar el aprendizaje/enseñanza de la lengua originaria del territorio donde nacemos, negándonos a los ‘no-indígenas’ la posibilidad de participar de estas lenguas y cultura, articuladas a una raíz milenaria -previa a la llegada de los europeos-; la cual guarda prácticas y formas de relacionamiento con el ‘otro’, con la naturaleza y la humanidad que son centrales para desarrollar una buena vida; en vez de la imposición y reproducción perenne del paradigma colonial de superioridad-inferioridad, que propicia relaciones desiguales propulsoras de la explotación económica y de la pérdida de las lenguas y culturas originarias, apropiándose para un uso folclorizado por parte de los Estados nacionales. Considero la negación de la convivencia de estas raíces y sus mutuas influencias de unos/as hacia otros/otras, sea cual sea el punto de partida, como una testarudez, que como dice Aníbal Quijano, citado anteriormente, imposibilita avanzar hacia algo nuevo.

En el escenario de la diversidad de formas identitarias, irrumpen también quienes eran hablantes pasivos de esta lengua y la retoman conscientemente para asumirse como mayas.

“Me llamo Yazmín Yadira Novelo Montejo, nací en Peto, Yucatán. Y fui, lo que los lingüistas llaman ‘un hablante pasivo’: Mi contexto era maya y entendía todo. El maya lo hablaban mis abuelos, mi mamá y mi papá; sin embargo, la comunicación entre mi papá, mi mamá y nosotros [hijos] era en español” (Novelo, entrevista 2017).

Yazmin narra que fue hasta los 23 años que activó esta lengua, cuando entró a trabajar a una radio y les dijo que sabía hablar maya, porque así era, pero no lo hacía. Cuenta que saber y reconocer que eres parte de un pueblo que ha sido minorizado, marginado y que no ha tenido las condiciones para poder desarrollarse en su propia lengua y cultura, la llevaron a asumir un lugar político.

“Cuando reconoces y aceptas quién eres, te adjudicas una identidad política y no te queda más que trabajar por ello, entonces sabes qué quieres y hacia dónde te quieres dirigir” (Novelo, entrevista 2017).

Para ella, este posicionamiento político está relacionado con la realización de acciones que permitan la resistencia, el desarrollo y continuidad de vida del grupo cultural al que pertenece. Por lo mismo, canta en maya; es comunicadora social en Radio Yuyum, de la cual es cofundadora; realiza investigación sociolingüística; es profesora universitaria y activista en Cha’anil kaaj²¹⁸, entre otros colectivos a los cuales ha convocado ella misma, como vimos en el anterior capítulo. Señala que cuando se planean y realizan acciones de revitalización es muy importante pensar estratégicamente para que los esfuerzos no se queden solamente en buenas intenciones, ya que muchas veces se incurre en gastos de recursos humanos y económicos que resultan en vano. Reflexiona y agrega que, por lo mismo, ella hace música para tener mayor incidencia en los jóvenes y en los adultos.

²¹⁸ Cha’anil kaaj (Fiesta del Pueblo), nombre retomado del colectivo Yóol Kaaj (Lit. espíritu o fuerza del pueblo) para denominar al Festival Maya Independiente. Evento sin fines de lucro, que reúne a artistas (escritores, músicos, poetas), terapeutas, artesanos, videastas, entre otros creadores mayas; así como a estudiosos locales de la lengua y la cultura maya. “La organización Yóol Kaaj es un naciente movimiento cultural conformado por más de 500 personas: creadores del pueblo maya, estudiosos de la cultura maya y miembros de organizaciones civiles, que ha ido adquiriendo fuerza y cuyo principal objetivo es salvaguardar el patrimonio cultural maya: tangible o intangible y material o inmaterial” (Güemez Pineda, Miguel. “U cha’anil kaaj o La fiesta del pueblo”, 15 de octubre de 2013. Recuperado de <https://sipse.com/opinion/u-chaanil-kaaj-o-la-fiesta-del-pueblo-56415.html>).

“Hay que asegurarnos que nuestras acciones sean funcionales y efectivas, que tengan repercusiones significativas. Por ejemplo, hacer pintas con frases en maya en la ciudad, bueno, eso es una acción, pero ¿qué impacto va a tener en los maya-hablantes y en los no maya-hablantes? Creo que son preguntas que tienes que hacerte, tanto desde la academia como desde el activismo” (Novelo, entrevista 2017).

Al preguntarle si cree que la situación está cambiando positivamente para la lengua, la cultura y los hablantes de maya, Yazmín responde que sí. Indica que desde sus investigaciones como sociolingüista pudo ver cómo hay un sector del pueblo maya consciente de su identidad, que además la asume explícitamente; y, por otro lado, está la gente que vive esa identidad sin estar reparando en ello.

“Si le preguntas a mi abuelo si es maya te va a decir que no sabe, pero habla, vive y hace las cosas como maya. Yo pienso que se trata de ‘mayas al cobijo de la ceiba’, la gente que no ha tenido esta reflexión pero que vive como maya, y que sigue estando expuesta a las amenazas constantes para que abandonen elementos que son importantes para nosotros como la lengua o la milpa” (Novelo, entrevista 2017).

En este aspecto, aclara que no se trata de esencialismos, pero que en la medida que llegan “los estilos de vida que les han vendido” han dejado de sembrar los patios, perdiendo autonomía alimentaria y dejando de ser autosuficientes.

“En casa de mi abuelo, donde crecí, nunca faltó papayas, plátanos, yuca, ñame, frijol, maíz, calabaza, chile. Teníamos todo eso y vivíamos muy sanos. Ahora, en una dinámica neoliberal todo ha cambiado. Tienes que hacer una carrera, buscar un empleo y tener las cosas que giran alrededor de ese estilo de vida” (Novelo, entrevista 2017).

Apunta que la dinámica neoliberal de mercado ha tenido un impacto negativo con los despojos de tierra, la siembra de soya transgénica y que el pueblo maya está viviendo un tiempo de muchas pérdidas, en distintos aspectos. Señala que, no obstante, también es cierto que hay más gente consciente trabajando por la lengua y la cultura que está dispersa y que hace falta dibujar un hilo que vaya uniendo a todos y así tener un plan estratégico de revitalización, que sirva de contención a todas esas amenazas. Al preguntarle cómo

conjuga sus intereses académicos, el activismo y su parte artística como cantante, me dice que hay distintas formas de manifestarse. Agrega que le gusta mucho expresarse con la música por el hecho de apelar a las emociones de la gente,

“Lo veo como un canal para hacer llegar contenidos que posibiliten pensar sobre el papel que hay que asumir frente a la situación del pueblo al que se siente uno afin” (Novelo, entrevista 2017).

El hecho de que la lengua maya-yucateca se mantuviera sin una mayor diversificación a lo largo del territorio de la península es uno de los factores que más ha contribuido a la continuidad y desarrollo de este idioma, a diferencia de Guatemala donde la incorporación a la educación ha sido menor y las lenguas se han diversificado y diseminado por todo el territorio, como se dijo, suman actualmente 22 lenguas mayas. Ahora bien, el hecho de expresarse por distintos medios es algo que se comparte en ambos espacios nacionales. Se observa una forma de accionar intelectual que se articula a la vida en todas sus manifestaciones y que no se limita a las formas convencionales de la escritura. Creo que esto está relacionado con un sustrato ontológico vinculado a otros modos de ser y a diversas formas de expresión en las cuales la práctica estética se articula al concepto *t'siib*. Worly y Palacios (2019:6) indican que este concepto va mucho más allá de la palabra escrita, se articula a una práctica estética que utiliza otras formas expresivas para producir y transmitir significados. Por lo mismo, tal y como expresa Emma Chirix, citada anteriormente, al tomar consciencia de su pertenencia y decidir defenderla se hace uso de todos los medios de expresión posibles, los de la propia ontología y también los adscritos a la cultura dominante. Se trata pues, de pensamientos y acciones adheridas a una auto-identificación colectiva conformada por referentes diversos, que comienzan a ser activados por sujetos/actores impulsores para la defensa de una pertenencia comprometida con lo propio, haciendo uso de cualquier medio posible. En este sentido es que se trata de sujetos orgánicos, que apuntan a una des-colonización del saber y del ser. Tal y como señala Walter Mignolo (2010), el vuelco des-colonial es un proyecto de “desprendimiento” epistémico en la esfera de lo social en distintos ámbitos que pueda dar paso a una comunicación inter-cultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones como base de una nueva racionalidad.

“Para desprenderse de la matriz colonial del poder y de la lógica de la colonialidad acomodada en *pensée unique* (a la monocultura de la mente) es necesario instalarse en una epistemología fronteriza, y en alternativas A la modernidad (y no en modernidades alternativas): esto es, el desprendimiento y el proceso de descolonización tienen por horizonte un mundo trans-moderno, global y diverso” (Mignolo, 2010:24).

3. Derechos humanos y de los pueblos: El grupo Indignación

En las sociedades occidentales medievales las desigualdades sociales eran consideradas naturales, hasta que a finales del siglo XVIII fue declarada la universalidad de la igualdad, primero por los norteamericanos y luego por los franceses. En el abordaje de la historia política de los derechos humanos se han construido diversos enfoques; uno de éstos es estudiar la historia del pensamiento intelectual (filosofía moral de Occidente), cuyo énfasis está puesto en las ideas de intelectuales renombrados mediante sus textos y que desatienden las realidades materiales, las transformaciones estructurales y los procesos políticos y culturales. Un segundo enfoque es una variante crítica del primero, cuyo énfasis continúa estando en el estudio de las ideas, pero, esta vez reconstruidas desde la perspectiva de grupos marginados como las mujeres o los esclavos; queda fuera el tema de la conexión entre las ideas de los intelectuales y las creencias y prácticas de la gente común. Un tercer enfoque está planteado desde la complejidad que involucra factores sociales y culturales desde donde emergen conflictos políticos que caracterizan la historia humana, con las concomitantes ideas de igualdad y libertad. Este es un enfoque que atiende la dimensión material, política y simbólica pero que carece de un marco teórico preciso que dé cuenta de la interacción entre estos factores en el contexto del surgimiento específico de los derechos humanos. Es una tradición que utiliza la teoría de manera selectiva, retomando conceptos y postulados para construir sus interpretaciones. Al respecto, Estefan Gutiérrez señala que:

“Son tres las tradiciones teóricas principales en el campo de la sociología que explican el surgimiento histórico de los derechos: la marxista, la durkheimiana y la weberiana [...]. La teoría marxista argumenta que los derechos son producto del desarrollo del capitalismo [...]. En la lógica de esta explicación, los derechos surgen en el contexto de un modo de producción específico —el capitalismo—

y constituyen concesiones que responden a los intereses de la clase dominante. [Para Durkheim] la sociedad política es un agregado de asociaciones civiles en parte autónomas en parte interdependientes, pero todas a final de cuentas sujetas a la autoridad del Estado [...] Los derechos y la identidad de los individuos de una sociedad se definen en el conflicto entre estas asociaciones [...]. Según Weber el Estado moderno surgió en Europa occidental como producto de las guerras entre feudos y reinos a finales de la Edad Media. Las guerras son caras, los combatientes requieren de recursos para financiarlas y de instituciones eficientes para recaudarlos. [...] no puedes crear nuevos impuestos y enviar personas a la guerra sin otorgarles algunas concesiones a cambio. Los derechos ciudadanos fueron precisamente esas concesiones (Estefan, 2015:18-20).

Para Estefan Gutiérrez, las tres tradiciones sociológicas ofrecen elementos importantes para explicar el surgimiento histórico de los derechos humanos en Occidente; no obstante, el autor observa ciertas limitaciones y señala en primer lugar, que el énfasis en las teorías de Marx y Weber está puesto en la economía y la política, mientras que los factores culturales son secundarios o quedan abandonados casi por completo. Para Durkheim, en cambio, el culto al individuo promovido por el Estado a través de la institucionalización de los derechos es un fenómeno cultural. Se trata de una fuente de solidaridad simbólica que puede unificar sociedades con niveles de diferenciación cada vez mayores. El problema es que su teoría consiste en una explicación funcionalista en la que el surgimiento de los derechos se explica por el efecto que surten (Durkheim 2001:69-72). Estefan indica que, en el marco de una explicación funcionalista de Durkheim, la cultura del individualismo y los derechos son un efecto, no una causa; y hubo una serie de cambios culturales en las sociedades occidentales que contribuyeron de manera significativa al surgimiento de los derechos humanos. También señala un segundo problema con estas teorías y es que se enfocan en las élites, ignorando la vida cotidiana de las personas comunes y corrientes. En este sentido, señala que si queremos entender cómo cambia una sociedad o una cultura hay que desentrañar la relación entre las ideas de los intelectuales y las ideas de las personas comunes y corrientes.

“Las grandes transformaciones sociales ocurren cuando cambia el sentido común de las personas ordinarias, es decir, cuando una idea o práctica social se difunde entre la mayor parte de los miembros de

una comunidad [...]. En ese momento se gestan las condiciones necesarias para que los intelectuales transformen el sentido común en un programa para la acción política” (Estefan, 2015:21-24).

Indignación es una asociación civil para la defensa de los derechos humanos, en la cual participan mayas y no mayas, mujeres y hombres, quienes tienen distintos niveles educativos formales y provienen de experiencias diferentes. Vinculan los derechos humanos con los derechos como pueblo maya, defendiendo a grupos humanos desplazados por intereses capitalistas, sea en la región de la península de Yucatán como en áreas fronterizas con Guatemala²¹⁹. ¿Cómo leer experiencias que parten de un colectivo, para defender derechos del pueblo maya como una particularidad dentro de una sociedad? ¿Se traslada acaso el derecho como individuo a un derecho como parte de un grupo, y desde allí se plantean los derechos colectivos como pueblo? ¿Se trata de una transición en las ideas revolucionarias? Bueno, hay mucho que resolver en este apartado, pero lo que sí es cierto es que se trata de un proceso en el que se retoma la pertenencia a la cultura maya, su lengua y sus prácticas. Al mismo tiempo, se trata de una iniciativa articulada al movimiento zapatista que plantea autonomía. ¿Cómo leer estas articulaciones?

El libro *Tsikbal. Rebelión y resistencia del pueblo maya*, con el cual Indignación lleva a cabo su proceso formativo, inicia con la invitación a conversar (Ko’ox tsikbal), organiza los temas con los cuatro puntos cardinales, dejando al centro (chún t’aan): “Para todos todo... para nosotros nada”, lema zapatista. Su sede geográfica está en Chablekal, Yucatán; no obstante, transita por tierras mayas ubicando puntos álgidos en la historia política reciente. De tal manera que la temática de la guerra: la guatemalteca y la salvadoreña fue discutida en el seno de las pequeñas “comunidades eclesiales de base” en Chablekal, Xcanatún y Dzibilchaltún.

“Con mucha tristeza y coraje escuchamos de cerca el sufrimiento del pueblo maya guatemalteco, las masacres de los pueblos salvadoreños [...]. La cercanía con estos hermanos nos ayudó a comprender el

²¹⁹ Desde el 2 de junio de 2017, 111 familias de la comunidad Laguna Larga del Petén, Guatemala, sufrieron el desalojo forzoso ejecutado por más de dos mil elementos del ejército y de la policía nacional civil de Guatemala. Los pobladores de esta comunidad viven desde entonces en la frontera entre el Petén, Guatemala y Campeche, México, en una situación extrema de crisis humanitaria y violación generalizada de sus derechos humanos. Campaña de solidaridad y acopio. Voces Mesoamericanas, Acción con Pueblos Migrantes A.C.

movimiento zapatista [...]. En la península, desde tiempos muy antiguos nuestros mayores han reclamado sus derechos una y otra vez, de la misma manera fueron burlados, pues nunca el gobierno ha cumplido su palabra. Por eso decimos que la lucha zapatista es también nuestra lucha ya que las demandas son las mismas que hace años reclamaron nuestros abuelos [...]" (Don Pepe, Indignación, 2017:191).

La conversación con Bety (Beatriz Chalé Euan) y Pepe (José Euan Romero) se llevó a cabo en la sede del grupo, en Chablekal, Yucatán, pueblo de donde son originarios. Al mencionar el asunto de que en la iniciativa había mayas y no mayas, Pepe dijo, riéndose: "así nos han clasificado los no mayas". En sus palabras,

"Indignación es una sociedad civil que se dedica a la promoción y defensa de los derechos humanos, básicamente consiste en acompañar procesos en las comunidades con personas o grupos organizados o no, para ir reflexionando sobre varias cosas, una de éstas es la identidad: que si somos pueblo maya o no; que los mayas no se han acabado como nos ha hecho creer el Estado; que como pueblo tenemos derechos ya reconocidos, tanto en la Constitución de México como en los tratados internacionales²²⁰. Este tipo de cosas vamos conversando, usamos una metodología en la que no vamos a dar clases en los pueblos, sino que llegamos a conversar en tsikbales para abordar las vivencias que tiene la comunidad sobre algún problema todavía fresco y así van fluyendo las experiencias, los pensamientos" (Euan Romero, entrevista 2017).

Además de este trabajo directo en cada pueblo, Indignación también realiza reuniones, como las que llamaron Mesas de Identidad, las cuales se hicieron sobre todo en comunidades del sur de Yucatán hace algunos años, cuando en Chiapas se vivía el levantamiento zapatista.

"Ese movimiento fue lo que hizo que aquí despertáramos. Nosotros vivíamos nuestra cultura, teníamos nuestras propias autoridades que velaban por la justicia, hacíamos nuestras fiestas sin saber todavía lo que éramos. Si preguntabas qué éramos, pues respondíamos que mexicanos, que yucatecos, si acaso en tercer lugar, que mayas" (Chalé y Euan Romero, entrevista 2017).

²²⁰ Los convenios internacionales que cita: Convenio 169 de la OIT y la Declaración de la ONU sobre pueblos indígenas.

La lucha que se daba en Chiapas en esos años era vista como ajena, el vocablo indígena realmente no se manejaba en la península y ese suceso lo veían como una “guerra de indios, que difícilmente podía hacer algo contra el gobierno”. Comparte que habían escuchado algunas cosas, porque un poco antes del levantamiento zapatista, había acompañado a los compañeros que habían sido desplazados por la guerra de Guatemala, que estuvieron primero en el territorio de Chiapas y luego los reubicaron en Campeche y Quintana Roo²²¹. El contacto entre Pepe y los refugiados se dio principalmente en Campeche donde les escuchaba hablar lenguas parecidas, pero diferentes. Les contaban que venían de Quiché, de Petén, de distintos pueblos guatemaltecos.

“Nosotros decíamos: pobres los mayas de Guatemala, su gobierno los sacó, les quitaron sus tierras, pensábamos que debíamos ir a consolarlos, darles un abrazo y rezar con ellos” (Euan Romero, entrevista 2017).

Al preguntarles cómo se había establecido este vínculo con los refugiados guatemaltecos, Pepe y Bety cuentan que fue por ser católicos, para dar respuesta a la invitación de los jesuitas, por los catequistas, agentes de la pastoral, que acompañaron el proceso de los desplazados.

“Nosotros fuimos por ese motivo, pero después nos dimos cuenta que no bastaba con orar y rezar, leer la biblia con ellos, sino que se tenían que hacer otro tipo de acciones para poder resistir, para poder plantear las demandas al Estado; en eso estábamos cuando estalla el levantamiento zapatista en el 94 y se esclarece mucho de lo vivido con los refugiados guatemaltecos”, “porque eso que estaba pasando no era en Guatemala, era en México” (Chalé y Euan Romero, entrevista 2017)²²².

Esta situación les lleva a reflexiones profundas sobre el hecho que son hablantes de la lengua maya, pero no se consideran mayas; y cómo la gente de Chiapas sí se consideran mayas. Sosteniendo la mirada y con mucha calma, Pepe señala que: “entonces, como decía

²²¹ La reubicación de refugiados guatemaltecos de Chiapas a Campeche y Quintana Roo se llevó a cabo en julio de 1984.

²²² N/A: La conversación se realizó con los dos al mismo tiempo, cuando haya intervención de uno y otro, abriré nuevas comillas para diferenciar lo que dice cada quien.

Rigoberta²²³, así nos nació la conciencia”. Afirma que fue a través del movimiento Zapatista que se dan cuenta que el gobierno que este movimiento repudia es el mismo que opera en la península de Yucatán. Agrega que eso les llevó a reflexionar sobre su situación, con las mismas carencias económicas y sometidos como pueblo. Aclara que, efectivamente los pueblos originarios siguen sometidos, ahora ya no por la Corona, ya no por el rey de España, pero sí por quienes heredaron ese poder, ellos continúan mandando. Ahora bien, Indignación se conforma como organización de derechos humanos porque hubo una gran represión de miles de campesinos mayas, que se reunieron en la plaza grande de Mérida, para hacer una protesta por lo del finiquito del henequén²²⁴ y todo estaba confuso. Era necesario ir a las comunidades para ver qué pasaba y se requería de personas que hablaran la lengua maya. Pepe había conocido a Cristina en las comunidades católicas de base y es así que lo invitan a entrar a Indignación, junto con otra persona que era originaria de Bekachén²²⁵. Nos cuenta que eso posibilita que se articule a otras comunidades y ver cómo hay mucha división, tanto al interior de los pueblos como hacia fuera.

“La división ha ido en aumento, sumado a lo que hacen los partidos políticos, también encontramos a las iglesias, aquí en Chablekal hay 10 iglesias. Todo esto hace dificultoso unir nuestras fuerzas como comunidades, como pueblo maya que somos” (Chalé y Euan Romero, entrevista 2017).

Al referirse a los problemas más grandes que enfrentan las comunidades, don Pepe sitúa los problemas de representación y los territoriales. En relación con el primero, comparte que las reformas que se han hecho a la ley en materia penal fueron desmantelando los sistemas normativos propios de las comunidades. Pone de ejemplo a su pueblo, Chablekal, en donde había un juez de paz, que siempre quedaba en el momento de la elección del comisario, la figura representativa de la comunidad. “El que quedaba en

²²³ Se refiere a Rigoberta Menchú Tum y el título del libro *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (Casa de las Américas, 1983). Un libro de Elizabeth Burgos que relata la vida de esta luchadora maya quiché, de su familia y su comunidad, ubicada en el Altiplano de Guatemala, supeditados al trabajo extremo en las fincas de terratenientes, las difíciles condiciones de vida y sus luchas en el Comité de Unidad Campesina (CUC) en busca de justicia.

²²⁴ La represión violenta de la protesta campesina en la Plaza de Mérida sucedió el 25 de junio de 1992, durante el gobierno interino de la priista Dulce María Sauri Riancho. Según Villanueva Mukul, estas movilizaciones fueron producto del retiro del Estado de la actividad henequenera y fueron encabezadas por dos organizaciones campesinas independientes del poder político y del aparato gubernamental: la Unión Nacional de Trabajadores Agrícolas (UNTA) y la Unión Campesina Democrática (UCD) (Villanueva, 2009).

²²⁵ Becanchén es una localidad ubicada en el municipio de Tekax, Yucatán.

segundo lugar automáticamente por costumbre del pueblo ocupaba el juzgado y hacía contrapeso al puesto de comisario. Los sabios del pueblo decían que: -él va a vigilar que tú lo hagas bien y tú vas a vigilar que él lo haga bien; el comisario era quien representaba a la comunidad ante el municipio, era el gestor y autoridad inmediata a quien recurría el ciudadano por cualquier cosa y el juez se encargaba de conflictos familiares, vecinales o lo que fuera. Esa figura de juez desaparecieron con las reformas del INDEMAYA²²⁶, argumentaron que eso era uso y costumbre y que además como estamos cerca de Mérida, pues que mejor usaran el ministerio público o la secretaría de justicia, porque esa sí es justicia de verdad.

“Fueron desmantelando el sistema normativo al grado que hoy la ley orgánica de los municipios de Yucatán dice que el comisario municipal representa al alcalde de la cabecera municipal y no al pueblo. Resulta, entonces, que el comisario es representante del alcalde, cuando en la memoria de todos, el comisario es quien representa al pueblo ante el alcalde, pero la ley dice lo contrario” (Chalé y Euan Romero, entrevista 2017).

Pepe señala que esos cambios legislativos han ido mermando la autonomía de los pueblos mayas, y que es peor todavía en aquellos que pertenecen a la cabecera municipal de Mérida, en donde les dan cursos a los comisarios para indicarles cómo deben actuar. “Les quitaron todo el poder de conciliar que siempre habían tenido”. Igual hicieron con el sistema de elección de autoridades que se hacía por recuento y a través de un consejo, previo a la asamblea para convocar al pueblo.

“Los abuelos sabían muy bien qué día y hora era más conveniente para hacer el recuento, se hacía miércoles, jueves o viernes a media tarde, sábados y domingo no, porque la gente toma. Los abuelos avisaban a la cabecera municipal cuando iba a ser la elección para que enviaran un delegado para que vea y diga que sí se hizo. Pero no se le pedía permiso a Mérida, se le avisaba. Se hacían filas para cada participante y se contaba, quien tenía más personas era el ganador, todo transparente” (Chalé y Euan Romero, entrevista 2017).

²²⁶ Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya de Yucatán. Institución creada para el fortalecimiento de la cultura maya. Su misión es impulsar y promover los derechos del pueblo maya de Yucatán, así como la preservación de su cultura, contribuyendo a su desarrollo económico, político y social. (<http://indemaya.yucatan.gob.mx>).

Desde hace varias décadas ya no se hace así, cuando ganó la alcaldía de Mérida Ana Rosa Payan, panista, dijo “voy a hacer elecciones verdaderas, porque esas que hacen en los pueblos no valen, son usos y costumbres, ahora van a votar con papeles y en urnas, porque eso es democracia”. Pepe cuenta que algunos pueblos se opusieron, pero los partidos políticos estaban muy metidos y el PAN había agarrado fuerza. En todo caso PRI y PAN estuvieron de acuerdo para quitar el sistema normativo indígena.

Respecto de la problemática de la tierra, señala que es un asunto gravísimo, sobre todo para las comunidades mayas que están en la periferia de Mérida, en donde el despojo ha sido muy fuerte.

“Decimos despojo porque, aunque les pagan, es a un precio indignante, cinco o diez pesos el metro cuadrado, cuando después las grandes inmobiliarias venden a \$4,000 pesos el metro cuadrado. Entonces se aprovechan de que los pueblos ya no siembran, o sea no son pueblos campesinos y eso hace que no tengas la comida que antes se tenía” (Chalé y Euan Romero, entrevista 2017).

Pepe continúa su relato compartiendo datos, señalando que esta zona fue henequenera y el suelo quedó muy desgastado, lo que ha provocado que se deje de sembrar y se pase a ser dependientes de los programas de gobierno (Prospera y Oportunidades, principalmente)²²⁷. Narra como antes las familias comían lo que sembraban, mientras otras salían a buscar el efectivo para comprar lo que la milpa no daba, en cambio, ahora, afirma que todo se tiene que comprar, desde el maíz, hasta frijoles o tomates. Por otro lado, agrega, hay campesinos que nunca habían tenido 50,000 pesos en la mano, entonces

²²⁷ Progres-Oportunidades-Prospera (POP). Programas institucionales planteados como acciones de política social, incluyendo aquellas relacionadas con el fomento productivo, generación de ingresos, bienestar económico, inclusión financiera y laboral, educación, alimentación y salud, dirigida a la población que se encuentre en situación de pobreza extrema (<https://dds.cepal.org/bpsnc/programa>). Ahora bien, a pesar de los esfuerzos realizados existe un gran espacio para, con los mismos recursos, tener políticas más efectivas y eficientes, que respondan a los retos del México del siglo XXI y apoyen de mejor manera la participación responsable -personal, familiar, social y laboral- de toda la población para avanzar de modo sustantivo y decidido en un México más justo y más próspero con mejores condiciones para todos. “Como resultado tenemos un entramado institucional de esfuerzos de los tres niveles de gobierno no todos basados en evidencia y con creciente opacidad, duplicidad e inconsistencia y también desafortunadamente con mayor asociación y manipulación política”. Rodríguez Ortega, Evelyne (2019). “Progres-Oportunidades-Prospera, veinte años después”. En Hernández Licona, Gonzalo, De la Garza, Thania, Zamudio, Janet. y Yashine, Iliana (coords.) (2019). *El Progres-Oportunidades-Prospera, a 20 años de su creación*. Ciudad de México: CONEVAL (Consejo Nacional de Evaluación de la Política Social).

venden su tierra. Al preguntarle si esto está directamente relacionado con la expansión de la ciudad de Mérida, dice que,

“el plan de estos tipos es unir la ciudad capital del estado con Puerto Progreso, porque por el sur casi no hay nada, la jugada es unir el mar con la ciudad y despojar a los pueblos mayas de sus tierras” (Chalé y Euan Romero, entrevista 2017).

Reiteran que no sólo se da este despojo material del territorio, también se ha atentado contra las prácticas culturales.

“No sólo nos quitan la tierra, también nuestras formas de hacer las cosas, han intervenido para que las mujeres dejen de ‘dar a luz’ en sus casas” (Chalé y Euan Romero, entrevista 2017).

Bety y Pepe cuentan que algunos piensan que tiene que ver con el control de la natalidad. Agregan que lo mismo se ha hecho con la ritualidad, señalan cómo se ha ido desmantelando la cosmovisión, la cultura maya. Apenas han ido defendiendo ceremonias como el Xanal Pixan, que luego, además, son usadas como atractivo turístico “nos hacen bailar para que Televisa y TV Azteca difunda...”, les pregunté qué pensaban ellos de la participación de los pueblos en todo este show y Pepe me dijo:

“Me parece que es una cuestión momentánea o mediática, porque pagan. Por ejemplo, cuando buscan actores como extras para las películas. La gente aprovecha para ganarse algo. Igual pasa con las campañas electorales, cuando se trata de dádivas o regalías, la gente deja de pensar, para sacarle provecho al tiempo electoral. O sea, entre más despensas me den mejor, porque puedo salir a buscar la que da el PRI, la que da del PAN, y si me ofrecen dinero lo agarro, si me ofrecen mi techo o mi piso de cemento lo agarro. Entonces entre más cosas pueda obtener, doy mi participación. Así piensa la mayoría: Hay que agarrarlo. Y claro, a la hora de votar uno ve por quien. Aquí en Yucatán siempre gana el PRI, una vez ha ganado el PAN por las circunstancias que se dieron, pero de todas maneras apoyaron a otro partido, que después también salió re mal porque los partidos están cortados con la misma tijera” (Euan Romero, entrevista 2017).

Bety es una década más joven que Pepe y un poco mayor que otras de las personas integrantes de Indignación y en sus palabras ella dice:

“Creo que lo que estamos soñando, que seguimos persiguiendo cuando hablamos de autonomía y de autodeterminación, es que efectivamente seamos respetados como pueblo, que nos dejen vivir como pueblo, que estemos en una sociedad donde respeten nuestros derechos, nuestra vida como pueblo maya. [Pero también] que como mujeres seamos iguales en derechos que los hombres” (Chalé Euan, entrevista 2017).

Señala que están exigiendo que dejen esa manera violenta de pisotear a los pueblos originarios. Aclara que México es un país con muchísimos pueblos originarios y que están en desventaja, que los no indígenas están decidiendo por todos. Al mencionar que su pueblo Chablekal está muy cerca de Mérida, con su característico sentido del humor don Pepe dice:

“Sí, nosotros casi ya estamos en el cinturón de la modernidad” y se ríe. Ante tal situación, les pregunto ¿Ustedes no se consideran modernos?

“Pues no, porque la modernidad es de ellos [de los no-mayas]. Nosotros los mayas a lo más que podemos aspirar es a ese desarrollo que ofrecen, que es limpiar los pisos donde van a entrar los que sí tienen el dinero. Además, con los salarios de hambre que le pagan a la gente maya. Entonces desarrollo para nosotros no hay, para ellos sí” (Euan Romero, entrevista 2017).

Vemos como estas ideas planteadas por Pepe ubican claramente a los pueblos originarios en relación con la subordinación económica, social y política. Si bien es cierto, dice “casi en el cinturón de la modernidad”, que junto con su risa apuntalan irónicamente la comprensión de la situación que viven estos pueblos. Es interesante contrastar esta visión más vinculada con estos aspectos socio-económicos y políticos, que con las diversas expresiones usadas para promover y difundir referentes lingüísticos y culturales de los otros procesos. De hecho, inmediatamente aborda la noción de desarrollo, señalando que en la comunidad este concepto está relacionado con los servicios públicos y da el ejemplo de la electricidad pues hasta hace 50 años no había luz eléctrica, luego trajeron una planta que alumbraba cuatro focos en una placita, y ahora en todos los hogares contamos con luz eléctrica y agua potable. Es decir, agrega, que el desarrollo se asocia con todo lo que es política pública.

“A lo mejor lo que nosotros pensamos por desarrollo, tendría que ser como dicen los abuelos, que hay que buscar una mejor calidad de vida, la cual no es solo en política pública. Nosotros como pueblo tenemos derecho a un centro de salud con doctores, con quirófano, con medicamentos. No lo tenemos, tenemos una casa de salud, pero no hay doctor ni medicamentos, nada. Tenemos mala calidad de agua, que es agua entubada, no es potable, me imagino que es diferente al agua potable que gozan los del norte de Mérida” (Euan Romero, entrevista 2017).

Señala que en Chablekal el concepto de desarrollo no se menciona como tal, sino que se dice: “Tenemos que prosperar”, agrega que quizá por eso el gobierno agarró Prospera, para el nombre de su programa. Porque hay gente en el pueblo que se esmera, se dedica a un negocio propio, que normalmente se trabaja en familia, se emplea a los hijos. Indica que para pensar en desarrollo desde esa perspectiva implicaría tener garantizado un salario que pueda cubrir todas las necesidades de una familia, tener suficientes medios económicos para costear los estudios de los hijos, para recibir tratamientos médicos en un buen hospital, poder viajar; en general una mejor calidad de vida.

“¿Por qué nosotros no podemos viajar? No podemos salir a conocer otros lugares, porque si gastas ese dinero te mueres de hambre, porque apenas te da para que comas. Entonces es otra manera de ver el desarrollo, muchas veces pensamos que el desarrollo es que le pongan a Chablekal una cancha de futbol, entonces Chablekal está desarrollado ¿No?” (Euan Romero, entrevista 2017).

Agrega que, entonces, el desarrollo tiene que ver con tener garantizadas políticas públicas, pero también con poder *costear una vida familiar digna*. Hay gente que se dedica con esmero a determinadas actividades y con lo que va obteniendo con el fruto de su trabajo, pues van mejorando sus casas, de repente se compran un carrito. Para nosotros eso es prosperar, pero depende del esmero de la gente y del consumo de la misma comunidad, porque si nadie te compra no funciona.

“Una vez les preguntamos a unas personas: ¿Cómo te gustaría que Chablekal se desarrolle más adelante? Y, muchas personas nos contestaban: -Ojalá y muy pronto haya tiendas Oxxo acá en el pueblo-, porque eso es el desarrollo que nos han dicho. ¡Pero, cómo! si viene

el Oxxo va a chingar la tiendita de esos compañeros; nos comentan que es mejor porque es 24 horas, además pueden comprar las chelas. Entonces es el consumo y ante eso estamos diciéndole a la gente: Prefieres darle tu dinero al Oxxo y no a tu vecino” (Euan Romero, entrevista 2017).

Interviene Bety y agrega:

“Así pasa, como dice Pepe. En el pueblo hay muchos señores que matan res, sus cerditos y es lo que consume el pueblo. Si viene un Maxi Carne, que es una cadena de esas, vas acabando con una manera de entrada de dinero en las familias, igual pasa con Dunosusa²²⁸, les rompe el alma a los pequeños comercios de abarrotes” (Chalé Euan, entrevista 2017).

Les pregunto ¿qué se puede hacer con esa expansión? A lo que responden que esas cadenas pueden dar los productos más baratos que el pequeño comerciante, además de que se ha ahogado a las tienditas con los trámites de la SAT (Servicio de Administración Tributaria), ahora tienen que dar cuentas y pagar un contador. Ya no pueden competir con esas cadenas como Dunosusa o Akí. Las tienditas terminan cerrando. Añaden que muchas de estas cosas pasan porque lo acuerdan las empresas y el alcalde o el presidente municipal, sin participación de la gente.

“Son cosas que van matando al pueblo. Ahora lo vimos con el country club, esa manera grotesca de ofrecerte un empleo de ser caddy²²⁹ o limpiar las casas del club por un sueldo muy bajo, trabajando desde las cinco de la mañana hasta las cinco de la tarde, y si reclamas te dicen: - Si no te gusta te puedes ir – (Chalé Euan, entrevista 2017).

Bety se queda reflexionando y señala que esta situación tan desventajosa para los mayas se mira como algo normal, que se viva con míseras condiciones de trabajo y sin el mismo derecho a la educación o la salud que existen en la ciudad de Mérida. Señala que lo que

²²⁸ Dunosusa es una cadena de tiendas tipo supermercados no muy grandes, que generalmente se abren en los pueblos y en algunos barrios populares.

²²⁹ Persona que asiste a un golfista durante la práctica de su deporte, incluye llevar la bolsa de palos del jugador, asesorarle sobre las condiciones de juego de la cancha para obtener una distancia o tipo de golpe deseados y dar apoyo moral al golfista.

están buscando es que el Estado respete al pueblo maya y los pobladores tengan las mismas condiciones laborales, de educación y de salud de las que gozan otros habitantes.

“No puede ser que nuestras vidas se queden en programas como el Prospera, que se da para que no te mueras de hambre. Nosotros queremos recibir lo que nos corresponde. Creo que hay que ir modificando las leyes en el país, que los empleos estén bien pagados para tener una vida digna. Cuando nosotros decimos *maalob puxtan* (un buen vivir) es porque encierra todo lo que necesitamos: buena salud, buen comer, una buena casa y un buen vestir y calzar, salir a pasear. El sueldo base es una miseria para nosotros. Estamos viviendo como en tiempos de las haciendas del henequén, miserablemente” (Chalé Euan, entrevista 2017).

Con mucha claridad, Bety añade que:

“Se trata de un proyecto planeado para que las comunidades sobrevivamos, que estudiemos la secundaria, un bachillerato técnico y al final te digan para qué empresa vas a trabajar, en lugar de ser ingenieros, astrónomos, médicos. A lo mucho que puedes llegar es a trabajar para ellos. Estamos completamente en desigualdad, esos programas que dicen que les están llevando oportunidades a los pueblos son asistencias que quitan lo que deberían tener las personas, lo que nos corresponde. [Aclara] no es que extendamos la mano para que nos salven, nos den, sino que queremos ser respetados como pueblo, que acabe el despojo descarado y que dejen de decidir por nosotros” (Chalé Euan, entrevista 2017).

Cambiando de tema pregunté a Bety, como veía ella el desarrollo de la lengua maya. Señala que en muchos pueblos del oriente y también en Mérida la gente está hablando la lengua en la vida cotidiana. Ella mira que el problema está en las escuelas, que desde el momento en que se entra a la escuela, el estudiante habla maya, pero el maestro no, así que termina cambiando el maya por el español.

“No hay métodos para poder incluir, poder dialogar con el pueblo maya hablante. No está en los planes del gobierno que haya un diálogo con nosotros; si tú vas a los hospitales de Mérida nadie habla maya, si vas a cualquier institución de allá, nadie habla maya, tampoco hay intérpretes. Hay que ir cambiando ese concepto de no te mereces una buena atención, te medio atienden para que te calmes. Acá en la ciudad de Mérida es donde están los hospitales más

grandes, creo que también en Tecax; no sólo no hablan la lengua, sino es la relación, no te tratan con respeto” (Chalé Euan, entrevista 2017).

Aunque Bety asigna cierta importancia a la lengua, observa cómo circulan otros elementos alrededor de la diferenciación asignada que les hace ocupar un lugar inferior en la escala socioeconómica y política, vehiculados por una serie de estereotipos articulados con determinadas dicotomías, que separan a los pueblos de las ciudades y a los unos de los otros, vía la dominación económica y social. La calidad de servicios y el tratamiento irrespetuoso sea vía el tutelaje, el asistencialismo y el abuso son identificados por ella y Pepe como la constante situación en la vida de las mayorías de mayas. Así, desde su perspectiva, el asunto de hablar o no la lengua maya es importante, pero hay mucho más que eso. Cuando exigen respeto están hablando de las instituciones, de las empresas, de un relacionamiento que sitúa a los mayas como inferiores en relación con los servicios públicos, a situarlos en una escala técnica para el servicio empresarial y no como profesionales universitarios para desarrollar sus potencialidades y participar en la generación de conocimiento; en suma, llegamos de nuevo al escepticismo misantrópico, a la inferiorización, a la duda de sus capacidades humanas para decidir su propio destino, al menosprecio de su forma de conceptualizar la vida, en colaboración con los demás. A ese estar en el mundo, sin ser el centro de todo. La exigencia de respeto implica, entonces, comenzar a escuchar al otro, sea en su propia lengua o en otra, pero escuchar maneras otras de plantear la existencia humana. Esta interlocución muestra el meollo del asunto, esa diferenciación colonial instaurada que hace a unas personas, provenientes de determinado origen, ciudadanos de segunda clase, cuerpos para el trabajo más bajo, destinados a la sobrevivencia.

Bety y Pepe no estudiaron formalmente más que la secundaria –tal y como es la realidad fundada en la diferenciación racializada colonial-, pero han tenido un largo y profundo aprendizaje acompañando procesos por los derechos humanos con refugiados centroamericanos, conocen y participan de los planteamientos de la CNI (Congreso Nacional Indígena) y se han sumergido en la praxis participando en la construcción del texto *Rebelión y resistencia del pueblo maya/Tsikbal*, que narra los acontecimientos del pueblo

maya a través de los siglos, entendiendo la Historia como un *sáastún*²³⁰ (cristal) que permite ver y,

“contar la historia de nuestro pueblo que corre viva debajo de la otra historia que siempre se escribe, como el agua que corre debajo de la tierra. Las historias desde abajo, la historia de la resistencia, la Otra historia” (Indignación, 2017:10).

Llegado este momento, quisiera retomar los planteamientos gramscianos de la mano de Estefan, quien apunta que si queremos entender cómo cambia una sociedad o una cultura hay que desentrañar la relación entre las ideas de los intelectuales y las ideas de las personas comunes y corrientes. Señala que las grandes transformaciones sociales ocurren cuando cambia el sentido común de las personas. Cuando una idea o práctica social se difunde entre la mayor parte de los miembros de una comunidad es el momento en el que se gestan las condiciones necesarias para que los intelectuales transformen el sentido común en un programa de acción política (Estefan, 2015:21-24).

Mayas desde el contexto guatemalteco

1. Contra las estructuras y formas de dominación: La lucha epistémica

“Bueno, yo soy maya y soy mujer y desde allí hablo. Mis luchas mayores son las formas de dominación, vengan de donde vengan. Igual podría ser una lucha de personas con capacidades especiales, los trans, contra toda forma de jerarquía y dominación, contra todo eso yo quiero ir. Aunque tampoco estoy exenta de reproducir jerarquías, pero mi aspiración política es eso y lo hago siendo maya, pero no quisiera encerrarme en un intelectualismo por ser maya o peor aún por ser académica” (Aura Cumes, entrevista 2017).

Cumes aclara que ese asunto de las identidades no va con ella, que ser mujer, por ejemplo, es una condición; y, si hablamos de un quehacer intelectual orgánico ella lo asociaría con la dignidad²³¹. Hay que recordar que el concepto gramsciano ‘intelectual orgánico’ (1921),

²³⁰ Sáastun: significa piedra de la claridad, piedra adivinatoria (Gómez Navarrete, 2009:167).

²³¹ N/A: Nótese la referencia directa a la organicidad y la lucha política, con un sentido de dignidad. Es relevante que la noción de ‘dignidad’ es utilizada por los zapatistas; pero, también por los ixiles, quienes desde hace años conmemoran el Día de la dignidad ixil, oficializado por Acuerdo Municipal, en el año 2006.

desarrollado capítulos atrás, propone entender a los intelectuales como un grupo social más amplio que el sector específicamente cultural, y también más allá de quienes hacen causa común con la clase obrera. El posicionamiento de Cumes me lleva a pensar más que en el concepto en la tendencia política hacia una formación de sectores politizados con una función social, que en este caso está asociada a la dignidad. La interlocutora señala que tiene muy claro que cuando se hace una investigación debe haber ética, que hay posicionamientos, pero eso no debiera invisibilizar la voz de la gente.

“Habría que ver si hacemos algo nuevo, que estuviera en contra de cualquier tipo de opresión; puede ser la maya, o cualquier otra, la cuestión es que construyamos una vida diferente” (Cumes, entrevista 2017).

Al mencionar la pobreza extrema que se vive en algunas comunidades ladinas de Chiquimula²³², Aura se traslada como, en un flashback, a una vivencia personal que ilustra ese comportamiento racista guatemalteco de “soy pobre, pero no indio”. Narra una situación vivida con su cuñada,

“una mestiza mucho más pobre que nosotros, su familia vivía en nuestra casa, trabajadores de finca, pero con una crueldad hacia los indígenas, que se hacía evidente en la vida cotidiana” (Cumes, entrevista 2017).

Explica que se trata de un racismo que va desde el supuesto color de la piel, a pesar de ser menos oscuros que ellos (ladinos) y pasa por cualquier otra forma o modo de hacer las cosas:

“¿Dónde está su superioridad? ¡Ah! En la forma de cocinar. En la supuesta forma de mantener la casa limpia, en la forma de vestir, en la forma de llevar la casa, en cómo se tiende la ropa, en múltiples maneras. Si yo no lo hubiera vivido de cerca con toda la familia de ella, no hubiera entendido ese racismo de los ladinos pobres hacia nosotros” (Cumes, entrevista 2017).

Por otro lado, desde la perspectiva de los interlocutores, la noción de dignidad correo intrínseca a los derechos humanos, no sólo individuales, sino sociales, culturales y políticos.

²³² Chiquimula (del náhuatl «Chikimolín», que significa ruiseñor) es uno de los 22 Departamentos de Guatemala. Su cabecera lleva el mismo nombre y tiene once municipios, entre los que se encuentran Jocotán y Camotán, lugares en los que ha azotado la hambruna, a pesar de que Chiquimula como departamento y cabecera, han sido considerados como uno de los más prósperos del área.

Le pregunto qué se podría hacer para romper con esas expresiones, y Aura señala que lo primero sería hablarlo, porque estamos tan acostumbrados a las jerarquías, al autoritarismo que no nos damos cuenta y seguimos reproduciendo ese tipo de relaciones sociales. Agrega que, si queremos construir otro tipo de relacionamiento, estamos obligados a ir más allá de enarbolar una ideología y asumir un compromiso político cotidiano y de largo plazo,

“una cuestión que la gente de izquierda no logra ver. Las expresiones de racismo son cuantiosas y se dan en distintos espacios y niveles sociales y lo peor [cuestiona Cumes], es que no se habla de estas cosas, menos reconocerlas. Estas expresiones se hacen presentes en la academia, donde es difícil tener un lugar y en donde las formas de relacionamiento responden a una visión criolla, que les impide ver, reconocer su racismo, reflexionar, disculparse y atreverse a cambiar” (Cumes, entrevista 2017).

Aura reconoce que el ser profesional rompe en alguna medida con el racismo, porque no es lo mismo ser campesina que una persona letrada; pero, este hecho se basa, al fin de cuentas –señala- en que se lleva consigo un mundo occidental. Se le reconoce que piensa y puede aportar porque es doctora:

“igual sigo siendo india, pero no la ignorante que no sabe ni hablar español, entonces esas son las tremendas distancias y yo he visto gente con hambre, pero con un sentimiento fuerte de superioridad” (Cumes, entrevista 2017).

Respecto de la lengua kaqchikel, la interlocutora comparte que la aprendió ya de grande. Que sus padres no se la enseñaron precisamente para protegerla de la discriminación y el racismo. Comparte que su familia viene de Comalapa y se instaló en Chimaltenango, así que ella ya nació allí y en las escuelas públicas donde estudió había mucha gente indígena y había niños y niñas que hablaban kaqchikel y eran tratados con mucho racismo, razón por la cual ella creció sin hablar este idioma. Agrega que fue hasta después de la Firma de la Paz que se empezó a ver la importancia de los idiomas indígenas,

“recuerdo a COMG [Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala] trabajando por la lucha política, la revitalización de los idiomas en COPMAGUA [Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala], la Comunidad Lingüística Kaqchikel con un trabajo importante y otras organizaciones que incluso tenían su sede

en Chimaltenango, no tan centralizado en la capital como está ahora; también ya estaba Cholsamaj con todo el trabajo editorial de Raxché [Demetrio Rodríguez], quien es uno de los lingüistas que no desvincula el trabajo político de lo lingüístico” (Cumes, entrevista 2017).

Aura comparte que los dirigentes de las organizaciones donde trabajaba hablaban kaqchikel y se dirigían en este idioma a quienes portaban el traje distintivo de esta comunidad, por lo que le hablaban en este idioma y ella no podía responder, pues no tenía la fluidez. Ante los reclamos por esta situación ella se defendía argumentando que era necesario entender la historia antes de condenar a una persona por no saber hablar el idioma o no usar el traje. De igual manera, hace una crítica hacia los lingüistas con actitudes de purismo y a la Academia de Lenguas Mayas con la creación de neologismos, una creación terminológica que las personas ancianas no entendían y les terminaban excluyendo. Para Cumes, los lingüistas son formados con una orientación bastante técnica y generalmente se desvinculan de un trabajo político. Considera que esta separación tiene que ver por la desaparición del movimiento maya de la década de los años 90, cuando las organizaciones luchaban por los idiomas, los trajes, por la identidad “palabrita muy central en aquel entonces”. Señala que la cooperación comienza a cambiar de perspectiva y se van las organizaciones que apoyaban lo lingüístico y también “las llamadas organizaciones culturalistas”. Se refiere, entonces, a la investigación realizada por ella, Santiago Bastos y Leslie Lemus sobre los procesos de mayanización²³³ para situar el declive de las organizaciones mayas con todo el planteamiento de revitalización cultural, a las cuales considera importantes. Sin embargo, advierte que muchos de los dirigentes –mujeres y hombres- de estas organizaciones eran profesionales urbanos, cuya situación económica estaba solucionada, podían reclamar un orgullo por la diferencia y la identidad indígena; pero, argumenta, que la situación es distinta cuando se vive en el campo y se está empobrecido. Aura plantea que ese auge del movimiento maya que tiene lo lingüístico como algo central, estaba desvinculado de la gente del campo. Aunque ideológica e intelectualmente estas organizaciones buscaban recuperar la vivencia de la gente.

²³³ Bastos Santiago, Aura Cumes y Leslie Lemus. Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Texto para debate. Guatemala: FLACSO-CIRMA-Cholsamaj, 2007.

“Todo ese replanteamiento del “ser maya” es declarar que no hablamos un dialecto, sino que tenemos un idioma, porque la idea de lengua en Guatemala sigue siendo peyorativa para los círculos profesionales. Entonces, no tenemos un dialecto, tenemos un idioma; no tenemos tradiciones y costumbres, tenemos cultura; no tenemos una religiosidad popular, tenemos una espiritualidad; no sólo tenemos tradiciones aisladas, tenemos una cosmovisión; toda la articulación de la ‘nueva forma de ser maya’. Además, no existimos desde 1524, tenemos una cultura milenaria, toda esa transformación de “ser maya” fue importante y allí, sí, la lengua jugaba un papel central, como planteamiento político” (Cumes, entrevista 2017).

Aura continúa rememorando lo sucedido, indicando cómo muchos de los dirigentes de ese tiempo llegaron a ser funcionarios del Estado y con esa participación su perfil político también se fue viniendo abajo. Intelectuales como Demetrio Cojtí que en aquel tiempo tenía una fuerza importante y muchos otros más que formaron parte de los distintos gobiernos posteriores a la firma de la Paz fueron absorbidos por el Estado, perdiendo fuerza. Narra cómo después de la década del 2010, empiezan los procesos extractivos, la venta de los territorios;

“después nos dimos cuenta que con la firma de la paz se concede también la venta de los territorios y empieza entonces una lucha campesina que la misma cooperación no había visualizado. Pero luego viene otro tipo de cooperación, que a fuerza de los despojos despierta también un interés en la lucha campesina. Las organizaciones que sobreviven son las campesinas, muchas de ellas con un planteamiento más de izquierda que las organizaciones mayas. Las organizaciones mayas para mí –no tenían por qué tenerlo, no las estoy juzgando- pero no tenían un planteamiento de izquierda, sino que eran profesionales indígenas indignados por los niveles de racismo cuando se prometía igualdad. Construyen entonces las organizaciones mayas” (Cumes, entrevista 2017).

En retrospectiva, Aura señala que en ese tiempo la CONIC (Coordinadora Nacional Indígena y Campesina) era importante, ahora ya no. También la CENOC (Coordinadora Nacional de Organizaciones Campesinas), el CUC (Comité de Unidad Campesina), Plataforma Agraria y otras organizaciones continuaron luchando y la cooperación se centra en esto, desplazando el trabajo por las lenguas y la cultura.

“Pienso que las organizaciones que trabajaban con los campesinos no necesariamente eran todas organizaciones indígenas. Muchas eran de campesinos para quienes lo indígena no fue importante en la época de la guerra. Éstas son las que comenzaron a cobrar auge y por lo tanto los idiomas y la cultura no se planteaban como importantes. Sin embargo y curiosamente, las organizaciones campesinas no buscan el desarrollo de los años 40 o 50. No, ellos se plantaron y dijeron: Somos mayas los que luchamos en contra de la Mina Marlin, estamos luchando en muchos lugares, somos mayas, tenemos una ancestralidad, tenemos un idioma” (Cumes, entrevista 2017).

Efectivamente, señala Aura, había una crítica a la desvinculación de las organizaciones mayas con el movimiento campesino; no obstante, aunque el movimiento maya dejara de existir quedó el peso ideológico de ‘ser maya’. Aunque los lingüistas hayan estado marginados en ese momento, el planteamiento ideológico de peso, aun siendo urbano, estaba conectado con las ideas de la gente en el área rural. De tal manera que el vínculo empieza a ser no sólo como campesinos, sino como indígenas milenarios pobladores de determinadas tierras y los idiomas pasan a tener un peso político importante. Pero, hay una diferencia entre cómo los lingüistas quieren ver el idioma y cómo esta gente lo usa cotidianamente. Aura plantea una reflexión sobre la desvinculación de los lingüistas de la vida cotidiana y sugiere que quizá sea por cierta posición purista acerca de las lenguas. Comparte la experiencia de una organización de Chuarrancho²³⁴, la cual estaba trabajando con las escuelas bajo el lema: ‘Todos vamos a sembrar un árbol para el bosque comunitario, vamos a hacer una reforestación’; entonces, Tobías Zamora, un ex lingüista -que ahora trabaja en el Alto Comisionado de Naciones Unidas- propuso que toda la campaña debía ser en kaqchikel; de tal manera que cuando vengan los proyectos extractivos, la movilización de la gente es de todas las personas que sembraron un árbol, pero todo esto debe ser planteado desde la filosofía, el idioma maya y su contenido cultural. Señala como en experiencias como ésta, sí hay una vinculación política, cosa que no hace la ALMG, que mira más bien cuestiones técnicas en la estructura de los idiomas. Añade que en la cotidianidad la gente sí está usando sus idiomas y Aura piensa que allí las cosas van caminando.

²³⁴ Chuarrancho es un municipio del departamento de Guatemala, se encuentra en la región metropolitana.

“Creo que sería interesante ver cómo la gente usa los idiomas, porque su uso no es mecánico. Desde hace unos años, estoy haciendo una lectura del Popol Vuh, entendiendo lo referido a las mujeres, pero desde el quiché. Esta idea me nació en México, por una arqueóloga que en un evento estaba analizando dónde estaban las mujeres en la época prehispánica y tradujo una frase en idioma maya, pero cuando ella lo traducía decía: "He aquí la creación de los hombres" "he aquí la creación de 'winak' que no es hombre, 'winak' es gente o persona, trasciende un género y una edad. La lingüística mexicana está trasladando el androcentrismo occidental del español al idioma maya, la sola traducción está mutilando el sentido del mundo que encierra un idioma” (Cumes, entrevista 2017).

Aura narra cómo con este interés, comenzó a leer las diferentes traducciones del Popol Vuh, incluida la de Sam Colop, quien también lo traduce como hombre. Señala que el sentido del mundo cuando uno escucha o lee en kaqchikel o en quiché es otro. Por ejemplo, en idioma kaqchikel la frase (lo dice en kaqchikel) quiere decir "gracias a nuestras abuelas y abuelos, gracias a nuestras madres y padres”, siempre las mujeres adelante y los hombres después, siempre en horizontalidad', esa frase muestra un sentido de relaciones sociales diferentes, “no idílicas, pero diferentes”, señala. Añade que, por fortuna, los idiomas nos siguen trasladando esos mundos diferentes; pero, al traducirlos se hace una mutilación epistemológica y ese es el análisis que ella está haciendo en el contenido del Popol Vuh.

Respecto de las universidades comunitarias (universidad Kaqchikel e Ixil), Cumes piensa que son propuestas necesarias. Sobre la universidad Kaqchikel sabe de la participación de profesionales mayas como la familia Camey, que ha venido en la lucha desde hace muchos años. Ubica al lingüista German Curruchiche y a Donato Camey y señala que en estas propuestas hay cuestiones generacionales también. Ella ha participado con la Universidad Kaqchikel para un diplomado acerca de las cuestiones de la minería en San Miguel Ixtahuacán. Comparte que son esfuerzos vinculados con otras organizaciones que trabajan con la comunidad indígena rural y se conectan con sus intereses orientados a dar formación política a la gente que no ha tenido educación formal. Respecto de la Universidad ixil, la identifica con Pablo Ceto y la Universidad de Austin Texas que la apoya. Agrega que también,

“hay personas no profesionales como Domingo Hernández, quien estuvo exiliado en México muchos años, un maya de izquierda que sigue presente en las luchas actuales. Otra organización que está conectada con CIESAS (Xochil Leiva) es la organización Uk’ux Be’ que hace diplomados integrales, desde hace 15 años ha llevado a epigrafistas, lingüistas y a mí, que he trabajado la parte del análisis de la dominación colonial y la descolonización. Participo en las luchas políticas y escribo lo que puedo” (Aura Cumes, entrevista 2017).

Con una larga e intensa trayectoria académica nos encontramos con Edgar Esquit, originario de Patzicía y hablante de kaqchikel. En nuestra conversación, me comparte una charla que tuvo con Aura Cumes, respecto de la importancia que tiene la experiencia de vida en la orientación del trabajo que se realiza.

“Yo le platiqué que mi papá había sido asesinado en la guerra. Entonces, ella me decía –Ah... con qué razón hacés lo que hacés-”.

Rememorando esa conversación, Esquit reflexiona en su trabajo sobre Patzicía²³⁵ “tratando de hacer la historia del pueblo durante la época liberal” y comparte que cuando piensa en ese asunto, siente que está muy vinculado a una idea general que hay en los pueblos, sobre hacer un poco la historia del pueblo de uno, se queda pensando y agrega:

“Lo comparo un poco con la función de los historiadores de hacer la historia de la nación, porque esa es la patria de ellos ¿no? Pero, nosotros tenemos ese lugar y tratamos de hacer la Historia de ese pequeño espacio, de esa pequeña patria. Entonces, creo que las historias personales y las experiencias tienen mucho que ver con estos asuntos” (Esquit, entrevista 2017).

Ahora bien, refiriéndose al trabajo de los últimos años, lo considera más consciente y lo ubica en principio desvinculándose del culturalismo y todo este proceso de interculturalismo que el Estado ha impuesto.

“Nosotros [Comunidad de Estudios Mayas] tratamos de apartarnos de esa perspectiva que yo diría muchos líderes e intelectuales mayas siguen en este momento; o incluso muchos antropólogos ladinos o mestizos están siguiendo como metodología, como perspectiva

²³⁵ Patzicía es uno de los 16 municipios del departamento de Chimaltenango, ubicado en la región noroeste de la República de Guatemala.

política, como marco teórico para trabajar: el multiculturalismo y los proyectos sobre interculturalidad” (Esquit, entrevista 2017).

Considera que el apartarse de esta línea política y académica es algo consciente:

“porque creemos que lo que pesa de verdad, históricamente, sobre la vida de los mayas, son ciertas formas de estructuración de la dominación. Como que eso, es lo que hay que desmenuzar y entender” (Esquit, entrevista 2017).

Agrega que el asunto de las prácticas culturales es importante, pero, que perciben que no va por ahí el trabajo que hay que realizar. Me cuenta, por ejemplo, que estuvo en el grupo organizador del último Congreso de Estudios Mayas, cuyo tema sería sobre descolonización. Entonces, llegaron unas comunicadoras de la Universidad Rafael Landívar, quienes se encargarían de hacer la publicidad del evento y les preguntaron: ¿Qué es la descolonización? Algunas de las personas que estaban ahí, hablaron de la descolonización diciendo: -Es encontrarse con las prácticas de los antepasados-, para ellos eso es la descolonización.

“Quizá si siempre pudiera hablar mi idioma, practicar la espiritualidad maya, podría llegar a la esencia de la práctica de mis antepasados. A lo mejor también por ahí va la descolonización, pero qué pasa con las estructuras, como las que Aura explica en relación con la servidumbre. Esas, los mayanistas no las abordan. Yo diría que el trabajo de ver esas estructuras de dominación es importante y es lo que priorizamos en los escritos que hemos hecho y en las investigaciones que realizamos” (Esquit, entrevista 2017).

Al preguntarle sobre qué pensaba de la iniciativa de la universidad Kaqchikel y otros procesos educativos que se han echado a andar, Edgar comenta que lo que en ese momento nombró como la ‘superación del indígena’, es una trayectoria que no ha finalizado en Guatemala; y que la formación estatal guatemalteca es la que dio lugar a estas ideas a nivel local. Entonces lo que líderes como Valeriano Tzoy trataron de establecer ha sido algo fundamental en la trayectoria histórica de la formación de los pueblos indígenas.

“En el texto hablo de que en los años 60’s los padres, por lo menos de un sector, ya no estaban hablando de dejarles a sus hijos como herencia la tierra, sino la educación. Yo sé que entre otros grupos se da esta situación, pero el que los mayas hayan transformado su

pensamiento en este sentido, para mí es un quiebre fundamental en el pensamiento, en sentido de la importancia de la educación” (Esquit, entrevista 2017).

Continúa su narración compartiendo que, desde los 30’s se empieza a fundar la escuela para indígenas en Comalapa e incentiva a otros líderes en otros pueblos para que hagan lo mismo. Hay evidencia de que Valeriano Tzoy platicó con otros líderes de otros pueblos, para que establecieran estas escuelas para indígenas. Todo eso a partir de los vínculos que tuvo con líderes capitalinos.

“Pero digamos, esto empezó con él y buena parte de la gente visualizó esa nueva forma de enfrentar la pobreza, el racismo y las desigualdades que vivían los indígenas en el país. Creo que el hecho que los kaqchikeles le den tanta importancia a la educación en este momento está vinculado a estas historias, a gente como Valeriano, a líderes morales dentro de las comunidades, hasta llegar a lo que ahora la gente ve como la universidad maya. Pero también veo contradicciones en esos procesos. Está esa historia de Valeriano, pero cuando hablé con los líderes de Democracia Cristiana, que también estaban muy vinculados con Acción Católica, ellos decían que de alguna manera en todo ese proceso de educación que se había promovido en ese tiempo en Comalapa, los kaqchikeles habían dado tanta importancia al castellano que dejaron de transmitir la lengua materna a sus hijos y eso había sido una pérdida, porque hay familias que ya no lo pueden recuperar. Entonces, se observan contradicciones como esa que de alguna forma siguen teniendo fuerza en la vida de los maya-kaqchikeles en la actualidad” (Esquit, entrevista 2017).

Frente a esto, Esquit señala que el culturalismo tiene su importancia; no obstante, en la Comunidad de Estudios mayas se piensa que, para establecer en Guatemala nuevas formas de relacionamiento, es necesario

“desmenuzar, deconstruir, ver cómo y por qué se dan esas contradicciones, en qué momento se dan y que implican para nosotros. Detrás de estas ideas mayanistas o culturalistas, hay también ideas políticas importantes sobre los derechos de los pueblos indígenas y sobre la autonomía, pero no hay una vinculación clara en la práctica política y en la discusión académica” (Esquit, entrevista 2017).

Edgar comparte que en su caso no ha sido tan directo, pero que a Aura Cumes guías espirituales y también mujeres le reclaman que su discurso es demasiado occidental, por la forma en que aborda la discusión sobre la dominación que impera sobre las mujeres. Señala que en sus investigaciones, él encuentra contradicciones sobre las múltiples formas en que los mayas viven las religiones, las múltiples formas en que han enfrentado la modernidad, y, pues las expresa claramente; sin embargo, no ha recibido tanto esos cuestionamientos por parte de otros intelectuales mayas. Le pido que amplié un poco más sobre a qué se refiere cuándo habla de contradicciones en cómo han enfrentado la modernidad:

“Bueno, por ejemplo, en la educación. Yo diría que el proyecto de la superación del indígena, que surgió a principios del siglo XX y donde nosotros nos introdujimos, en el cual muchos otros mayas enmarcaron sus vidas, se vuelve contradictorio en cierto momento. Lo que visualizo más claramente, es el hecho de que los mismos mayas reproduzcan esos sistemas de dominación”.

Señala, que lo mismo pasa en las municipalidades ahora ocupadas por líderes políticos indígenas pero que hacen lo mismo que hacían los ladinos; y, que algunos asumen esas contradicciones, otros las contradicen; el asunto es, especifica, que muchos mayanistas no observan la complejidad de estas situaciones (Esquit, entrevista 2017).

Le pregunto si sus esfuerzos por construir una Comunidad de Investigación Kaqchikel es un intento por ver esas complejidades, esas contradicciones y articular los estudios de otra forma.

“Bueno, soy un investigador y dentro de ese quehacer hago mi trabajo. Creo que de alguna manera lo que escribo y también lo que digo, la gente lo toma en cuenta en algunos momentos, y en ese sentido estoy aportando algo de manera intelectual” (Esquit, entrevista 2017).

Añade que mucho del trabajo formativo que realiza, se desarrolla de una manera más circunstancial, porque los estudiantes creen que les puede ayudar en su trabajo y pues así es, les apoya y trata de guiarlos desde luego dentro de su perspectiva, la cual algunos la comparten y van incluso más dentro, mientras otros no la comparten y cuando terminan sus trabajos, muchos de ellos se desvinculan,

“sin embargo, algunos estudiantes sí toman algunos de los conceptos que estoy usando en mis investigaciones, van construyendo su perspectiva de acuerdo a lo que hemos platicado, conversado, discutido durante el desarrollo de su trabajo. Generalmente, me buscan porque creen que voy a tener más solidaridad con ellos; y nos vamos a identificar mucho más, porque somos mayas” (Esquit, entrevista 2017).

Gladys Tzul Tzul es más joven y participa también en esta comunidad de estudios mayas. Me reuní con ella un par de veces y tuve la oportunidad de asistir a la presentación de uno de sus libros, *Gobierno Comunal Indígena y Estado Guatemalteco. Algunas claves críticas para comprender su tensa relación* (2018)²³⁶, realizada en San José Costa Rica, en 2018, entre otro par de actividades académicas que se llevaron a cabo en la Universidad Rafael Landívar en Guatemala, donde funge como catedrática. También la escuché a ella y a Edgar Esquit, junto con Alejandro Flores, como comentaristas para la presentación de la segunda edición del libro *Sobre el pensar intercultural-decolonial. El proyecto intercultural-decolonial del pensamiento maya contemporáneo en Guatemala* de Juan Blanco, realizada en julio de 2019.

La interlocución propiamente dicha inició retomando su participación en la Comunidad de Estudios Mayas. Gladys enfatiza que es uno de los colectivos en los que ha participado,

“allí nos unen diferentes preocupaciones, aunque cada quién con sus propios intereses académicos, como el magnífico trabajo de Edgar sobre el mejoramiento del indio o el trabajo de Aura sobre el racismo y el trabajo doméstico. También han participado en este colectivo otros investigadores como Marcos Chivalán” (Tzul, entrevista 2017).

Gladys se refiere a este espacio -Comunidad de Estudios Mayas- como la posibilidad de una construcción plural de voces, para comprender que sucede en Guatemala.

“Escribimos una serie de textos que están en un volumen que recopiló Juan Blanco²³⁷. Espacios como éste han seguido germinando, produciendo discusión, pero yo vivía en México y antes en Chile.

²³⁶ Tzul Tzul, Gladys. *Gobierno Comunal Indígena y Estado Guatemalteco. Algunas claves críticas para comprender su tensa relación*. Instituto Amaq': ediciones bizarras, 2018.

²³⁷ Comunidad de Estudios Mayas. Sección III, Revista Voces, Segunda época, año 11, número 11, 2017. Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad Sociocultural e Interculturalidad, Universidad Rafael Landívar (URL).

Entonces, como uno sabe cómo hacer comités, que en el área urbana se llaman colectivos, pues estaba en un colectivo de solidaridad con el pueblo palestino” (Tzul, entrevista 2017).

Gladys comparte que hizo un diplomado en filosofía árabe y participó en discusiones que estaban teniendo los investigadores árabes contemporáneos, lo que le permitía hacer lecturas e intercambios. Comparte que fue a estas jornadas, aun cuando ya no vivía en Chile y que estos estudios árabes y su filosofía tenían enfrente todo el proceso de ocupación y de guerra que estaba empezando a ocurrir en Siria, en ese momento. Señala que lo menciona porque también ha podido pensar en diálogo con estos colegas del centro de estudios árabes. Agrega que, en México participó en la construcción de varios colectivos con compañeros que conoció en el doctorado: un colectivo editorial con un colega de Cochabamba y uno en la región de del Estado de Morelos, cuyas investigaciones eran sobre las luchas por la tierra, la escena completa de la reforma agraria o los proyectos estatales, que indujeron la resolución de los problemas de tierra en los años 70.

“Hacíamos un trabajo continental, pero con geografías acotadas, esto era para no hacerlo: México, Guatemala y Bolivia, sino solo situado en lugares específicos. Conformamos un colectivo que se llamó: Sociedad comunitaria de estudios estratégicos, estábamos haciendo énfasis en el carácter histórico y político de lo comunitario, pero también de lo estratégico, la capacidad estratégica que ha tenido el mundo comunal, con ejemplos concretos de asediar al poder, de limitarlo y de padecerlo también” (Tzul, entrevista 2017).

Indica que en ese colectivo se discutía mucho sobre las experiencias de cada lugar y se invitaba a otros investigadores para que nos acompañaran: Peter Linebaugh, Massimo De Angelis, Silvia Federici, Verónica Gago, lo que antes era el colectivo Situaciones de la Argentina. Gladys repara que ha estado participando en varios ámbitos, justamente porque “así es como ve que la vida se hace”. También tenía un colectivo de fotógrafas, que fue su primer comité, luego de la masacre del 4 de octubre²³⁸,

“éramos como 24 mujeres de Toto [Totonicapán], y nos organizamos para hacer una muestra fotográfica conmemorativa en ‘el cabo de

²³⁸ Una masacre contra el pueblo k'iche' realizada por el Estado de Guatemala, el día 4 de octubre del 2012 en la llamada popularmente Cumbre de Alaska, este sitio está ubicado en Santa Catarina Ixtahuacán, en el Departamento de Sololá.

año', como dicen allá, sobre esta masacre. La muestra fotográfica se llamó Huipiles y decidimos no exponerla en las galerías, aunque nos la pidieron varios curadores, sino hacer muestras en Nebaj, en Huehuetenango, en Sololá, en Toto, siempre en eventos comunitarios" (Tzul, entrevista 2017).

Le quise preguntar cómo se articulaba toda esa riqueza transcontinental y esos estudios contrastivos, además de la experiencia colaborativa, con su propia comunidad y con Guatemala. Gladys cuenta que estos intercambios siempre están aterrizados en comunidades específicas, varios se hacen en Toto.

"Siempre discutíamos que finalmente los interlocutores aquí en Guatemala, no han sido los académicos, o sea la academia ladina guatemalteca, porque no comprenden los tiempos comunitarios. Pero sí, muchas veces con las autoridades comunitarias. Por ejemplo, para mi tesis de doctorado, antes de presentarla, Raxché que la editó la primera vez en Maya' Wuj, me pidió presentarla en la feria del libro. Pero, le dije que no, porque esta tesis la hice en Toto y en Toto la presentaría primero y eso hice: la presenté a la Junta Directiva de los 48 Cantones, y luego la presenté en la municipalidad de Sololá. Y pedí a los 48 cantones, que quienes comentaran fueran las autoridades. Vino Raquel Gutiérrez, que era mi tutora de tesis, pero quien la presentó fue un ex-alcalde y el alcalde indígena. En Sololá fue el vice-alcalde indígena, Don Tomás Sen. También la presenté en Santa Eulalia, Huehuetenango y en Nebaj. Entonces mi interés, mi corazón está en Totonicapán, muchos eventos los hago allí. Pero, no se queda solo en Toto, se está moviendo a varios lados" (Tzul, entrevista 2017).

Le pregunté sobre su participación en la Universidad Ixil y comparte que es un lugar a donde va siempre y le interesa mucho, porque está realizando investigación en esa área. Que sus directivos le solicitaron dar clases sobre la rebelión de Totonicapán, así como evaluar tesis.

"Me gusta mucho el proyecto de las chicas y chicos que están allí, que además es un proyecto que está empujado por muchos jóvenes. Es, además, la universidad de la alcaldía indígena, con la cual he trabajado, así que sí, me interesa mucho y voy a menudo a la Universidad Ixil".

Gladys retoma el inicio de nuestra conversación y declara que su experiencia de incorporación a la academia, viene del mundo de las organizaciones en Toto y su estructura comunal, pues ‘es así como conoce el mundo’, como se socializó.

“Mi interés en la academia siempre fue construir y debatir con otros una explicación sobre eso que se llamó “lo comunitario”. Sobre todo, porque lo vi actuar con su capacidad de dislocación, lo vi actuar en su capacidad de acuerpamiento. Entonces las experiencias de Estado que son muy importantes, no pasan de la misma manera. Escribí el texto *Gobierno comunal y estado guatemalteco, algunas claves críticas para comprender la tensa relación* porque quería mostrar las correlaciones de fuerza al interior de un país como éste, que no se puede comprender de manera uniforme. Y la estructura comunal de los 48 cantones, si bien es fuerte y es potente, no es la misma correlación que ocurre en otros lados” (Tzul, entrevista 2017).

Señala que Guatemala está moldeada por estas fuerzas comunales y que después de hacer la investigación en Nebaj, encontró que, a pesar de la guerra, hay una serie de formas organizativas que varían en el tiempo y tienen diferencias con el mundo totonicapense y el mundo k’iche’ de Totonicapán.

“Como dicen las autoridades indígenas, si este Estado no se ha caído, se debe al gobierno localizado que cada uno de estos pueblos está haciendo, que conservan su territorio, pero al mismo tiempo están ejerciendo formas de coordinación, muchas veces en tensión y a veces más coordinadas con el Estado”.

Indica que ella intentó pensar este fenómeno a partir de la noción de archipiélago, porque observa que este país tiene archipiélagos de tierras comunales, luego se corta con una finca, se corta con una propiedad estatal. Entonces estos archipiélagos van siendo más pequeños o más grandes, dependiendo de su constitución histórica, cree que es una construcción que de alguna manera sirve para comprender qué es este país.

“Porque, finalmente, la organización comunal existe por la tierra. O sea, la tierra constituye la organización y la organización gobierna la tierra” (Tzul, entrevista 2017).

Respecto de las luchas anticoloniales, Gladys señala que el problema colonial está, existe, y que lo decolonial es una de las maneras para abordarlo. Agrega, que es quizá la

perspectiva más hegemónica y con la cual no está de acuerdo, porque considera que las comunidades históricamente han luchado y que existen gracias a esa lucha.

“Creo que la lucha comunal, por excelencia, ha sido anticolonial, entendiendo por anticolonial, incluso seguir el camino de la dominación a medias. Porque muchos pueblos compraron tierras, aun sabiendo que les pertenecía, pero las titularon de manera comunitaria, no de manera individual. Yo no dejo de admirarme cuando escucho las discusiones en las asambleas, cómo guardan relación con los discursos de 1800 que se encuentran en los archivos. Entendieron muy bien el juego de dominación, incluso están los listados de gente que lo dio en reales y gente dio con animales para la compra de la tierra” (Tzul, entrevista 2017).

Gladys señala que para ese tiempo seguramente una acción de este tipo pareciera descabellada. Añade que igual sucede hoy en día en algunas partes de México, algunas comunidades compran la licencia de exploración.

“¿Cómo está eso?, ¿es descabellado? Creo que no, lo entendieron muy bien. Yo escuché ciertas valoraciones del mundo urbano y de izquierda, allá en la ciudad de México, que decían que era un contrasentido, porque estábamos en contra de la minería ¿Pero, y si una manera para estar contra la minería, es comprar las licencias de exploración para que ellos exploren y se queden con la tierra? Me parece fascinante” (Tzul, Tzul, entrevista 2017).

Por lo mismo, Gladys plantea que, desde estas posiciones lo anticolonial se piensa únicamente como una dialéctica en contra e incluso para caminar juntos, pero que luego se tuercen los caminos, precisamente por no comprender esta dimensión estratégica de la disputa anticolonial, que hacen en lo concreto los mundos comunales. Reflexionando, le planteé a Gladys qué podríamos hacer los ladinos para contribuir en estas luchas y sugiere que, sería muy importante que estudiáramos nuestras propias contradicciones, porque el racismo es una relación de poder y es indispensable producir estrategias que disloquen ciertas situaciones, para poder debatir con propiedad. Indica que es indispensable realizar estudios sobre la pluralidad del mundo ladino, hace mucha falta investigación por parte de los no-indígenas sobre sí mismos.

"Nosotros nos formamos en el mundo liberal. Entré a la universidad y entendí lo que debía entender sobre el liberalismo. En el doctorado, para hablar de derecho o sociología tuve que leer a los ‘padres de la

sociología’ a los ‘padres de la economía’. La investigación me obligó a producir una interpretación histórica, jurídica y económica del mundo no liberal. Hicimos una cantidad de etnografías, de historias de vida con la gente de las comunidades. Encontramos formas de riqueza concretas, formas de organización del trabajo, formas deliberativas, que son antagónicas al mundo liberal” (Tzul, entrevista 2017).

Gladys considera que hacen falta más estudios serios sobre las relaciones de poder, de las formas de organización de la dominación contra los ladinos, porque contra los indígenas hay un montón de investigaciones, hechas desde gente indígena que les otorga otro estatuto de conocimiento. Señala que problematizar el mundo ladino y problematizar el Estado desde una perspectiva crítica podría ser un camino interesante.

Le pregunto cómo ve la intencionalidad de poner toda esta riqueza, experiencia, desarrollo teórico y aprendizajes de vida que tienen ella y otros colegas suyos de diferentes lados, en una universidad maya, a lo cual responde de la siguiente manera:

“Creo que es urgente y necesaria. He ido a dar clases y alguna conferencia también a la Universidad kaqchikel y voy a la Universidad Ixil toda vez que puedo y toda vez que ellos me llaman. Creo que es muy importante porque también en esos mundos es impactante el saber útil y concreto que tiene la gente. Por eso las comunidades están bien, porque tienen esa habilidad. Seguramente hay desconocimiento de otro tipo de realidades, pero realmente así es el universo, se sigue formando. Sí, yo creo que es importante ponerlo en las universidades mayas, y de hecho lo hacemos, yo lo hago” (Tzul Tzul, entrevista 2017).

Siguiendo con la conversación comenté que, tanto en Guatemala como en la península de Yucatán, he percibido que muchos profesionales piensan en una universidad propia, donde se implemente una educación desde paradigmas mayas. Me dice que ella ve que en la U-Ixil esto se hace realidad; pero, que lo más interesante es que, si bien es cierto, piensan la educación desde lo suyo, pero sin dejar de lado ‘lo otro’, porque,

“aunque uno no lo vea, no significa que no exista. Por eso me parece hasta romántico y poco real pensar una universidad sólo desde lo nuestro. Sí, está nuestro mundo, pero también está la otra parte. Por eso decía don Miguel de León -invitamos a los del otro lado- o sea a la gente de Austin o de Italia, que conocen los métodos científicos del

aprendizaje, las estructuraciones de los mundos políticos liberales, que van variando entre los Estados. Creo que es interesante el caso ixil, porque están centrados, las tesis que he evaluado son impactantes” (Tzul Tzul, entrevista 2017).

Comparte que el mismo rector (Pablo Ceto) la invita a evaluar las tesis desde los dos paradigmas, incluyendo la parte formal de la escritura y la comunicación en castellano. Considera que en la U-Ixil tienen esa claridad por lo vivido en las CPR's²³⁹, en donde tener traductores era importante, había que entender ambos lados, para poder decir lo que los otros tenían que escuchar. Señala que “esa experiencia histórica es una evidencia de que no se puede descuidar el otro lado” (Gladys Tzul Tzul, entrevista 2017). Cómo vengo argumentando, estos pensamientos sobre la valoración de los epistemes e idiomas propios al tiempo que se conoce y maneja la lengua y las narrativas teóricas de distintas disciplinas académicas eurocéntricas, no sólo aleja a estas/estos actores/impulsadores de una perspectiva culturalista <per se>; sino se hace central y necesaria en los procesos de análisis críticos de la dominación hegemónica. Construir un “paradigma otro” pasa por, como dice Gladys, entender que la lucha anticolonial que se da desde las experiencias comunitarias, hace uso algunas o muchas veces de los propios instrumentos y/o estrategias del sistema dominante. En las palabras de Gladys aparece además el manejo adecuado de la escritura del español (castellano) dentro de los trabajos universitarios, que son resultados de investigación que se realizan en la U-ixil, así como la importancia de la traducción para poder entendernos entre sí. Quisiera retomar aquí el asunto del pensamiento fronterizo y del bilingüismo planteado páginas atrás, tanto desde los pensamientos y posiciones de varios de las y los actores/impulsadores en los procesos presentados, la propuesta de Rivera Cusicanqui con su concepto “*ch'ixi*”, desde mi propia posición y tomando elementos desarrollados por Walter Mignolo²⁴⁰: 1) la vida comunitaria, como lugar de historia, de memoria, de dolor, de lenguas y saberes diversos son espacios de pensamiento, para interactuar, para aprender e interlocutar; no son más, objetos de estudio; y, 2) las epistemologías fronterizas están fuertemente relacionadas con algo que en la actualidad se

²³⁹ Las Comunidades de población en resistencia o CPRs fueron las comunidades desarraigadas por la Guerra civil de Guatemala, que se aislaron en las selvas del Ixcán y en la Sierra en el Departamento de Quiché desde principios de 1980, y reaparecieron a la luz pública en 1991.

²⁴⁰ Para este efecto, consultar Mignolo, W. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*.

ha estado llamado: ‘bilingüaje’²⁴¹, un concepto que rompe con el etnocentrismo monolingüe y monocultural para dar paso a gramáticas compartidas plurilingües y pluriculturales. Por otro lado, el hecho de manejar distintos paradigmas gnoseológicos y epistémicos está relacionado con el bilingüismo coordinado y completo, sumado a una o más lenguas extranjeras para quienes han tenido una educación universitaria en países con lenguas distintas al español, situación privilegiada de algunos de nuestros interlocutores. Sea cual sea el caso, abrirse a otras lenguas y sus epistemologías es no sólo enriquecedor, sino la posibilidad de aprender conceptos, comportamientos y miradas de distintos códigos, ofrece la posibilidad de un pensar más allá del límite impuesto por la lengua oficial/dominante, y poder crear y renombrar, en conversación (tsikbal), posibilidades no sólo de encuentro, sino de convivencia y transformación mutua.

²⁴¹ Generalmente este concepto está vinculado al pensamiento fronterizo y suele citarse el trabajo de Gloria Alzadúa (1987), *Borderlands/La frontera: The New Mestiza*.

2. Educación superior comunitaria: Co-paradigmas y buen vivir

La interlocución anterior con Gladys Tzul, así como lo conversado con Aura Cumes sobre las experiencias de estas universidades comunitarias, ya evidencian el interés de estos proyectos educativos por hacer ciencia, usando tanto el paradigma occidental como el ancestral. Ahora bien, en estos procesos educativos/formativos comunitarios que hemos presentado en el capítulo anterior - Universidad Ixil y Universidad Kaqchikel-, participan profesionales originarios de esos territorios, autoridades y líderes comunitarios, profesionales de otros orígenes étnico-lingüístico, regionales, nacionales e internacionales. La interlocución se realizó con diversas personas –profesores, estudiantes y pobladores- y en el caso de Cotzal, en el área ixil, también tuve la oportunidad de conversar con las autoridades indígenas²⁴². El material obtenido es extenso y valioso y la sistematización una tarea copiosa, dentro de la cual se hizo transcripción de un porcentaje de las grabaciones de la interlocución con quienes coordinan actividades y forman parte de las discusiones y decisiones, que se van tomando en colectivo. En la sede central de la Universidad Kaqchikel, en Chimaltenango, conversé con don Vitalino Similox, rector de esta casa de estudios; y en la sede de Comalapa entrevisté y a don Germán Curruchiche, a quien volví a visitar con un grupo de colegas de la UIMQROO, como se indica en otro apartado de esta tesis. También visité la sede de Santo Domingo Xenacoj y allí tuve una charla con varios de sus profesores. A continuación, presento pensamientos y posiciones sólo de algunos de sus principales impulsores con quienes se tuvo la posibilidad de conversar y tener material audio-grabado y transcrito.

Don Vitalino Similox compartió las principales ideas que giran alrededor de este programa educativo, señalando que el propósito de la Universidad Kaqchikel es la recuperación de los valores de la cultura maya, que se han perdido, especialmente el idioma. Nos cuenta que con la pérdida de este idioma se han ido también los saberes, las prácticas, la tecnología, la ciencia maya.

“Nosotros mismos, los mayas, nos metimos en esa lógica de no valorar el idioma kaqchikel²⁴³ y los conocimientos que conlleva. Entonces, la Universidad Kaqchikel quiere recuperar esos valores,

²⁴² En estos espacios no tomé notas presenciales, como tampoco hice grabaciones. Las reflexiones y anotaciones fueron en el diario de campo, posterior a los encuentros.

²⁴³ Como se puede apreciar, esta información coincide con los análisis que hace Edgar Esquit sobre las contradicciones que se han presentado con el desarrollo de la educación en esa región.

esos saberes. Fuimos formados en la lengua castellana, que tampoco nos dio un estudio sistemático sobre su escritura y lectura. Nos cuesta leer y no pronunciamos bien las palabras. Luego está todo el tema de la comprensión, tenemos problemas en las dos lenguas. Yo soy de una aldea de San Juan Comalapa; y no sabía que significa *panabajal*, hoy lo aprendí. Significa tierra de las piedras. Lo acabo de aprender, a los sesenta y pico de años, ese es un ejemplo claro de la occidentalización y colonización que sufrimos los kaqchikeles”.

Narra que han tenido que recurrir a las personas mayores (abuelitas) quienes son las que han mantenido la tradición oral. Así como a realizar un trabajo sistemático con catedráticos que sepan hablar, leer, escribir y comprender el kaqchikel. Señala que ha sido difícil incluso atender los actos públicos y oficiales en la lengua originaria, pues hablan unos cuantos minutos en kaqchikel y pasan al castellano, lo cual le parece incoherente e inadecuado para una universidad que plantea una revalorización de la lengua, la historia y los conocimientos propios.

Hablando de disciplinas, don Vitalino se formó como sociólogo en la Universidad de Salamanca, en España. Así que le pregunté cómo veía él desde la perspectiva sociológica, esta revalorización de lo maya.

“Yo entendería que se están levantando los pueblos, con sus culturas, valores, derechos, en una sociedad racista, estratificada donde hay ricos y pobres, marginación, machismo. Una sociedad en crisis de valores, de humanidad, con una crisis de pensamiento en general” (Similox, entrevista 2017).

Señala que las propuestas occidentales no han traído nada bueno a la humanidad, al cosmos, a la naturaleza. Por lo mismo, hay necesidad de una recuperación de estos saberes, lo que ahora se conoce como “diálogo de saberes”. Agrega que no se trata tampoco de enarbolar lo maya como lo mejor, porque eso sería caer en esos ‘esencialismos fundamentalistas’. No obstante, es un hecho que los pueblos originarios tienen mucho que aportar, pero no está en el lenguaje que el mundo esperaba. Considera que la formación y educación que recibió, si bien implicó la pérdida del idioma kaqchikel, también le enseñó mucho.

“El cristianismo no pelea con la cosmovisión maya, la sociología menos, es un aporte para tener herramientas, instrumentos de análisis

de la situación social de la humanidad y del papel que debe jugar la educación en general, la sociología de la educación, por ejemplo” (Similox, entrevista 2017).

Observa que la ciencia actual, a través de sus descubrimientos van a llegar a comprenderse con la epistemología de estos pueblos, donde se va reconociendo que no todo es materia, sino que hay energía, subjetividades, espiritualidades.

“La educación occidental le pone mucho énfasis a la materia, olvidando la parte espiritual. Todo tiene energía. En maya se dice espíritu, en la ciencia la llamamos energía” (Similox, entrevista 2017).

Indica que hay conocimientos de la gente sobre por qué cierta planta o tal agua cura, pero hay que demostrarlo científicamente, no desde una explicación mágica. Por esa razón, indica, es importante reunir a la medicina con estos saberes, juntarlos. Ahora bien, agrega don Vitalino,

“políticamente no podemos ser como los ixiles, como los quekchies, los chuj. Nosotros vivimos en el centro con el poder económico, está aquí en terreno kaqchikel, nos tocó la suerte que la primera capital fue en territorio kaqchikel: Tecpán. Luego se fueron un poco para Quetzaltenango, pero volvieron a Ciudad Vieja. Ahora aquí, en La Ermita. Eso es uno de los desafíos de esta universidad”.

Al respecto, consideré apropiado preguntar qué había pasado con las reformas constitucionales al sector justicia y don Vitalino explicó que había dos posturas: por un lado, estaban los esencialistas que plantean la interrogante: ¿es conveniente seguir con el Estado? o mejor hacer uno propio. Pero, hay otra postura, la cual dice que somos parte del Estado, el asunto es que la constitución política refleje la composición étnica de este país (multiétnica, multicultural y multilingüe) con todos los derechos. Le pregunté entonces que cómo se ubicaba él dentro de todo esto.

“Como kaqchikeles, nosotros hemos sido políticos desde nacimiento. A muchos de nosotros nos gusta el diálogo, el consenso, la participación. Sí, estamos conscientes que este Estado es racista y machista. Pero hay que cambiarlo en la medida de lo posible, evitando peleas, confrontaciones, lo preferiríamos más dialogado, más en la interculturalidad, en la pluralidad. Que aprendamos a

convivir mayas, mestizos, garífunas y xincas” (Similox, entrevista 2017).

Arguyo, entonces, ¿sólo con esas cuatro vertientes, sin un planteamiento de pluri-nacionalidad?

“Desde mi punto de vista, que haya un reconocimiento desde la política y la educación. Que se dé atención con los servicios a toda la sociedad guatemalteca. Sí, definitivamente reconozco ese papel del Estado. Pero, también entiendo la posición de mis hermanos radicales. Ellos dicen: Este Estado no sirve, nunca va a servir, mejor hagamos nosotros nuestros propios estados. No sólo aquí, ya hay ejemplos, los zapatistas tienen su territorio autónomo. Ahí no entra el Estado, hasta tienen su propia universidad (Similox, entrevista 2017).

Respecto de las redes con otras universidades, don Vitalino plantea que están sorprendidos de que en Rusia se conozca todo el tema de la epigrafía y aquí nada. Igual se refiere a que en universidades de Cuba, Alemania, Francia, entre otras, se valoran y se conoce la cultura maya, mientras aquí hay un gran desconocimiento. Aprovechando el tema respecto de las redes, le pregunté ¿con cuáles otras universidades tienen vínculos?, aparte de su convenio con la Luther King nicaragüense que les da el aval académico, a lo cual respondió

“Tenemos relación con cuatro universidades de Cuba, un convenio de intercambio con Colombia, con la universidad de Antioquia; empezamos a platicar con la UAM Xochimilco, en México. Tenemos alguna relación con la Universidad de la Tierra²⁴⁴, aunque aún no

²⁴⁴ En una entrevista que le hiciera *In Motion Magazine*, una publicación en línea multicultural sobre democracia, al Dr. Raymundo Sánchez Barraza, él narra que el origen de esta iniciativa se ubica el año 1983. Describe que se trata de un proceso que ha pasado por varias etapas, e inicia más concretamente el 24 de agosto de 1989, con el Centro Indígena de Capacitación Integral Fray Bartolomé de Las Casas (CIDECI Las Casas), que es una etapa dentro de un proceso que busca llegar a ser un sistema, “denominado Sistema Indígena Intercultural de Educación no Formal”. “Nosotros nos colocamos en los márgenes profético-críticos, frente a la historia, frente al mundo, frente a las reivindicaciones de las minorías de los pueblos despreciados, sojuzgados, en este caso concreto de Mesoamérica, en las reivindicaciones y las luchas de los pueblos indios. Desde un principio, un criterio político que asumimos fue el de la democracia radical [...] para recuperar la capacidad de autodeterminación expropiada por esa hipóstasis que es el Estado. Pero también dijimos, no nos vamos a constituir como contrapoder, porque hemos visto también que, en la constitución del contrapoder, la lógica del poder es la misma”. Agrega que, con sus contradicciones, después de 500 años los pueblos indígenas existen, nos hablan, tienen sus lenguas, tienen todavía componentes claves de su cosmovisión y su modo de nombrar y de ver el mundo. “Aunque estemos inmersos en las contradicciones del mundo, en algunos detalles de nuestro trato, de nuestro hacer, de nuestro pensar, de nuestro mirar, se tiene que percibir que vamos por otro camino que no es el de este mundo con sus criterios de ganancia, mercantilización, explotación, codicia, dominio, desprecio del otro

formalmente sí hemos conversado con don Raymundo²⁴⁵. Tenemos conexión con dos universidades de Brasil, porque una de ellas está hablando de una antropología específica y quiere conocer la cultura maya” (Similox, entrevista 2017).

Respecto de la Uni-Tierra, don Germán señala que ellos han aprendido de los zapatistas acerca de la pluriversidad. Explica el concepto aduciendo que se trata de que cada pueblo es una fuente de sabiduría, de ciencia y tecnología y que la visita que hicieron al CIDECI en San Cristóbal de las casas, fue muy importante para la Universidad Kaqchikel.

“Esa visita nos sirvió de motivación, porque conocimos a don Raymundo, él nos aconsejó no desgastarnos pidiéndole al Estado que nos reconozca y creo que ellos tienen razón en eso” (Curruchiche, entrevista 2017).

Don Germán comparte que don Raymundo le preguntó si habría un movimiento social en Guatemala que les diera soporte, porque si no fuera por el ejército zapatista, la Universidad de la Tierra no existiría. Narra que don Raymundo les sugirió evaluar la importancia de esta situación... don Germán se quedó pensativo y mejor se fue a otra temática, a comparar como los zapatistas rompen con la estructura convencional de grados y niveles y con la forma de concebir la educación, y vuelve al tópico epistémico inicial.

“Nosotros todavía decimos universidad, y las universidades solo defienden un tipo de ciencia, la occidental. Nosotros ya teníamos una idea de pluri-versidad, porque no solo hay un conocimiento occidental, sino que hay conocimiento de los pueblos, de los

diferente” (In Motion Magazine. Entrevista con Raymundo Sánchez Barraza. Una Universidad Sin Zapatos, Chiapas, México). Consultado en:

https://inmotionmagazine.com/global/rsb_int_esp.html

Otras fuentes indican que como Universidad de la Tierra nace en México en el año 2002 (Zaldívar, 2009), quien señala que es una iniciativa que toma como referencia el pensamiento de Ivan Illich, para quien el estudio debe ser el ejercicio ocioso de la gente libre. Siguiendo esta orientación, en esta universidad los procesos de aprendizaje parten en todo momento del interés del sujeto en cuestión. Está en contacto directo con las comunidades indígenas de Oaxaca (en donde nació la iniciativa) y de Chiapas, posee dos sedes: una en la ciudad de Oaxaca y otra en San Cristóbal de Las Casas (Zaldívar, 2009:286). También se le conoce simplemente como CIDECI y en sus instalaciones se llevan a cabo seminarios que reúnen a académicos y activistas para el estudio del ‘sistema mundo’, la crisis del capitalismo, entre otras temáticas. También se realizan eventos, con la participación de artesanos y artistas. A estas actividades acuden personas de todas partes del mundo.

²⁴⁵ Dr. Raymundo Sánchez Barraza, Coordinador General del Centro Indígena de Capacitación Integral “Fray Bartolomé de las Casas”, A.C. (CIDECI) y de la Universidad de la Tierra (UNITIERRA).

diferentes pueblos. Entonces sí entra la pluri-versidad, junto con esos conceptos y esas nuevas posiciones que ha tomado la educación superior”.

Le pregunto que dentro de esas nuevas maneras de concebir el presente y el futuro cómo se ubica la Universidad Kaqchikel.

“Bueno, públicamente somos otra universidad, pero al interior nuestro, ya sabemos que estamos introduciendo el conocimiento maya. Eso ya es un aporte. Nosotros todavía no sabemos cómo darle una etiqueta más desarrollada, porque nos vemos tanto dentro del conocimiento occidental, como dentro del conocimiento maya”. [Se queda pensando y agrega], sí, nosotros estamos construyendo una pluriversidad porque nos vemos tanto dentro del conocimiento occidental, como del conocimiento maya” (Curruchiche, entrevista 2017).

Don Germán describe que hay un interés en el conocimiento universal, pero fundamentalmente quieren recobrar la lengua, la cosmovisión y la historia como pueblo kaqchikel, pues en su lucha por tener educación se fueron insertando en procesos educativos en los que prevalecía el castellano y un solo paradigma, esto provocó la pérdida de la lengua y cultura propias. Por otro lado, también está el hecho que quieren contar con un reconocimiento estatal universitario; por lo mismo, mantienen las conversaciones con la USAC y continúan los trámites de aprobación de la Iniciativa de Ley ante el Congreso, que llevaron desde hace dos años²⁴⁶. Agrega que estas dos circunstancias, sumadas al hecho de la cercanía geográfica con la ciudad capital, hace que la situación de la Universidad Kaqchikel sea distinta a la U-Ixil. Sin embargo, añade, se siguen considerando una universidad comunitaria, ya que la idea principal es que las propias comunidades impulsen sus iniciativas de educación superior. Ahora sobreviven con las pequeñas cuotas de los estudiantes, una manera de autogestión. Don Germán asegura que no van a desmayar porque no tengan financiamiento, porque toda esa lucha se viene generando desde los 90’s²⁴⁷ y continuarán con su iniciativa. Cuenta cómo se han frustrado varios intentos y se

²⁴⁶ Ahora, en el año 2020, ya serían cuatro o cinco años, pues esta entrevista se realizó en 2017.

²⁴⁷ “En la última década del siglo pasado se planteó la necesidad y obligación del Estado de crear la universidad maya, no como una institución para indígenas, sino de y desde los pueblos, con una proyección de inclusión plural de la ciencia y la tecnología. No exclusivamente para estudiar lo indígena, sino para hacer

han ido enterando de que sí ha habido dinero para la educación superior maya, manejada a través de la Fundación Rigoberta Menchú y que se ha ido canalizando en la USAC;

“Lo que hace esta fundación es solicitar a la San Carlos becas para la educación bilingüe. Entonces le están pagando a la San Carlos esas carreras, porque siempre la justificación era que la certificación de la USAC es la única reconocida. La San Carlos feliz, le dan dinero para que reconozcan una carrera. Ahora nos miran como su competencia, nos acusan de ilegales porque ellos siempre han sido la contraparte de la universidad maya, ante los cooperantes. Así que ha habido financiamiento, pero nosotros no hemos recibido nada”.

Don Germán me platica que han discutido esta situación con la Fundación Menchú y también con PRODESA, que son instituciones miembros del CNEM (Consejo Nacional de Educación Maya), quienes les increpan que no tenían derecho de hacer una universidad, que ese derecho es de ellos, porque ya lo estaban desarrollando con la USAC. Le pregunto si él ve posibilidades de reconciliar las cosas, y me dice que en la USAC ya entendieron que nuestros estudiantes tienen la necesidad de que sus títulos sean reconocidos por la única universidad estatal, razón por la cual van a solicitarles este reconocimiento para sus egresados: sin embargo, son apenas unos pequeños acercamientos.

“Si logramos ese paso, veríamos el asunto del presupuesto. Entonces la San Carlos y la Universidad Kaqchikel saldrían públicamente como aliadas. Pero eso sería más adelante, primero habría que ver si habrá el financiamiento, como decía, para pagar los salarios de los docentes” (Curruchiche, entrevista 2017).

No obstante, don Germán repara que esa posibilidad con la San Carlos la ven muy lejana. Piensa que es mejor continuar abriendo más sedes para presionar al congreso, ahí llevan las negociaciones. Cuenta que llegó el asesor del presidente del congreso en esos temas, “el famoso Zurdo” [Miguel Ángel Sandoval] que fue candidato²⁴⁸,

acopio de lo propio y lo ajeno con criterio, conocimiento y enfoque indígena: una alternativa necesaria. La finalidad se planteó para desfolclorizar la academia en su relación con los pueblos indígenas y abatir la relación de poder de la ciencia occidental sobre prácticas y saberes propios” (Quemé, Rigoberto. “Universidad Maya (3)”, Tercer artículo, en Plaza Pública, 23 de junio de 2017.

²⁴⁸ Se refiere a Miguel Ángel Sandoval Vásquez, quien fue candidato presidencial de la URNG en las elecciones de 2007, en las que obtuvo el décimo lugar. En 2015, volvió a aspirar a la presidencia con el respaldo de la alianza formada por la URNG y el movimiento indígena WINAQ, teniendo como compañero

“vino con nosotros y presencié la firma del convenio con el organismo judicial, porque estamos capacitando a sus jueces, a nivel nacional y comenzamos con Chimaltenango, ya casi se está concluyendo ese proceso” (Curruchiche, entrevista 2017).

Don Germán añade que el asunto es que todavía no se llega al número de sedes para presionar al congreso, por lo que hay que seguir trabajando hasta llegar a ese momento. Agrega que pareciera haber interés del Congreso para trabajar leyes indígenas y que, a este nivel, sí hay algún diálogo. Piensa que este acercamiento político y las actividades de capacitación sobre la lengua y la cultura maya que se lleva a cabo desde la Universidad Kaqchiquel para funcionarios, que también lo hace la ALMG, hace que se la vea, por la contraparte ixil, como una “universidad tradicionalista”. Añade que es cierto que los ixiles tienen más participación política y que nacieron siendo más radicales, aunque desde que Pablo Ceto fue diputado por el parlamento centroamericano, el pensamiento de la U-Ixil respecto de la cercanía con el Estado ha cambiado:

“Antes era no queremos nada con el Estado. Ahora, negociemos un poco con el Estado” (Germán Curruchiche).

En la U-Ixil conversé con varios profesores, promotores y colaboradores. En esta parte retomo la interlocución llevada a cabo en Nebaj con Cristina Solís Brito, pedagoga y administradora; con Vicente Raymundo, Coordinador General del Nivel Técnico, ambos con otros roles (profesores, promotores de eventos, coordinadores de actividades). Con su rector, Pablo Ceto, retomo parte de la interlocución realizada allí en Nebaj, en Río Azul y algunos datos expresados en entrevistas realizadas por otras personas y publicadas en distintos momentos. También conversé en Tzabal con Miguel Torres, originario de Cotzal, ingeniero agroforestal egresado de la Universidad del Valle de Guatemala y con Juan Carlos Terraza, autoridad local. Comenzaremos con Cristina y Vicente, quienes coinciden en la necesidad que había en la región de fundar una universidad que fuera del propio pueblo ixil. En palabras de Cristina:

“Una instancia que fuera de carácter comunitario y que retomara el sentido de “lo propio”. Se hacía necesario re-articular el vínculo y la

de fórmula al dirigente garífuna Mario Ellington. En esta oportunidad, logró el décimo primer lugar en la votación.

confianza entre los jóvenes y los ancianos de la comunidad. “Esa fue la raíz de la U-Ixil”²⁴⁹.

Vicente añade que, aunque se hace uso de los conocimientos científicos occidentales, se promueve un currículo basado en los saberes ancestrales, que son recopilados por los estudiantes en sus trabajos de investigación. De igual manera, se prioriza la tradición verbal sobre la escrita, con la utilización del idioma maya-ixil, discutiendo y compartiendo inquietudes y hallazgos. Pablo Ceto, rector de esta universidad, señala que se le da valor a “la plática” porque es importante recuperar (como ixiles) el derecho a la palabra. Agrega que esta universidad se encarga de la formación de jóvenes que se preocupen por sus comunidades, que la idea central es que los egresados sean agentes que ayuden a crear soluciones para las problemáticas que aquejen a sus comunidades y que estén en capacidad de discutir con cualquier ministro o autoridad sobre política pública. Los temas que se desarrollan giran alrededor de tres grandes temáticas: La administración de recursos naturales, con el manejo comunitario de los bienes comunes de la población; la agricultura como base material de la civilización; y, el Derecho Maya Ixil y las leyes nacionales e internacionales. Esto es así,

“porque en un mundo globalizado, nosotros queremos desde nuestra identidad y desde nuestros conocimientos ser partícipes y actores” (Pablo Ceto²⁵⁰).

Su pensum de estudios no contempla cursos como tales, son más bien módulos que se basan en macro temas²⁵¹ concernientes a los problemas y necesidades comunitarias, y se valoriza el conocimiento de personalidades y autoridades comunitarias para la formación; por ejemplo, una de las clases inaugurales fue impartida por autoridades indígenas para abordar el problema de la expropiación de tierras comunales en la aldea Tzalbal, del Municipio de Nebaj. Se le da un peso a las problemáticas territoriales comunitarias y a la

²⁴⁹ Raymundo, Vicente. Entrevista en abril de 2017, Nebaj, Quiche, Guatemala.

²⁵⁰ Artículo de Nancy Sabas, Pensando en colectivo: La Universidad Ixil y su apuesta por una educación liberadora. 10 de octubre de 2016. Comité Central Menonita. <http://www.mcclaca.org/es/pensando-en-colectivo-la-universidad-ixil-y-su-apuesta-por-una-educacion-liberadora/>

²⁵¹ Los ejes temáticos: Investigación; Habilidades técnicas; Historia, cultura, ciencia y derechos; Tiichajil Tenam, buen vivir, organización social, política y territorial; Bienes naturales, bienes comunes, manejo comunitario; Estado, surgimiento, funciones, organismos e instituciones; Relaciones regionales e internacionales; Trabajo comunitario.

memoria histórica del pueblo ixil. En este sentido, hay que reconocer los antiguos linderos, elaborar un croquis de la comunidad y presentar un informe ante las autoridades indígenas para su discusión.

“La realidad social no está en medio de cuatro paredes; la realidad social se encuentra al visitar a tus autoridades y al caminar en tu comunidad para ver cómo está actualmente” (Solís, entrevista 2017)²⁵².

Por su lado, Miguel explica que:

“Había muchas cosas que estaban pasando, llegaban a la región transnacionales, proyectos de esto y lo otro; y las autoridades indígenas comienzan a ver qué van a hacer para defender lo ixil. Entonces ven que sería bueno empezar con una escuela para formar gente en cosas que necesitamos, como cuidar el agua, los bosques, la agricultura, el idioma y esas cuestiones que sirven para venir y decir: Soy ixil y vengo a defender esto, promociono esto. Porque nos damos cuenta que muchas veces nos nombramos como ixiles, pero somos más kaxlanizados [ladinizados] que otra cosa” (Torres, entrevista 2017).

Miguel dice que personalmente estuvo muy motivado a participar en este proyecto -nuevo y distinto-, porque él había visto que en el campo donde se desenvolvía todo era monocultivo y que prácticamente lo que se hacía era mecanizar los conocimientos para servir al capitalismo, directamente en las fincas.

“Me di cuenta que en vez de empujar eso, debíamos hacer otras cosas. Entonces viene esto de la Universidad Ixil y ahí estoy metido en el tema de la agricultura campesina” (Torres, entrevista 2017).

Miguel continúa su narración, diciéndome que en la U-Ixil se trabaja también con las autoridades, en temas jurídicos, pero es su compañero, quien es autoridad, quien puede platicarme más de ese otro tema. El compañero (Juan Carlos Terraza) me da la bienvenida a la comunidad de Tzalbal y también agradece a Miguel el llegar a Tzalbal a dar las clases,

“porque no tenemos fondos para pagar a los catedráticos. Yo soy concejal aquí, de esta extensión de Tzalbal. Tengo una compañera también, que se llama Feliciana, pero ella viajó a España el domingo pasado. Por eso no va a estar, pero es con ella que siempre hemos

²⁵² Entrevista en Nebaj, Quiché. 24 de abril de 2017.

hecho algo, lo poco que podemos hacer, pero que realmente nos lo tomamos en serio. Yo nunca he estudiado en otra universidad o colegio, sino que lo único que tuve la oportunidad de sacar, fue tercero básico [ahora él es estudiante en la U-Ixil]” (Terraza, entrevista 2017).

Juan Carlos cuenta que él viajó a Estados Unidos y allí le trataron como un objeto, que “trabajaba como una máquina”, primero en una pollería, después en productos químicos y luego en una compañía de máquinas para elaborar aros de carros. Explica que, si bien es cierto, hay necesidad del dinero, pero que también se tiene el derecho a vivir como humanos. Comparte su experiencia trabajando en esa compañía, en donde eran 250 empleados y donde vio accidentes horribles, porque si el trabajo no se hace sumamente rápido, la máquina te jala las manos, los brazos. Continúa su relato diciendo que en esa compañía no tenían ningún tipo de derechos y por lo mismo estuvo viendo cómo se organizaba un grupo con otros 20 trabajadores y con cuatro abogados de Estados Unidos, también empleados de esa empresa.

“Me acusaron de ser terrorista y no sé qué más... me preguntaban “¿por qué organizas a esta gente? ¿Qué tienes que ver? Decían que veníamos solo a trabajar, pero seguimos luchando y ahora tienen beneficios, pero ese es otro tema, te cuento esto para que me entiendas por qué estoy en la Universidad Ixil” (Terraza J. C., Concejal de Tzabal, entrevista 2017).

Juan Carlos continúa su narración señalando que así es, que la Universidad Ixil nace,

“ahora sí que con el debate de las autoridades indígenas. Desde ahí es como ya le comentaron, nace para hacer las cosas desde la visión ixil, para defender lo ixil, digamos. Entonces ahí se construye esa manera de pensar y entonces se dijo que se necesitaba empezar con una escuela para formar gente en cosas que necesitamos defender y promocionar, todo aquello que sea de interés de la comunidad” (Torres, entrevista 2017).

Aunque ellos dos, Miguel y Juan Carlos no mencionan directamente la filosofía del buen vivir, está implícita en las necesidades que plantean defender, a través de esta universidad: el agua, los bosques, la agricultura, el idioma, las prácticas que les son propias. Según

Pablo Ceto, la práctica del “buen vivir” es conocida en el pueblo ixil como *tiichajil*, un concepto para describir el estado de bienestar integral. Indica que es objetivo primordial de esta universidad darle valor a la “pluriversidad” de saberes y prácticas emanadas de las y los ancestros, para que los jóvenes ixiles de hoy puedan darle seguimiento a esta riqueza cultural, que ha sobrevivido a las 114 masacres sufridas por este pueblo durante el conflicto armado interno del siglo XX (Ceto, 2014)²⁵³. Martina Terraza Brito, egresada de la U-Ixil, indica:

“El ‘buen vivir’ para nosotros los ixiles es estar relacionados con la madre naturaleza, compartir con la familia y con la comunidad; es hacer viva nuestra cultura; es vivir en armonía y libertad. Pero, [...] también en el *tiichajil* o “buen vivir” tiene importancia el cuidado de nuestros niños y niñas, protegerlos y estar con ellas y ellos es fundamental, y en eso debemos pensar cuando reflexionamos sobre nuestro deseo de dejarles una herencia [...], porque la mejor herencia que podemos dejarles es la enseñanza del “buen vivir”, si no hacemos esto no habrá futuro” (Terraza Brito, 2014)²⁵⁴.

La noción de ‘vivir bien’ (Bolivia) o ‘buen vivir’ (Ecuador y Perú), que se ha difundido y cobrado relevancia por Abya Yala y que es retomada por esta universidad, es una de las más antiguas formulaciones indígenas para la resistencia colonial. Fue acuñada por Felipe Guaman Poma de Ayala, en 1615, en el Virreinato del Perú, en su libro *Primer nueva crónica y buen gobierno*²⁵⁵, considerado uno de los más originales de la

²⁵³ Ceto, Pablo. “La Universidad Ixil. Estudio y práctica del pensamiento maya Ixil para el buen vivir”, intercambio de experiencias en Medellín, Universidad Internacional Tierra Ciudadana [“Espacio internacional de reflexión cuyo objetivo es la formación de los ciudadanos y líderes sociales para afrontar los retos de globalización”]. Recuperado de: <https://www2.uitc.earth/events/taller-medllin-2014/intercambio-de-experiencias/pablo-ceto/>

²⁵⁴ Rodríguez, Mayra. “Comunidad Maya Ixil rescata prácticas del “Buen Vivir” en Guatemala”. Published on Servindi - Servicios de Comunicación Intercultural, entrevista publicada el 28 de julio de 2014. Recuperada de: <https://www.servindi.org/node/54566>

²⁵⁵ Es un libro con de 1180 páginas y 397 grabados. Muestra la visión indígena del mundo andino y permite reconstruir con mucho detalle aspectos de la sociedad peruana después de la conquista, a la vez que ilustra sobre la historia y genealogía de los Incas con textos en el castellano del siglo XVI y en el quechua. La obra, tenía como destinatario al rey Felipe III y fue enviada a España, sin embargo, se extravió en el camino. Fechar el comienzo del proyecto guamanpomiano es difícil. Si creyéramos lo que Guaman Poma nos dice acerca de los veinte o treinta años dedicados a componer su texto, su trabajo en la misma habría empezado entre 1583 o 1593. Sin embargo, Adorno sostiene que a partir de las evidencias en el mismo manuscrito y otros documentos pertinentes, Guaman Poma no podría haber empezado su proyecto antes de 1600, cuando fue exiliado de Huamanga (Adorno, 1993, p. 81; 2002, p. 48) y que la versión final habría sido redactada entre 1612 y 1615 (Adorno, 1989, p. 54), información citada por Galen Brokaw (2019).

historiografía mundial. Vivir Bien/Buen Vivir (VB/BV) se instaló como término de uso común y fue introducido en las constituciones nacionales de Bolivia y Ecuador. Sobre la traducción literal del concepto, Pablo Mamani (2001) señala que se trata de términos asociados a sentidos y significados alrededor de la “riqueza de vida”, “saber vivir la vida”, a una “actitud” que “está llena de gran corazón” e incluso de una idea de “buen morir” Mamani (2011:66). Otros autores como Javier Medina (2001:26) traducen el *qamaña* aymara como “buena vida, calidad de vida, bienestar, estilo de vida. Xavier Albó (2011) sugiere como traducción de *sumaj qamaña* “buen convivir” o “convivir bien”, define *qamaña* desde los significados de “vivir”, “morar”, “descansar”, “cobijarse y “cuidar a otros”. Pablo Dávalos (2013) indica que el *sumak kawsay* es la crítica más fuerte y radical que se ha realizado a los paradigmas de crecimiento económico por la vía de los mercados y a la noción teleológica del desarrollo como posibilidad histórica. Varios autores ven articulada esta demanda a la de plurinacionalidad.

“Ambas demandas: plurinacionalidad y *sumak kawsay*, van de la mano y expresan las demandas y utopías de un sujeto histórico, que amplían el horizonte de posibles humanos a la emancipación [...]. Esta noción solamente puede tener sentido al interior de esa demanda de Estado plurinacional, es decir, como una contractualidad que incorpore las alteridades radicales y como parte de las propuestas de interculturalidad, en la perspectiva de abrir la sociedad al reconocimiento y diálogo de las diferencias radicales que la atraviesan y la conforman. Desde un Estado plurinacional y una sociedad intercultural, puede comprenderse y construirse una forma diferente de relación entre la sociedad y la naturaleza y la sociedad y sus diferencias”. (Prada 2013: 44-45).

Según Salvador Schavelzon (2015), VB/BV es un concepto articulado al plano de la economía y el desarrollo, que pasa del *sumaj qamaña* propios de la vida cotidiana en la comunidad, a una definición ligada al proyecto político y cultural de los movimientos indígenas. Al respecto, este autor retoma y se refiere a los planteamientos de Raúl Prada Alcoreza²⁵⁶ de la siguiente manera:

Actualmente se conserva en la Biblioteca Real de Dinamarca y es posible consultarla en línea (Traductores - Biblioteca de Traducciones Hispanoamericanas. www.cervantesvirtual.com).

²⁵⁶ Escritor, docente-investigador de la Universidad Mayor de San Andrés. Demógrafo. Miembro de Comuna, colectivo vinculado a los movimientos sociales antisistémicos y a los movimientos

“Prada recorre los significados del concepto VB/BV y dejando de lado un primer sentido asociado a reivindicaciones interculturales y de ampliación del reconocimiento del pluralismo cultural, lingüístico y jurídico, reconoce el desplazamiento del significado del concepto, que se radicaliza y plantea la autonomía, el autogobierno, la libre determinación y la autogestión. El sentido del término es entonces el de la descolonización” (Schavelszon, 2015:184-185).

Ahora bien, según Philipp Altmann (2013) este concepto aparece por primera vez en publicaciones posteriores al año 2000 y proviene de una organización local de la Amazonía, que en 2003 sistematiza el *Sumak Kawsay* en el contexto de su lucha contra la explotación petrolera en su territorio. En dicha publicación se plantea la idea de una estructura económica y política que permita la armonía entre individuo, sociedad y naturaleza, y se detalla su versión de la cosmovisión indígena.

“Una organización local en la Amazonía y filial de la CONAIE [Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador], llamada “Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku”, publica, bajo la presidencia de Marlon Santi, un texto intitulado *Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka / El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro. [...]. Definen al Sumak Kawsay como una “búsqueda permanente”* (Sarakayu 2003: 26), en la cual se orientan no sólo según sus ancianos y sabios, sino también según deidades y entidades espirituales” (Altmann, 2013:284).²⁵⁷

Para Aníbal Quijano (2014) el ‘bien vivir’ y la ‘descolonización’ es el nuevo debate latinoamericano, que emerge como un horizonte histórico de sentido alternativo al hegemónico. Señala que, desde este punto de vista,

“se trata de una subversión latinoamericana respecto del modo eurocéntrico de producción de intersubjetividad. En otros términos, de un proceso de producción de toda una perspectiva epistémica/

descolonizadores de las naciones y pueblos indígenas. Ex-constituyente y ex-viceministro de planificación estratégica. Asesor de las organizaciones de las nacionalidades y pueblos indígenas de las tierras altas de Bolivia: CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu), y del CIDOB (Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano).

²⁵⁷ Altmann, Philipp. “El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano”. Indiana [en línea]. 2013, 283-299. Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz, Berlín, Alemania [fecha de Consulta 29 de junio de 2020]. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=247029853014>

teórica/histórica/estética/ética/política, opuesta y alternativa al euro-centrismo” (Quijano, 2014:11).

Como se puede apreciar el ‘buen vivir’, *tiichajil* en idioma ixil, es uno de los debates latinoamericanos más novedosos que tiene su anclaje en distintas culturas ancestrales indoamericanas. El tiempo histórico que vivimos exige la apertura de un horizonte de lucha que involucre distintas dimensiones de la vida humana (lingüísticas, culturales, sociales, políticas), en el cual se puedan expresar distintas diferencias identitarias, teniendo como propósito la transformación de las desigualdades económicas y el comportamiento discriminatorio, homofóbico, xenófobo y racista que impera en nuestras sociedades. Estos pensamientos que me embargan regresan al principio, como ‘una serpiente mordiendo la cola’, a las palabras del pensamiento de Aura Cumes cuando expresa su decisión de luchar contra “toda forma de jerarquía y dominación”, teniendo en cuenta que no se está exento de reproducir jerarquías, pero manteniendo esa aspiración política, partiendo desde un referente propio sin aferrarse a un intelectualismo fundamentalista de ninguna índole, mucho menos a un intelectualismo epistémico²⁵⁸. Una aspiración de esta naturaleza estaría apuntando a desentrañar esa matriz colonial moderna que señala Walter Mignolo (2010), la cual está amalgamada a las grandes macro-narrativas históricas: al cristianismo, al liberalismo y al marxismo que constituyen una de las dos caras de la colonialidad del poder, del saber y del ser. La otra es sin dudas, el colonialismo interno y global.

3. Academia, educación y activismo: Luchas políticas por la memoria y la justicia

La conversación con Irma Alicia Velázquez Nimatuj tuvo lugar en Xela, Quetzaltenango. Ella me recibió en su casa por varios días y me participó de su rutina regular, la cual incluye diariamente: ejercicio físico y cuidado de los perros, trabajo académico, periodístico, activismo político y el compartir con la familia y las amistades. Al referirle mis visitas a las universidades comunitarias kaqchikel e ixil, inmediatamente me indicó que tendría que

²⁵⁸ N/A. Intuyo que se refiere a un tipo de intelectualismo basado en la racionalidad eurocéntrica-universalista, que oculta la colonialidad del poder. “La superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida fue un aspecto importante de la colonialidad del poder en el sistema-mundo. Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados. Desde la Ilustración, en el siglo XVIII, este silenciamiento fue legitimado sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, premoderna y precientífica del conocimiento humano” (Castro-Gómez & Grosfoguel 2007: 20).

hablar con don Rigoberto Quemé, le llamó y acordó una visita. Llegamos a casa de don Rigoberto, quien nos recibió con mucha calidez y amabilidad, con chocolate y delicioso pan quezalteco. Les platicué un poco de mí, del interés que tengo por vincular la lingüística a las luchas de los hablantes, no sólo de sus lenguas, sino también de sus acciones por defenderse ante el despojo material y simbólico, que vienen sufriendo desde la época colonial. También les compartí algo sobre mi experiencia como profesora investigadora en la universidad intercultural maya de Quintana Roo y sobre los recorridos que he realizado con estudiantes y colegas en las comunidades mayas de la península yucateca, los cuales, junto con mi cercanía con mujeres ixiles, motivaron esta investigación por conocer las acciones que llevan a cabo diversos profesionales en favor de sus pueblos. También expresé la idea que tenía sobre don Rigoberto, a quien identificaba dentro de las luchas políticas en el Comité Cívico Xelxú, pero no en el campo educativo y menos como académico.

Don Rigoberto tomó la palabra y compartió que realmente así es, que generalmente lo ubican como un político maya, pero que su interés es la reflexión política a través de la antropología.

“Yo estudié junto a Chus García²⁵⁹ en la Universidad de París, también Irma. Nosotros fuimos la primera promoción de ese programa, con Baldomero Arriaga, Elfidio Cano, Roquel, Carlos Ochoa. Hubo dos o tres cohortes después de nosotros. Eso se hizo con la Universidad de París Ocho, pocos maestros fuimos para allá, pero nuestro plan realmente era traer la universidad para acá. La universidad se hizo sin recursos, por eso yo digo que el proyecto de la universidad no debe ser económico, sino académico y voluntario”.

Al respecto, don Rigoberto expresa que propone que sea un trabajo voluntario por dos razones: una es que ya es hora de hacer algo más profundo por los pueblos, y la otra es dejar de estar pidiendo recursos a la cooperación internacional.

“Ya mucho con pedir recursos a los cooperantes, que son los que siempre le dicen a uno lo que se debe de hacer. Mejor que sea

²⁵⁹ Jesús García Ruiz: antropólogo y sociólogo, guatemalteco. Graduado en la Universidad de París Nanterre, Francia. Ha sido director de investigaciones del Centro Nacional de la Investigación Científica -CNRS- de Francia, profesor de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales -EHESS-, donde imparte cursos y dirige tesis en los cursos doctorales de Antropología, Sociología y Ciencias Sociales.

autofinanciable y haciendo un conglomerado de profesionales que hagan su aporte para los pueblos, tal y como es un voluntariado”.

Señala que hay suficientes contactos con distintas universidades, entre las que están algunas mexicanas, entre las que se encuentra la intercultural de Guerrero, también la universidad de Colima, donde está el guatemalteco Abraham Elías Ventura. En Colombia con Liliana Hernández, también está el apoyo de Marta Elena Cazaús en la Universidad de Madrid. Le pregunto respecto de este proyecto, si está escrito y me dice que sí, que ha escrito bastante, pero aún desarticulado. Indica que se hizo un análisis y un estudio con Irma Alicia para la elaboración de la reforma a la ley orgánica de la USAC, donde él propuso el proyecto de la universidad maya, mostrando sus antecedentes. Agrega que, es claro que a la USAC no les interesa esta modificación. En ese momento, la USAC apoyaba a unos jóvenes mayas que se encontraban estudiando en la universidad, y que la modificación que hicieron a la ley orgánica del San Carlos fue para insertar la interculturalidad.

“Al final, Rigoberta decidió hacer más o menos lo mismo, porque ella entregó su proyecto de universidad a Berger²⁶⁰, quien lo lanzó públicamente, pusieron el nombre del encargado ladino que se suponía la iba a impulsar. Se invirtió el dinero en la gente que estaba asignada como personal de la universidad. Fueron contratados por la organización Menchú para darle empuje al proyecto. Yo fui a la pomposa presentación con la participación de la recién nombrada Embajadora de la Paz, su presencia fue central para exhibir el proyecto”.

Relata don Rigoberto que se formó una comisión donde sólo había ladinos, que el único indígena era don Demetrio Rodríguez. Luego, en las Comisiones Paritarias sí entró el proyecto, ya que los Acuerdos de Paz contemplaban educación superior para los mayas. Indica que esa historia de una universidad maya nace en Quetzaltenango con Sam Colop y él, con ideas sueltas y es así que involucran a Rigoberta.

²⁶⁰ Óscar José Rafael Berger Perdomo, político y empresario guatemalteco, fue alcalde de la Ciudad de Guatemala del 15 de enero de 1991 al 30 de junio de 1999, y fue también elegido presidente de la República de Guatemala, tras las elecciones celebradas en el mes de noviembre de 2003. “Mandato: 14 enero 2004 - 14 enero 2008. Partido político: Gran Alianza Nacional (GANAN). Profesión: Gerente”. Consultado en: https://www.cidob.org/biografias_lideres_politicos/america_central_y_caribe/guatemala/oscar_berger_perdomo.

“Irma Alicia insistió mucho en que reuniéramos un grupo de profesores y que buscáramos la manera de crear esta universidad. Sabíamos que había gente interesada, pero descubrimos que la universidad estatal nos deforma, no nos forma. Entonces no hubo receptividad suficiente para levantar la idea, porque son profesionales que se dirigen a conseguir un empleo, usando la vía libre del neoliberalismo. Pero yo creo que hubo resultado indirectos, porque están la Universidad Ixil y la Universidad Kaqchikel, que como no se pudo aterrizar a nivel nacional, entonces ellos se fueron por la comunidad lingüística, lo cual considero que ha sido acertado” (Quemé, entrevista 2018).

Interviene Irma Alicia para señalar que eso responde a que históricamente han estado fragmentados, don Rigoberto lo confirma y añade que es esa la razón que les obliga a comenzar desde la fragmentación y no desde la unidad.

“El peso histórico hace que tengamos esa fragmentación en vez de unidad. Desde mi experiencia política personal, veo que se requiere de un fuerte trabajo reflexivo sobre los niveles de fragmentación del pueblo indígena, para poder tener una lucidez que nos articule; y, esa unidad no va a venir desde arriba, sino desde abajo”.

Don Rigoberto añade que agruparse por diferencias lingüísticas ha funcionado como una manera de blindaje para mantener la seguridad del grupo, al mismo tiempo que es un efecto de aislamiento provocado por el Estado.

“La importancia de la comunidad lingüística es que la lengua se tenga en consideración como un medio para exponer las luchas, demandas, reivindicaciones y protección como pueblo. Pero para el Estado es conveniente que nos mantengamos aislados como comunidad más amplia, mejor fragmentados en una especie de endogamia lingüística. El método del colonialismo ha sido aislarnos, pero irónicamente esa segregación también nos da fuerza para integrarnos. Es algo simultáneo nos integra segregándonos”.

A diferencia de Gladys Tzul, que también es k'iche', quien habla desde la organización comunitaria territorializada en los 48 cantones, don Rigoberto reconoce la diferenciación por comunidad lingüística, una diversificación histórica de las lenguas mayas que ha sido legitimada por la ALMG. A propósito de estas diferenciaciones, les

pregunto si hablan k'iche. Don Rigoberto me dice que en su caso nada, que es una de las víctimas de la castellanización. En el caso de Irma Alicia, comparte que ella aprendió un poco con su mamá en el mercado, pero no lo suficiente, sumado a que tuvo una educación en español. Ambos estudiaron en el área urbana, así que no tuvieron acceso a ninguna de las pocas escuelas rurales bilingües. Es evidente la relación que hay en la pérdida de la lengua originaria entre lugares más urbanizados y con acceso a la educación, como es la ciudad de Quetzaltenango, lo mismo se ha podido observar en el caso de los kaqchikeles, quienes en su mayoría habitan contextos más urbanizados.

Regresando un poco al tema de la segregación-integración, les comparto que en el caso de la península observo que, a pesar de tener una sola lengua en los tres Estados, lo que priva es la injerencia de la institucionalización, que no siempre es para bien de las comunidades. Al respecto, interviene don Rigoberto haciendo un recuento de lo sucedido con instancias estatales en Guatemala.

“Aquí las instituciones indígenas han hecho más mal que bien. La Academia de Lenguas Mayas debilitó las lenguas; la comisión que debía velar por el decrecimiento del racismo hizo lo contrario, FODIGUA [Fondo de Desarrollo Indígena Guatemalteco] produjo más pobreza. La institucionalidad indígena en Guatemala opera con un discurso políticamente correcto, convierte a los indígenas en burócratas. Son sólo funcionarios gubernamentales, perdieron su capacidad política, les permiten participar, pero los eliminan intelectualmente”.

Continúa su relato compartiendo que realizó una investigación sobre los procesos electorales en el país y que fueron ocho procesos desde 1985. En esas elecciones ha habido como 100 alcaldes indígenas.

“Pero, de esos 800 o 1000 prospectos, ninguno ha sobrepasado más allá de su mandato, todos andan perdidos. El sistema los agotó, los mató como actores sociales. Ya no tienen ninguna relevancia y lo mismo pasa con los diputados, todos en el anonimato. La gente indígena que ha llegado al Congreso, va por el partido no por el pueblo”.

Intervengo para preguntar qué creen ellos que se puede hacer con todo esa situación y don Rigoberto señala que, sólo teniendo una organización política desde los intereses del pueblo

es que se puede hacer algo. Pero, que hay que recordar que el Estado no es un sistema débil, ni fracasado.

“El Estado es fuerte para lo que hace y débil para lo que debería hacer. Nos tiene condenados a una participación política a través de los partidos [...]. No se aceptan los cambios, para el sector empresarial y los poderes oligarcas, como el Muso Ayau²⁶¹, la realidad que tenemos con todo este caos, pobreza y desigualdad es muy rentable” (Quemé, entrevista 2018).

Agrega que es necesario fortalecerse y articularse desde los espacios que se tienen en vez de aceptar ser usados e “ir de limosneros, esas situaciones que “por más empeño que se ponga sólo reproducen la subordinación”.

“Nosotros tenemos la culpa, pensamos que nuestro pequeño espacio es enorme. Ves a funcionarios de CODISRA [Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo] con aires de ministros. Una ministra de cultura que se pavonea como reina de pasarela y la cooperación que la sigue a todos lados, sin tener base social, ni articulación de ninguna clase. El día en que seamos conscientes que somos víctimas colonizadas, que seamos autocríticos y entendamos qué pasa, habrá cambios significativos. Para eso se necesita investigación. La universidad maya k'iche' no está pensada desde el culturalismo, sino para crear marcos teóricos y herramientas que permitan ver con claridad la realidad maya. Se piensa en una investigación decolonial, no en el folclor cultural”.

Le pregunto si el culturalismo tendría mejores posibilidades utilizando otras estrategias; y me dice que él considera que la investigación de la cosmovisión maya se puede hacer con herramientas occidentales, sin que pierda su filosofía. Se refiere a la protección de los rituales por parte de la comunidad de A'jkij, a los valores como el culto a

²⁶¹ Manuel F. Ayau Ayau (1925-2010), ingeniero mecánico por la Universidad de Lousiana, fundador, en 1959, del Centro de Estudios Económico-Sociales (CEES), centro de pensamiento liberal en cuyo seno nació la Universidad Francisco Marroquín, en 1971, de la cual fue rector hasta 1988. Promovió el proyecto de reforma del Estado conocido como proReforma, presentado a Asociación de Constituyentes de Guatemala el 17 de julio de 2008. El objetivo de este proyecto es instaurar un sistema judicial bicameral, que se ocupe de manejar en forma independiente la ley y la legislación, a través de un régimen que proteja los derechos individuales de los ciudadanos. Busca garantías constitucionales que permitan una economía de mercado. Consultado en: <https://muso.ufm.edu/video/presentacion-del-proyecto-proreforma-a-asociacion-de-constituyentes-de-guatemala/>

la naturaleza, la cuatriedad, la armonía del universo, la complementariedad, el respeto a los mayores, entre otros aspectos, y añade que muchos de estos conocimientos se quedan únicamente en la descripción, sin una indagación más profunda sobre su significado dentro del sistema cosmogónico. Por lo mismo, la consideración de don Rigoberto es que es indispensable investigar el culto a la muerte y cómo se relaciona con el mundo cosmogónico. Por otro lado, arguye que el análisis de este tipo de prácticas ha estado enredado con el sincretismo religioso, y el asunto es que los conceptos no son los mismos y se mueven de de forma distinta.

“Tendríamos que distinguir esos valores [...]. En el caso de la muerte, la dimensión en la que se mueve nuestro pensamiento no es el del miedo, del castigo o del fin. Es el ciclo eterno de la vida, vivir y morir para perpetuar el movimiento. Creo que, si hacemos investigación tomando en cuenta esto, le podemos dar un valor esencialista poderoso políticamente” (Quemé, entrevista 2017).

De lo contrario, señala don Rigoberto, es inculturación como hace el cristianismo: usar el idioma propio para introducir conocimientos de otra cultura, algo que se repite en todos los medios de enseñanza.

“Sam Colop entendió muy bien la circularidad del idioma e historia maya, que siempre regresa a un punto intermedio, el mismo punto del *popol vuh*. Es algo que debemos enseñar a los lingüistas, porque no debemos cerrarnos a conceptualizar nuestra cosmovisión con sus paradigmas. Tenemos que hacer una institución que no excluya el conocimiento occidental, pero reivindicando conceptos propios. [...] En algún momento tendría que haber una confederación de universidades indígenas, que presionara e hiciera posible un cambio a la reforma constitucional guatemalteca, para hacer realidad una o varias universidades mayas públicas”.

Seguimos conversando un poco sobre las universidades y le pregunté a don Rigoberto qué pensaba él sobre estas universidades que alcanzaban cierta autonomía. Señala que él ve dificultoso esto en Guatemala porque los territorios están muy cruzados. Que hay comunidades territoriales desplazadas de otros lugares.

“Lo vi en Petén con comunidades quichés que ya tienen todo en esas tierras. Creo que tendremos que dejar el tema de la autonomía territorial, porque creará conflicto. La autonomía tiene que ser más

de competencia. El estado y la municipalidad oficialmente tienen competencia sobre el Municipio, de forma legal, técnica y administrativa, actualmente se añadió lo cultural. Tienen autoridad sobre el territorio, pero no tienen propiedad de él. Yo pienso que nosotros podemos acceder a la competencia por comunidades lingüísticas. Eso significa que, habría autoridad ancestral consolidada en base al convenio 169, pienso que es una forma de organizarse y refundar la autoridad ancestral, que se institucionalizaría en lugar de sólo autonombrarse”.

Manifiesto a don Rigoberto que tengo dificultad para entender esto. Con paciencia, me explica que, con una autoridad previa, libre y formada, convocada por la comunidad se puede constituir la institucionalidad de autoridad, que inclusive se podría usar como consulta con el Convenio 169, porque en este momento no hay institucionalidad indígena para la consulta y eso le encanta al Estado. El convenio es claro en el sentido de que el Estado está obligado a concentrar a los pueblos indígenas a través de sus instituciones representativas, no las autonombradas que son diferentes²⁶².

“El proceso de reformulación de la autoridad es un paso para la descolonización. Si no se hace eso tendremos micro autoridades autonombradas no representativas, aunque sean indígenas y ancianos, por lo que tiene que realizarse un proceso político al respecto. Lo otro es tener una visión objetiva del desarrollo del territorio, no sobre apropiación, sino sobre su competencia. Eso está relacionado con la minería, la reforestación, el agua, pero desde un desarrollo propio y no como lo pretenden otros sectores. Pero para eso, los pueblos tienen que reivindicarse como tales, que tengan mecanismos adecuados para que no haya fricciones y fisuras entre comunidades”.

²⁶² El Convenio 169 tiene dos postulados básicos: el derecho de los pueblos indígenas a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias, y su derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan. Estas premisas constituyen la base sobre la cual deben interpretarse las disposiciones del Convenio. El Convenio también garantiza el derecho de los pueblos indígenas y tribales a decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural (Oficina Regional para América Latina y el Caribe, Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Lima: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2014:8-9). Recuperada de: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf

Hay un momento de silencio que rompe don Rigoberto:

“Resumiendo, hay que formar poco a poco la unidad política en el territorio, pero no puede ser desde arriba donde viene la directriz, porque eso siempre ha fracasado, choca con una realidad tan colonizada, atomizada y contradictoria. Entonces, la autoridad del territorio tiene que tener competencias de aplicación de justicia, así tendría menos contradicciones con la municipalidad que es más administrativa y técnica para la prestación de servicios públicos, vías de comunicación, mercado. Esto es lo que se ha fraguado, pero lo difícil es convencer a la gente. En Momostenango estuvimos a punto de refundar la alcaldía indígena, donde las 32 comunidades aceptaron la no exclusión. Después de que lo logramos, llegaron dos indígenas que les advirtieron que, si refundaban la alcaldía, Álvaro Colón ya no les ayudaría” (Quemé, entrevista 2018).

Pienso en voz alta y digo, ¿hasta cuándo seguiremos así? ¿cuándo será el momento? Don Rigoberto me mira, sonrío y me dice: “cuando tengamos el conocimiento y éste se transmita lo suficiente, entonces será el momento”. Agradezco mucho esta importante charla que llegó a mí inesperadamente, gracias a Irma Alicia. Ellos intercambiaron alguna información sobre actividades que desarrollan y nos despedimos mucho más que cordialmente. Al día siguiente, Irma Alicia ve su agenda y me dice que tiene que terminar un artículo y hacer algunas diligencias, pero que después de ese día podemos sentarnos a conversar un rato, quizá por la tarde.

Nos reunimos en su estudio, que tiene un agradable ático, arriba de su biblioteca personal. Irma Alicia está rodeada de libros y documentos que necesita consultar para su quehacer como activista, periodista, docente y académica. Amplío un poco sobre lo que estoy tratando de hacer y le pido que me hable sobre su trayectoria académica, profesional, laboral y sobre sus experiencias formativas. Con una peculiar calma y seguridad inicia, diciendo:

“Para mí, la academia ha sido solo un instrumento. Nunca la he visto como un fin en mi vida. Tampoco la miro como un espacio para obtener privilegios, aunque me los ha dado. El hecho de que pueda quedarme aquí, levantarme temprano, hacer ejercicio, trabajar libros, artículos, porque tengo toda la infraestructura es un privilegio que la academia me fue dando poco a poco, que ahora gozo plenamente: No me toca lavar ropa, no me toca cocinar, no

me toca ir a limpiar la casa, esos ya son privilegios relativos que tengo, por haber cruzado la academia; pero, la idea nunca fue conseguir un título en sí mismo. Busqué el camino de la academia para entender, diríamos que comprender la vida de donde yo vengo” (Velásquez Nimatuj, entrevista 2018)²⁶³.

Irma Alicia relata que viene de una familia quiché privilegiada por el éxito económico, en la cual sus tías abuelas, tíos abuelos, bisabuelos eran comerciantes desde el siglo XIX e incluso desde mucho más atrás. Eran personas que trabajan en la ciudad, pero también en el campo y tenían negocios con muchos empleados. Ella escuchaba tantas historias sobre que manejaban costales de dinero. Los bancos no funcionaban como funcionan ahora y ellos nunca tuvieron fe en el sistema financiero.

“Hablaban de mucho dinero, eran exitosos; pero yo veía que se sentían superiores a sus trabajadores. Había, diríamos, una diferencia social que era muy marcada y yo no podía entender estos mundos, pues al salir a la calle, me veían como cualquier otra indígena y me han tratado con el más profundo desprecio en muchísimos espacios. Pero de igual manera, he visto como dentro del espacio donde crecí hay sectores indígenas que también han tratado con profundo desprecio a sus hermanos. Veía el interés en los indígenas cuando querían tomar el poder político, por ejemplo, de esta ciudad”.

Irma Alicia comparte sus recuerdos desde la más temprana edad cuando, en brazos, su papá la llevaba a apoyar a don Augusto Sac, quien fue el primer candidato a la alcaldía, postulado por el primer comité cívico maya k’iche’, que lograron construir en 1970. En 1972 fue la primera participación; y ella recuerda cómo sus padres y en general los indígenas de Quetzaltenango lloraban de la felicidad porque finalmente se tenía un candidato.

“Había una opresión racial que compartíamos todos, tanto quienes teníamos privilegios económicos como los que no. Fuera de nuestros espacios de privilegio, no valíamos nada para el estado, ni para las familias ladinas o mestizas. Quetzaltenango siempre ha sido un espacio demasiado racializado, en términos de amistades,

²⁶³ N/A. Igual que con los anteriores interlocutores citaré nuevamente la entrevista cuando haya una interrupción e intercalado con otras citas sea de autores o entrevistados; y, cuando concluya dicha interlocución.

en términos de relaciones matrimoniales, de alianzas familiares. Aunque ha ido cambiando esto no ha sido muy fácil. Así que podía ir al colegio, aunque no podía usar mi traje y todo el tiempo escuchaba lo que se decía de los indígenas, que eran sucios, haraganes, piojentos, olían mal, ¡que eran feos! Pero yo en mi casa veía que era otra cosa: una mamá y un papá que trabajaban desde las cinco de la mañana, a quienes no veía que fueran feos, ni sucios, menos piojentos. Todo lo que recibía en esos contextos lo contrarrestaba con la realidad que yo vivía. Entonces, quería entender todo eso”.

Hace una retrospectiva y relata cómo todos trabajaban desde niños, desde el más pequeño al más grande. Ella aprendió a trabajar desde que tenía seis años de edad y se incorporó al negocio familiar. Irma Alicia señala que muchas personas podrían ver esta situación como una explotación de trabajo infantil, pero que no es así. Señala que es una realidad en la cual cada quien tiene sus responsabilidades; y si querían ir a estudiar, entonces cada uno tenía también que aportar.

“Por el comercio, trabajábamos con muchas familias de Huehue, de San Marcos, con familias que venían del oriente, de la costa. Tuve la oportunidad de conocer una cantidad de poblaciones indígenas diferentes; y también vi su lucha, el esfuerzo que hacían dentro de esas redes comerciales de mucha lejanía. Mi bisabuelo iba a vender al sur de México y para nosotros el Distrito Federal, la Virgen de Guadalupe, eran más importante que ir a la capital. México era la aspiración máxima de nuestras familias: llegar al distrito federal, ir a ver a la Virgen de Guadalupe, agradecerle porque todas las ganancias que venían de esa relación comercial con ese país. También tenían una relación con El Salvador y Honduras”.

Señala que todo esto que veía, muestra cómo han seguido funcionando las relaciones comerciales en el territorio mesoamericano, que no es cierto que las fronteras políticas hubieran dividido y acabado con la comunicación, algo que muchos años después pudo comprender con lecturas, estudio y análisis.

“Para mí la academia fue buscar respuestas a mi vida, que ha sido entre múltiples mundos. Crecí viendo también una serie de opresiones, que existen y que son complejas. Guatemala es un país muy complejo y de niña mi ambición profunda era llegar a la

universidad, algo que yo nunca pensé que iba a lograr porque mi madre no quería. Ella es una mujer muy conservadora, con la idea de que las mujeres tenían que servir a sus maridos, a sus hijos, mantener un matrimonio [...]. Igual con el deporte, ellos no toleraban eso. Les dolía muchísimo, sufrían por verme con shorts, con ropa de deporte, en bicicleta. Mi mamá sufría, lloraba porque sentía que esto no era parte de nuestra cultura”.

Considera que llegar a esos espacios de análisis, entender lo que pasa dentro de su familia ha sido muy importante para ella, para poder comprender a sus padres. Piensa que, de otra manera, hubieran tenido una vida de total enfrentamiento, de pelea, una vida que le hubiera impedido vivir con plenitud.

“Fueron las herramientas teóricas las que me permitieron entender toda esta complejidad, me permitieron crear estrategias para sobrevivir y poder mantener relaciones sanas con mi familia. Porque cuando las hermanas vienen y cuestionan la vida que he llevado ¿Qué camino quedaba, pelear con ellas? Teniendo las herramientas teóricas he podido entenderles; y no he tenido que terminar peleando con la familia”.

En este asunto, Irma Alicia rememora a don Adrián Inés Chávez²⁶⁴, recordando que él tuvo enormes diferencias con su familia, con sus hijos, quienes nunca le apoyaron y jamás comprendieron las dimensiones del aporte que él estaba dando a la lingüística, especialmente a la lengua maya k’iche’. Considera que no comprender lo que pasa lleva a la privación de compartir con los seres queridos, conduce al sufrimiento, a la frustración, emociones que llevan al alcoholismo, a las drogas o al suicidio. Señala que Guatemala está pensado para que sus habitantes sean infelices, amargados. Hay una incapacidad de

²⁶⁴ Adrián Inés Chávez (1904-1987), nació en San Francisco el Alto, Totonicapán, Guatemala. Fue maestro de educación urbana y profesor de segunda enseñanza. Fundó la Academia de la Lengua Maya K’iche’, se le atribuye la creación de un alfabeto para la correcta pronunciación de este idioma. Escribió una versión del Popol Vuh, al que denominó *Pop Vuh. Poema Mito-Histórico Ki-che’*. La Editorial francesa Gallimard publicó una traducción de ese libro, con el título *Pop Wuj-Le libre des evenements*, traducida al español por Anny Amberni. Inventó un alfabeto complementario para escribir las lenguas indígenas. También publicó las obras didácticas: *Anatomía del habla*, *Fisiología del habla*, *Método Ki-che para aprender y enseñar el idioma* –UNESCO, 1983-. Reconstruyó el antiguo calendario religioso maya-quiché. Entre las comunidades indígenas era muy respetado y se le consideraba el Gran Sabio Maya Quiché (Diccionario Histórico Biográfico, 2004:2, 278 y 762), recuperado de: <http://www.fundacionhcg.org/libros/dhbg/#p=279>

búsqueda de comprensión y de entendimiento de las complejas relaciones que se han construido y que se siguen reproduciendo.

Le pregunto que cómo vive ella lo maya k'iche' y los otros espacios en los que se desenvuelve, pues han sido muy diversos.

“Yo me siento totalmente una mujer k'iche'. Ni el prefijo maya, ni él de indígena es para mí una categoría importante. Para mí, la categoría fundamental es ser k'iche' y está conectada al territorio, a la lucha y a la resistencia del pueblo k'iche', esa que se ha dado desde que llegaron los españoles y que me inspira. Entiendo que, a pesar de todos los cambios culturales que hemos tenido, aún somos parte de esa herencia. Nos toca defender y dejar un legado igual que ellos lo dejaron para nosotros. Yo no me considero, ni por asomo, una mujer ladina, mestiza, porque no me siento bien ahí, ese no es mi espacio. Trabajo ahí porque me toca trabajar, pero no es el mundo en donde siento que sería feliz. Soy feliz en este mundo k'iche' con todas sus complejidades, porque siento que aquí puedo aportar”.

Ahora bien, la educación formal que ha recibido está vinculada en principio al mundo ladino, pues estudió en un colegio privado en el cual los niños eran ladinos, había sólo dos niñas y dos niños que eran k'iche's, lo que significó crecer en un ambiente difícil. Luego fue a la capital para continuar sus estudios en la USAC que también tuvo sus dificultades por la difícil situación política que se vivía en ese momento en Guatemala.

“Mi formación fue compartiendo con gente ladina. Entonces, tengo amigos, tengo colegas, compañeros con quienes construimos amistades hermosas”.

Relata que luego viene ese otro tipo de relaciones que se dan en Estados Unidos, al salir a realizar estudios de postgrado.

“Un mundo que solemos llamar despectivamente gringo y que se asocia con la invasión a nuestro país, en 1954. Sin embargo, esa experiencia fue fundamental para darme cuenta que una cosa son las políticas de estado, que son construidas por élites en diferentes espacios del mundo, una élite imperial en este caso; y otra cosa son las familias, aquellas poblaciones que han estado alienadas de su historia, que han tomado conciencia e impulsan espacios de discusión crítica. De toda esa población diversa me pude nutrir.

Con ellos he podido construir redes; y sobre todo creo que nos mantenemos juntos porque tenemos un horizonte político común”.

Irma Alicia explica que tener un horizonte común posibilita trabajar juntos, reconociendo cada quien sus privilegios, en ese caso ellos situados en el primer mundo y en la blancura. Espacios que valora mucho. Señala que también hay otros espacios en Europa, en Guatemala, dentro de los mundos indígenas, dentro del mundo ladino, del mestizo y en otros países de América Latina.

“Descubrir los mundos indígenas de América Latina ha sido un abrir los ojos de una forma impresionante, porque hemos enfrentado la misma historia: la colonización. Aunque con el sur hubo una diferencia de 50 años, la colonización nos golpeó igual de fuerte; y la época de independencia no marcó más que la continuidad del trabajo forzado”.

Comparte que hay un horizonte de lucha política que la mantiene unida a muchas personas, colectivos e instituciones y considera que los indígenas en Guatemala, en algunos sectores, podrían hacer lo mismo que en esas latitudes, en relación a la lucha por los derechos sociales y políticos, a tener una participación local y nacional; pero no se ha podido, ha habido generaciones que vivieron y murieron muy frustradas. Otras migraron.

“La gente de mi generación migró, se fue para Estados Unidos, se fue para México, se diluyó, perdió su identidad, se profesionalizaron, pero en aras de no enfrentar el racismo. Están por ahí pero no se identifican con su cultura, entonces mis amigos y la gente con la que yo vengo y estoy permanentemente en discusión, es población ladina y mestiza. Eso no implica que me sienta como una mujer que se ha ladinizado. Al contrario, he tratado por todos los medios de comprender esa situación y ese contexto. Mi trabajo fuerte es, con mucha claridad, sabiendo lo que he heredado del mundo k’iche”.

Respecto de sus vivencias en Estados Unidos, Irma Alicia comparte que al principio fue muy duro, porque hay que entender la lógica del sistema. También fue difícil por el idioma, el inglés era una lengua que estudió posterior a su formación universitaria. Pero, al mismo tiempo, se sentía libre, sin todas las presiones sociales que significa ser una mujer k’iche’.

“libre de todo ese arrinconamiento que la misma cultura hace a la mujer k’iche’. El control a través de la palabra, de la religión y a través de una serie de instituciones. Algo similar experimenté cuando me fui de Quetzaltenango a Guatemala para estudiar en la San Carlos. Era muy joven, tenía 17 años. Me sentía libre porque en mi casa trabajábamos de domingo a domingo sin descanso, de las cinco de la mañana a 10 de la noche, los domingos parábamos un poco más temprano. Era un trabajo familiar permanente, fuerte”.

Narra que estaba toda esa parte con sensaciones de libertad que disfrutaba mucho: ir a clases, hacer sus trabajos universitarios, disfrutar del campus, al tiempo que recuerda que varios profesores murieron o fueron desaparecidos en la guerra. Recuerda la violencia, el dolor, luego saber que es una sobreviviente y que fueron herramientas del mundo ladino las que la salvaron, como hablar bien el castellano.

“En el mundo indígena siempre existe un planteamiento de que nosotros tenemos que superar al opresor, al menos así fue para mi generación. Yo crecí con esa regla: “ser mejor que ellos [los ladinos]”. Porque la opresión racial era tanta, que la única forma en que nuestras familias pensaban que íbamos a sobrevivir, era demostrando que nosotros podíamos hacerlo mejor. Por eso la competencia económica, por eso la lucha por trabajar fuerte, que implicaba tener una casa igual o mejor, tener los medios para movilizarse igual o mejor que la de ellos. Mandar a sus hijos a colegios iguales o mejores para que sus hijos sean iguales o mejores”.

Señala que esa manera de pensar hizo posible que se hayan formado médicos indígenas de muy de alto nivel, abogados. Señala que muchos de esa primera generación lamentablemente se perdieron. Le pregunto cuál es la razón de que se perdieran; si es porque no apoyan políticamente las luchas indígenas o bien porque se ladinizan. Me dice que es porque los hombres indígenas profesionales se casan con ladinas, ni siquiera con mestizas. Que eso les duele mucho a las mujeres indígenas que no se les buscara a ellas para hacer una familia, para formar un hogar, hay una crítica fuerte hacia los hombres de esa generación. Desde la perspectiva de Irma Alicia, se trata de un alto nivel de internalización del racismo, del cual se habla poco.

Regresando a las áreas prioritarias de estudio, Irma Alicia narra que en principio había una insistencia en la importancia de aprender bien el castellano y las matemáticas; y que esto

estaba relacionado a que los abogados les robaban; y las matemáticas porque había que ser iguales o mejores comerciantes. Luego estaba la necesidad de médicos, porque los que había no atendían a la población indígena.

“Cuando yo logro terminar el magisterio y me voy a la capital, mi papá me dice que sí me van a apoyar, pero que estudie medicina o abogacía. Dijo que se necesitan abogados, especialmente mujeres, que no vayan a robar a su gente, que todos estos abogados de Xela nos roban y los médicos no nos quieren atender, nos ven con asco y desprecio. Entonces, eran las dos profesiones en las que había que apostar. Yo aprendí bien el castellano, aunque no me llevó a esas profesiones, pero si logra salvar mi vida”.

Relata que, en la época de la guerra, había muchos retenes en el trayecto entre Guatemala y Quetzaltenango. El primer retén era en Cuatro Caminos, a veces Salcajá y el peor de todos era Chupol, a ese retén todos le tenían mucho miedo.

“Mi padre me preparó, me decía: Usted mira a los ojos a los soldados, les habla en perfecto español, muestra su cédula y les explica que trabaja en Guatemala, si le preguntan en qué trabaja, usted dice que cuida niños y no la van a detener. Durante la guerra había que esconder la identidad, nunca pude usar un corte, un huipil. Primero el racismo de los colegios no permite usar el traje, luego la guerra no permite usar el traje porque ser indígena era ser guerrillero, igual en la universidad no usaba mi traje. Entonces, siento que a mi generación le tocó fuertemente enfrentar todos estos tipos de violencias, de abusos; y que, a pesar de eso, logramos sobrevivir”.

Comparte cómo con los libros, las lecturas, las clases comenzó a entender muchas cosas que había observado desde que era niña.

“Nosotros teníamos un negocio en el cual proveíamos una serie de productos a los hermanos campesinos que iban a las fincas. Entonces, yo recuerdo como venían en camiones y compraban lo que iban a necesitar. Yo no entendía cómo pasaba eso, esos días para nosotros eran de muy buenas ventas, pero para ellos apenas era el inicio de su trabajo en fincas. Fue con las lecturas de autores como Carlos Figueroa Ibarra, Carlos Guzmán Böckler, Severo Martínez que comienzo a entender de qué se trataba lo que había visto”.

La trayectoria de estudios de Irma Alicia continúa con el periodismo y va a trabajar a Prensa Libre, donde tampoco podía usar su traje.

“Entonces cada etapa era una negación; y como que todo el sistema está hecho para que uno renuncie a su identidad. Para que uno se canse y al final uno diga: Bueno, está bien pues, no voy a ser eso [en este caso, k’iche’]”.

Con este comentario, encuentro que es el momento de preguntarle sobre la discriminación sufrida en el Tarro Dorado²⁶⁵. Irma Alicia rememora que esto sucedió en 2002, cuando ella volvía de Estados Unidos para realizar su trabajo de campo. Relata que en ese país tuvo la oportunidad de tener profesores de muchos lugares del mundo: de la India, Pakistán y también de América Latina;

“realmente, regreso con mucha conciencia de la teoría racial crítica. La universidad San Carlos fue muy buena dándome un análisis marxista, que fue clave para entender todo el problema de clases. Cuando llegué a Estados Unidos, yo sabía de eso más que todos los estudiantes. En esa corriente, diríamos que estaba mejor preparada que muchos de mis compañeros; pero, en el área de teoría racial crítica no sabía un carajo”.

Al mismo tiempo, relata Irma Alicia, también tuvo muy buenas profesoras que trabajaban género y raza, así que cuando regresa nunca más volvió a quitarse su traje.

“Fue la primera vez en mi vida, que yo regreso para usar mi traje en mi país. Me llevó pasar la primaria, el diversificado, el bachillerato, la universidad e ir afuera, para regresar y al fin poder ser quien yo quería, usar mi traje para salir a trabajar. Porque lo usaba en casa, en las reuniones, fiestas, para estar en el mundo k’iche’ché. Ese asunto había sido una represión emocional y psicológica muy fuerte, ejercida por las instituciones que impedían que lo utilizara en el ámbito público”.

²⁶⁵ El 6 de junio de 2002, la doctora en Antropología Irma Alicia Velásquez Nimatuj, de origen maya k’iché, participó en un foro sobre la crisis del café en Guatemala. La actividad se realizó en la sede de la Conferencia Episcopal de Guatemala, al concluir ésta, se encaminó junto a otros participantes al restaurante Tarro Dorado en la zona 13. “Al llegar dejaron pasar a las ladinas, y cuando yo iba a ingresar un empleado me dijo: usted no puede entrar porque trae traje típico, relató Velásquez Nimatuj”. Galicia, Néstor, “El racismo un mal enquistado en Guatemala” Prensa Libre, 19 de julio de 2017.

Recuperado en: <https://www.prensalibre.com/hemeroteca/el-racismo-un-mal-enquistado/>

Así que Irma Alicia siente que al fin terminaba todo ese sufrimiento e incluso se invierten los papeles, porque ya no lo usaba tanto en su casa, como públicamente. Así que cuando pasa lo del Tarro Dorado para ella fue muy fuerte, porque irónicamente creían que por haber hecho las paces luego de la guerra, había alguna consciencia de la población y de las élites económicas, pero era claro que no era así.

“Pero, a pesar de lo doloroso que fue, también tuve una oportunidad para denunciar, para probar y usar el sistema de justicia, ya sin miedo de nadie. Los compañeros con quienes había trabajado en Prensa Libre me decían: Si yo nunca te vi con traje ¿Cómo resulta que ahora eres indígena? Me hicieron cuestionamientos fuertes, sobre que nunca había hecho alusión a ese origen”.

Irma Alicia repara que cómo querían que dijera que era k'iche', si aparte de no poder ir a trabajar con ese distintivo, en el almuerzo tenía que escuchar todos esos chistes ofensivos y mofas sobre los indígenas. Le pregunto qué había pasado con esas denuncias, si hubo un juicio.

“Bueno, lo que pasaba es que no había ninguna ley que penalizara la discriminación racial, ni el racismo. Pocos meses después logramos que se validara la ley. Había un vacío en el sistema jurídico guatemalteco, porque al no haber un delito que castigar, se cerraba automáticamente la denuncia. Mi decisión de realizar una denuncia de manera colectiva en vez de individual, porque se trata de una opresión colectiva, ayudó a que organizaciones indígenas estuvieran dispuestas a que se hiciera el trabajo político y a cabildear en el congreso, es así que pudimos empujar todo este proceso. La defensa fue el 5 de junio y la ley se aprobó el 14 de septiembre del 2002, o sea ese mismo año”.

Hablando de cuestiones jurídicas y de juicios, le pregunté cómo se había involucrado en la lucha por la memoria. Me dice que toda su vida está llena de memoria, de historias, de relatos. Que, aunque en los mundos indígenas no le da la categoría de memoria, es algo que se da que se reproduce platicando.

“Recuerdo a mi abuelo relatándonos historias. Siempre cenábamos todos juntos. Nosotros como niños y niñas no podíamos hablar, nosotros teníamos que escuchar. El aprender a escuchar fue para mí

fundamental, porque fue el método que me permitió aprender cómo es que teníamos esta casa, cómo mis abuelos habían llegado hasta México, a El Salvador. Saber por qué tenemos huipiles hermosos morado criollo, que es un hilo precioso y natural que se hace con el color de las conchas. De dónde vienen estos perrajes tan bellos: Los jaspes, los combinados, la seda, las mujeres que lo traían, las que lo hacían. Todo ese intercambio lo aprendí a través de la memoria, no es algo extraordinario, sino parte de mi vida, de mi formación”.

Continúa su narración compartiendo que cuando comenzó a trabajar como periodista, tuvo la oportunidad de conocer el país, porque en el periodismo siempre se está corriendo tras la noticia lo que implicó ir a las comunidades. Por ejemplo, uno de los lugares donde le tocó ir fue el área xinca y era difícil para ella entender esos mundos.

“No era lo mismo que la gente viniera y negociara con nosotros, a que yo fuera a conocer esos espacios territoriales. Eso para mí fue una cuestión fabulosa y me doy cuenta que sí, me gusta el periodismo. Aprendí a escribir muy bien el español, tenía un trabajo, sabía hacer una noticia, una crónica, una entrevista, un editorial. Pero, no era suficiente para entender. Así que empiezo a buscar y leer y me di cuenta que podría estudiar sociología, antropología o historia, fueron como las tres posibilidades. Sociología la descarté porque realmente no me interesaba todo el tema estadístico. Pero Antropología e Historia me parecían que eran las dos posibilidades. Historia me mantendría más encerrada en archivos; mientras que la antropología me lleva más a las comunidades donde podría hacer lo que yo quería hacer, escuchar, como cuando era niña”.

Pero en Guatemala no había posibilidad de hacer esta carrera, pues trabajando tiempo completo, siendo madre de una niña con responsabilidades de mamá y papá, no lo veía posible. Entonces, solicitó la única beca que encontró, dentro del Programa Fulbright.

“Ese año salieron cuatro becas para Guatemala. Aplicamos más de 400 candidatos, al final quedamos 10, una de las cuatro becas fue para mí. Mi propuesta de investigación consistía en tratar de entender el proceso que había permitido que Rigoberto Quemé ganara. Proceso que fue muy largo, muy familiar y no fue un trabajo de hombres, eso es mentira. Fue un trabajo fuerte de mujeres que estaban totalmente invisibilizadas. No solo las mujeres

de ese momento, sino todas las mujeres que, a lo largo de la historia, habían tenido un rol protagónico”.

Relata que su propuesta resultó interesante para quienes la entrevistaron y es así como se va a la Universidad de Indiana para preparar los exámenes y solicitudes para las distintas universidades, dentro de la que estaba la de Texas. En ese proceso de solicitudes y aceptaciones conoce a Charles Hale, a quien había visto una vez en Guatemala y expresa que esa universidad (Austin) la quiere como estudiante. Irma Alicia ya había estudiado en Estados Unidos en la Universidad Internacional de Florida (FIU), periodismo investigativo. Comparte que la experiencia en Estados Unidos le mostró que, a diferencia del mundo indígena, nada está asegurado.

“El mundo gringo me enseñó que uno no puede asegurar nada para el otro año, que se vive en una permanente incertidumbre; y la incertidumbre es parte de motivarte a seguir en ese esquema, que es sumamente individualista y exigente”.

Continuamos conversando un poco más sobre esas diferencias y pasé a pedirle que me compartiera un poco más sobre su formación política, si ésta provenía de un trabajo con organizaciones.

“Bueno, yo crecí dentro de Xel-Jú, dentro del comité cívico. Fue nuestra escuela, quizá para dos o tres generaciones. Pero también lo fue el mundo k’iche’ con sus asociaciones: religiosas, espirituales. Por ejemplo, todo el mundo de los Ajq’ij²⁶⁶, de las comadronas, mi abuelo era un Ajq’ij, mi abuela era huesera²⁶⁷. Ellos no se reunían en asociaciones, pero si tenían sus formas de reunirse y para mí fue importante”.

Irma Alicia se refirió, entonces, a la conversación que habíamos tenido el día anterior con don Rigoberto Quemé, en la cual él había hablado sobre sus luchas como k’iche’s, como indígenas, en las cuales trataban de motivar a las generaciones que venía detrás, para sumarse a la defensa de esa identidad.

²⁶⁶ Recordemos que el Ajq’ij es un científico maya, contador e interpretador del tiempo y del espacio. Una de sus funciones es orientar, guiar y ayudar a mantener en equilibrio la vida del ser, mediante la práctica de una ceremonia maya sagrada.

²⁶⁷ Dentro de la medicina de los indígenas mesoamericanos, un(a) huesera(o) es quien se dedica principalmente al cuidado y/o curación de las roturas o enfermedades de los huesos del cuerpo humano.

“Teníamos reuniones casi todos los domingos, en diferentes casas. Y ellos hablaban del colonialismo y uno no entendía. Nos costaba tanto, éramos muy jóvenes. Los ingenieros decían: Yo estoy trabajando en Guatel, yo tengo un buen puesto, no miro racismo don Rigoberto. Otro decía: yo trabajo en la empresa eléctrica, como ingeniero, ese es mi puesto don Rigoberto. Cada quien se fue asumiendo, se fue posicionado conforme fue creciendo o se fue nutriendo su conciencia. Algunos de estas personas que decían que no sentían racismo, fueron cambiando después de este proceso de formación política, otros se quedaron igual o se pusieron peor, hubo de todo”.

Pero luego, conoció distintas organizaciones indígenas cuando realizaba sus estudios de licenciatura y después como periodista. Comparte que tuvo contacto e hizo entrevistas a personalidades como Juana Vásquez²⁶⁸ o Rigoberta Menchú. Relata que conoció y tuvo acercamientos como estudiante con varias organizaciones, sobre todo después del conflicto armado.

“Todo ese impresionante florecimiento era alentador. Nunca pensamos que pasaría lo que ha pasado. También es cierto que nunca fuimos críticos con la cooperación, pensamos que eso iba a durar para siempre; y muchas organizaciones que fueron creadas, que no eran orgánicas fueron desapareciendo. Aunque también desaparecen las que tienen organicidad, porque el mundo cambia rápidamente, sólo algunas se mantendrán. Yo creo que las organizaciones tienen sentido en su función de organicidad, más que en su nombre o en su respaldo legal y jurídico. La organicidad muchas veces no va a tener una representación legal o un reconocimiento, pero sí tiene una función muy importante, que es la de seguir retransmitiendo la memoria, creo que a través de esos espacios logré la memoria”.

Señala que es interesante, que de todas las organizaciones de mujeres que hay nunca la han invitado a ser parte de éstas. Ni Molok, ni la Fundación Rigoberta Menchú. Tampoco las organizaciones campesinas como CONIC, ninguna de todas estas organizaciones que han tenido un espacio fuerte de análisis la invitaron a formar parte. Sin embargo, siempre ha

²⁶⁸ Juana Vásquez Arcón, del municipio de Sacapulas, del departamento de Quiché. Miembro del Movimiento Nacional UK'ux Mayab' Tinamit.

trabajado con éstas de manera externa, apoyando algunos procesos que eran importantes o con los que ella se sentía identificaba o bien porque la requerían, pero sin tener afiliación con ninguna de estas instancias. Entonces, le pregunté: ¿Y todo este acompañamiento tan importante que haces, que vincula la memoria y la lucha política? ¿Lo haces como profesional independiente?

“Así es, lo hago como independiente, como indígena, como maya k’iche’. Tal vez en algún momento hubiera querido ser parte de alguna organización. Pero, ahora no me interesa, porque he aprendido que este tipo de organizaciones tienen una visión muy occidental, que no representa las necesidades o las realidades de los pueblos indígenas. Lo que si mantengo son buenas redes de trabajo, de respeto con los colegas y los hermanos indígenas y también con organizaciones no indígenas. Muchos de los peritajes han sido solicitados por organizaciones de la sociedad civil, cuya dirigencia es en su mayoría población ladina o mestiza. Hago y veo mi trabajo como una herramienta que necesitan y como una posibilidad que tengo para contribuir a Guatemala, especialmente a los pueblos mayas después del genocidio, para tratar de rescatar la memoria y las voces de quienes sobrevivieron”.

Agrega que, para ella está bien así, mientras la vean como una profesional indígena, pues es esto lo que mira que pueda quedar a futuro, a través de las voces de las compañeras y compañeros que sobrevivieron al genocidio. Tratando de comprender de la mejor manera lo que Irma Alicia me está diciendo, le pregunto si esto está relacionado con la concepción de organicidad que mencionaba antes respecto del vínculo con el pueblo indígena, sin importar si es k’iche’, ixil o cualquier otro. ¿Es una organicidad en ese sentido?

“En parte sí, pero en parte también se trata de un horizonte político, eso es lo importante para mí. Yo comparto con las organizaciones, por ejemplo, la necesidad de que haya justicia por el genocidio que se cometió. Ese es un horizonte político compartido. Eso nos une, me siento identificada y soy feliz trabajando ahí. Si no tuviéramos ese horizonte político, seríamos solamente mujeres y hombres indígenas de diferentes lugares. Entonces, tal vez haría alguna cuestión de formación, de enseñanza, pero no me vincularía fuertemente de la manera que lo hago con sectores como el keqchí, con las señoras de Sepur Sarco”.

Añade que en otras ocasiones podría ser otro tipo de horizonte el que les una. Por ejemplo, en el caso de las mujeres indígenas con quienes trabaja últimamente, el asunto es su independencia económica. Luchar por su independencia económica, sin que se les vea como las víctimas perpetuas.

“Estoy trabajando en eso, porque vengo de sectores comerciantes que no buscan la acumulación exagerada, pero que sí quieren la independencia familiar. Entonces, es una lucha política la liberación económica y es un derecho que tienen. Estoy con ellas no porque me interese crear un ente de esta naturaleza, sino porque creo profundamente que, si nosotras tenemos esa independencia económica, vamos a poder crear, construir, mujeres y hombres indígenas independientes y no en la condición de miseria y de pobreza extrema en la que están ahora. Desde mi perspectiva, sería totalmente incongruente si yo quisiera perpetuar mis privilegios, a costa de mis hermanos y hermanas indígenas que están en pobreza. Aunque estuviera afiliada a muchas organizaciones indígenas”.

Irma Alicia indica que ese horizonte político de libertad, de tratar de revertir este sistema colonial tan injusto no se logra con discursos. Que solamente se puede revertir con acciones materiales y políticas, que realmente transformen la vida de la gente. Apunta que no se necesitan más leyes y códigos. Ahora hay un montón de leyes regresivas, pero lo que se necesita es esa materialidad unida con lo político. Añade que, si lo que estas mujeres buscaran fuera una cooperativa económica solamente para obtener ganancias, a ella no le interesaría. Le importan aquellos proyectos orientados a crear un conocimiento crítico.

“Hay muchos procesos en los que no participo, sean de hermanos indígenas, ladinos, mestizos o mixtos, porque no encuentro un horizonte político que revierta el sistema. Por ejemplo, en Quetzaltenango me han invitado para que sea candidata a la alcaldía. Me han invitado para que sea parte de las planillas para diputación ¿Qué voy a hacer al congreso sola? Ahí me voy a morir, me voy a frustrar. Ahí no se puede porque los que invitan son los partidos políticos. Me han invitado a ser ministra, viceministra de varios gobiernos y no he aceptado porque no veo el horizonte político en el cual pueda sentir que pueda hacer algo para los pueblos indígenas”.

Irma Alicia manifiesta no estar interesada en ser una funcionaria que tenga que responder a los designios e intereses del gobierno central. Tampoco se ve trabajando en espacios sólo por obtener beneficios económicos. Le interesan las luchas anti-sistémicas, pero sin toda esa arrogancia de creer, por ejemplo, que se puede erradicar el racismo.

“Eso es mentira, ni mi generación ni tres generaciones después que yo lo van a lograr. Creo que debemos ser seres humanos con la cabeza bien puesta y en el momento histórico que estamos viviendo. Reconocer que nuestra vida es corta y pensar qué vamos a lograr desde nuestra convicción política, étnica, económica, qué vamos a poder hacer con eso que tenemos”.

Hay muchas ideas, por ejemplo, pensar en otra reforma agraria, eso no se va a poder lograr. ¿Es necesaria una reforma agraria? En parte sí es necesaria, pero una reforma agraria por sí sola en este momento ya no resuelve los problemas de los pueblos indígenas, ni del mestizo, ni del ladino pobre, porque tenemos otros elementos. Para Irma Alicia tiene que haber una conexión con la realidad. Señala que también es muy crítica de los dogmas y por lo mismo le cuesta caber en ciertos espacios, porque muchos espacios políticos son dogmáticos.

“URNG me ha invitado muchas veces; y me identifico con algunas cosas, pero con otras no. Lo mismo me pasa con WINAQ. Creo que la idea de un indianismo, que se cierra a otras opciones, no la comparto totalmente, porque veo a mi hija y a la generación de mis sobrinos que están luchando por ser indígenas en un mundo que está corriendo a pasos agigantados. Entonces, siento que toda nuestra lucha tiene que estar conectada a la realidad compleja que estamos viviendo”.

La invito a tratar de nombrar esa posición política crítica que ha descrito, desde dónde la miraría.

“Yo diría que es una posición política, desde una perspectiva y consciencia de mujer k’iche’, *que se rebela contra todas las opresiones que encuentra, contra lo que está viviendo, contra el momento histórico*. Sin idealizaciones, ni victimizaciones, eso para mí es clave. Yo creo que ese es el reto, ese equilibrio. Un equilibrio fino, no romantizado y realizado todos los días. En ese gran marco me identifico claramente, mi trabajo no va a poder trascender grandemente, es solo un grano de maíz más, no

representa ni puede capturar todas las complejidades de los mundos indígenas. Tal vez pensándolo como un granito con un espacio de tiempo muy corto, voy a poder dejar por lo menos un aporte desde la criticidad”.

Veo cómo esta posición de rebelarse contra cualquier tipo de opresión es compartida tanto por Aura Cumes como por Irma Alicia. Le pregunto entonces que, dentro de esa amplia gama de iniciativas, programas y/o proyectos que abordan luchas por la memoria, la resistencia, los derechos de los pueblos y de las mujeres, entre otros en los ha y está participando ¿con cuál o cuáles se siente más identificada? A lo que responde:

“Hay uno, en el que se ha centrado mi vida en los últimos tiempos y creo que es desde donde yo me voy a quedar: es trabajar fuertemente por registrar la memoria de las mujeres y hombres que sobrevivieron el genocidio. Esa es mi meta, no tengo más allá que eso. Trabajar con todos los pueblos que enfrentaron el genocidio, si yo logro eso me daré por satisfecha”.

Añade que se está enfocando fuertemente en sus clases y en sus conferencias para enseñar a los estudiantes cómo levantar la memoria, no se trata sólo de esa memoria social que tuvo la oportunidad de recibir de sus padres y de su familia; sino, ahora, una que traiga justicia y un poco de paz al país. Necesitamos toda esa memoria a través de visitar documentos, a través de sentarnos y escuchar a las personas que sobrevivieron. Señala que quiere que su trabajo haga una contribución metodológica, en cómo trabajar con poblaciones después de conflictos armados y de genocidios, de cómo trabajar sin romantizarlos ni victimizarlos.

Siguiendo con la conversación, le pregunto cómo visualiza ella el porvenir. Irma Alicia me dice que ella no lo ve tan oscuro. Que mira que hay varios escenarios, que ha ido aprendiendo y platicando con las hermanas y hermanos. Cree que esa crítica tan dirigida a la pobreza que tiene la ONU y todos estos organismos, han puesto a los indígenas como lo más bajo de lo más bajo; y, en parte es así porque los indicadores que usan son indicadores del primer mundo;

“y claro, revelan que estamos jodidos y eso no se puede negar; pero, creo que tenemos que desafiar toda esa construcción del primer mundo, para hacer planteamientos de vida distintos, más sencillos, sin tanto complicarnos la vida. Siento que los pueblos indígenas aportan mucho. Por eso, han cuidado bosques, semillas,

animales, todo lo que se ha podido, revisitado la medicina tradicional y todo eso. Desde esta perspectiva, creo que vamos encontrando nuevos conceptos y nuevas formas de vida. También, yo sí creo que el mundo está moviéndose hacia reconocer valores y conocimientos de los pueblos que llamaron subalternos; y que esos pueblos van a contribuir a salvar al mundo”.

Considera que como va el mundo occidental se dirige al abismo. La hace feliz saber que los conocimientos de sus abuelos, bisabuelos y de todas estas generaciones que han luchado, van a participar en la salvación del mundo.

“No va a ser Superman, ni la Mujer Maravilla, no va a ser el capitalismo ni nada de eso, van a ser los hombres y mujeres sencillas del mundo, que no han perdido una serie de valores de vida, y aquellos que los hayan perdido, tendrán que retomarlos. Veo poblaciones indígenas, niñez y juventud un poco más felices de lo que fuimos nosotros, que no se vayan a morir con esa frustración con la que se fueron sus abuelos. Dolidos del momento que les tocó vivir, frustrados con el Estado, maldiciendo todo lo que les hicieron. Siento que estas generaciones van a tener oportunidad. Tengo mucha fe en la juventud, porque sus alianzas se están construyendo bajo otra base. Veo a mi hija, con sus amistades diversas, unos un poco más conscientes que otros. Lo tienen difícil, porque les va a tocar cuidar este mundo, no sé cómo le van a hacer porque lo están recibiendo bastante destrozado. A pesar de eso, lo veo esperanzador. En términos de conocimiento hay herramientas para luchar” (Velásquez Nimatuj, entrevista 2018).

En este sentido, Irma Alicia observa que el capitalismo, ese mundo de extrema derecha conservadora no está dando intelectuales con ideas grandiosas o importantes, señala que no tienen intelectuales orgánicos. Los mejores intelectuales que están en el debate enfrentándolo [al capitalismo], son de estos pueblos subalternos, con mucha capacidad profesional y académica; y, eso, es esperanzador.

A manera de síntesis narrativa: Qué muestra esta práctica intelectual

Este recorrido por experiencias, pensamientos y posiciones de mayas de la península yucateca mexicana y de algunos territorios guatemaltecos, nos ofrece valiosas miradas sobre cómo se ha vivido la discriminación étnica, lingüística, cultural, social, política y epistémica desde un paradigma colonial vigente. Hemos podido transitar por las vivencias de una opresión sistemática económica y socio-política sobre mundos concretos y simbólicos. Sin embargo, no sólo son retratos de su subalternización, sino también una muestra de sus estrategias para enfrentar las desventajas, derivadas de la colonialidad europea que fueron instauradas bajo el paradigma de la diferenciación racializada, la cual fue tomando una forma de distinciones étnico-lingüísticas asumidas como una ‘problemática indígena’ y tratada como rezago (educativo y económico), desde una visión de ‘progreso evolutivo’ que tiene como parámetro la modernidad. Una temporalidad real y simbólica, con la cual se han construido discursos y prácticas que viabilizan una idea de producción material, cultural y simbólica, dentro de la cual también está la emancipación y la resistencia como un perenne juego que reacomoda nuevas formas de contención, para mantener un sistema basado en diferenciaciones racializadas y etnizadas, dentro de un paradigma de superioridad-inferioridad, que es precisamente la colonialidad del poder, del saber y del ser en la cual estamos atrapados. No obstante, se buscan, se piensan y se hacen hendiduras que emergen desde distintas identidades imaginadas -antiguas o emergentes- en múltiples y localizadas dinámicas socio-culturales, que entran al ruedo de los debates contemporáneos.

Sus testimonios nos brindan la oportunidad de conocer su sentir, sus pensamientos, sus luchas por esas designaciones y la manera en que las asumen, las rechazan y también las potencializan como un punto de partida para sus luchas reivindicativas, dentro de esa tensión instituida e instituyente de la mayanidad. Vemos que en la península yucateca la lucha reivindicativa por la lengua tiene gran relevancia y esto se debe, en gran medida, a que no hay una mayor diversificación lingüística como en otras áreas del mismo México o bien como sucede en Guatemala. Las políticas educativas y la implementación del indigenismo en el contexto mexicano han buscado la integración de los indígenas a la nación, sea vía la asimilación directa con sus políticas de castellanización en determinados períodos, o bien con un discurso y políticas que plantean la preservación y revitalización

orientada institucionalmente a la patrimonialización, como una forma de apropiación del Estado y la sociedad nacional sobre las expresiones mayas concretas y simbólicas, del pasado y del presente maya. Apropiaciones que articulan la colonialidad dentro de las cuales las disciplinas antropológicas arqueológicas y lingüísticas han jugado y juegan un papel central. Este papel en Guatemala oscila entre una tensión de defensa y ataque con una marca de anticomunismo, que no pude tratar, pero sobre la cual Ramón González Ponciano nos advierte²⁶⁹. Esa modernidad regresiva instalada con la idea de servidumbre, como diría Aura Cumes, la cual se impone y se reproduce socialmente a través de las familias, las instituciones educativas y las religiones que mantienen amalgamada la colonialidad del poder, del saber y del ser. Vemos cómo se entrecruzan, como constituye una red difícil de roer. Esas macronarrativas señaladas por Mignolo como lo son el liberalismo y el cristianismo implementados para hacernos consumidores sumisos y adoradores.

Por otro lado, también dentro de la modernidad surgió el marxismo, otra de las macronarrativas con conceptos claves que siguen teniendo vigencia, pero entrecruzados con otras variables, que increpan nuevas lecturas sobre los mismos problemas, que ahora tienen nuevos discursos y prácticas que superan la macabra imaginación humana, en la cual los cuerpos ya no sólo son explotables, sino desechables. Para el poder global, internacionalizado e internalizado en los distintos países, importan los territorios y los recursos que contienen y no las personas que los habitan; por lo mismo, lo que interesa es el petróleo, el gas, el litio y, tal y como dijera uno de esos magnates cuyo nombre no recuerdo, pero que dio la vuelta en las redes sociales, “si para obtener lo que necesitamos hay que tumbar gobiernos, pues hay que hacerlo”. No obstante, aunque esa hegemonía llegue a los lugares más recónditos, ahora vía las diversas tecnologías, sobreviven epistemologías comunales invisibilizadas, que aún comulgan con el “buen vivir / vivir bien” y cuyos modos de ver el mundo no se centran en “el hombre” *per se*, y se reconocen como parte de un todo con el cual se interactúa, pero al cual se debe respeto si se quiere sobrevivir. Esas comunidades subalternizadas a las cuales aún no se les ha podido despojar

²⁶⁹ Para esta temática se puede consultar. González Ponciano, Ramón (2009). “Los antropólogos y la construcción de la nación homogénea en Guatemala: El discurso de Goubaud y la conferencia de Redfield. Apuntes para una US Cold War Anthropology and Indigenous People in Latin America: The Guatemalan Case. Centro de Estudios Mayas Instituto de Investigaciones Filológicas Universidad Nacional Autónoma de México.

de sus lenguas y de muchas de sus prácticas aparecen como posibles articuladoras de formas discursivas fronterizas. Les ha tocado aprender la lengua dominante y oficial estatal y, también por estudios o migración forzada, también la extranjera, principalmente el inglés. Con todo un bagaje “de uno y otro lado” como ejemplifica Gladys el interés de la U-Ixil, realizan una práctica intelectual capaz de generar formas de pensamiento innovadoras, tienen el “privilegio epistémico de los márgenes”. Comprenden, como diría Mignolo, que la territorialidad está en conexión con los lazos sociales comunitarios y con la administración política de los saberes (Mignolo, 2003). Como se puede apreciar, la territorialidad refiere más a un problema simbólico, que a un asunto geográfico: el territorio es, en palabras del propio autor, una “matriz espaciotemporal (de fronteras y memorias) que subyace a las construcciones culturales por las cuales las comunidades humanas conciben su propio hábitat” (Mignolo, citado por Eugenia Fraga, 2015:174).

En el recorrido de estas páginas pudimos observar el peso del indigenismo en México, cómo la formación de promotores culturales y la más reciente política intercultural han conformado un sustrato que continúa desenvolviéndose con un vaivén entre la integración y la preservación, dentro del cual los actores/impulsadores se mueven aprovechando las instancias gubernativas, pero también desarrollando proyectos independientes que abonen al fortalecimiento de la lengua y a la difusión de la cultura maya, orientados a colocarse en un lugar preponderante en el cual sus hablantes y pobladores puedan participar activamente con su propia voz.

“El fundamento para dicha potencialidad es el señalamiento, por parte de Mignolo, del hecho de que, en el interior de los Estados nación, las prácticas asimiladoras de las comunidades minoritarias -en términos simbólicos- no implicaron la muerte total de sus culturas, sino su silenciamiento parcial. La posesión económica, el control legal, el dominio político, incluso la hegemonía cultural de las elites homogeneizadoras no puede equipararse con la supresión absoluta de los discursos y los mapeos cognitivos y espaciales de las comunidades subalternas” (Mignolo, 2003, citado por Fraga, 2015:177).

El análisis de realidad, realizados por Pepe y Betty en el Yucatán contemporáneo, ubica claramente el lugar que ocupan como pueblos mayas en el “desarrollo” implementado por las élites y el capital financiero nacional y extranjero. Saben muy bien

por donde va la situación económica, política y socio-cultural; y no hay más que hacerle frente, utilizar la inteligencia para observar y actuar con todas las estrategias posibles, sean institucionalizadas o no. Por lo mismo, allí están los juicios por la venta desmedida de las tierras ejidales, la lucha por detener la implantación de producción masiva de animales para el consumo alimenticio, el rechazo a las tradiciones vistas como atractivo turístico, entre otras muchas cuestiones que ponen sobre la mesa. Por lo mismo, el Grupo Indignación decide escribir un libro que narre la historia de rebelión y resistencia del pueblo maya:

“Hoy vivimos en nuestra propia tierra como si fuéramos extranjeros. Se adueñaron [...] todo está escrito como si fuera la historia de ellos, los que nos invadieron, pero la raíz de nuestro pueblo es fuerte y, aunque han destruido mucho, todavía vivimos agarrados a nuestro sueño de tener una vida buena [...]. Queremos ser un pueblo libre y autónomo, queremos ser Pueblo entre los pueblos del mundo, con todo lo que se necesita para serlo” (Indignación, 2017:8).

Se puede ver que a partir de la diferenciación étnico-lingüística deviene una modernidad que instala un proceso civilizatorio, que primero descarta, pero luego reconoce las diversidades y las integra a un entramado colonialista que nos tiene atrapados en esas macronarrativas neo-cristianas, neo-liberales y neo-marxistas que señalan Mignolo y Quijano, de las cuales se desprenden un caudal de discursos articulados ahora a la narrativa de la inclusión, que mantiene estas diferenciaciones bien localizadas y situadas dentro del panorama geopolítico global contemporáneo, que se disputa los recursos planetarios. La pugna continúa y los pueblos originarios dan su lucha resignificando lo propio que les ha sido arrebatado colocando su particularidad y posicionándose de diversas formas, que van desde ‘esencialismos estratégicos’ a posicionamientos epistémicos y políticos que articulan antiguos y valiosos conocimientos como los del ‘bien/buen vivir’, una tendencia que retoma raíces precolombinas y miradas territoriales como la de Abya Yala, para plantear una forma de vida equilibrada como pudimos observar en procesos como las universidades comunitarias. Planteamientos que están vinculados a las luchas sociopolíticas del siglo XX, libradas en Guatemala con la participación indígena en el movimiento revolucionario y en México con el levantamiento Zapatista, que se reúnen en acciones como las realizadas por el Grupo Indignación con sus tsikbales, para revisar la actualidad y leerla con la resistencia

y rebelión del pasado. Aunque con sus particularidades y distintos énfasis, estas prácticas intelectuales apuntan hacia la defensa de esa pertenencia para los sujetos y los pueblos mayas. Iniciativas como las del Grupo Indignación con equipos mixtos, con la participación de mayas y no-mayas (*pooch*), que a través de nociones como los derechos humanos y de derechos de los pueblos enfrentan situaciones presentes concretas, que afectan a las comunidades; pero, que al mismo tiempo realizan una reflexión política que retoma la historia de resistencia y lucha de muchas generaciones atrás, para acercarlas al presente con una lectura articulada a la organización de comunidades, naciones, pueblos, barrios y tribus indígenas de México, aglutinadas por el Congreso Nacional Indígena (CNI) de la lucha zapatista. La lectura clara y concisa que nos brindan Pepe y Betty como portadores de esa diferenciación que les arrincona a la subordinación económica, social y política; pero, que al mismo tiempo los impulsa a hacer algo por transmitir lo que han aprendido en distintos escenarios de lucha política binacional.

La mirada analítica que despliegan los intelectuales agrupados en la Comunidad de Estudios Mayas desmenuza partes fundamentales del colonialismo y la colonialidad, que abarca a los propios indígenas que se insertan en posiciones de poder. Esa posición crítica y autocrítica es una ventana necesaria si se quiere avanzar hacia algún lado, de lo contrario seguiremos atrapados en el pensamiento único con sus ideologías maniqueas. Es evidente que categorías como la de ‘intelectuales orgánicos’ y ‘grupos esenciales’, heredados por Gramsci, cobran una especial importancia releídos con las experiencias organizadas de las comunidades, donde se colocan explícitamente las acciones de varios de estos actores/impulsadores, con una práctica intelectual orgánica con los pueblos, su pertenencia y la dignidad humana. La memoria, la resistencia y la participación política son atributos valorados y traídos al nuevo escenario para hacer justicia pasada y presente, por eso el acompañamiento y el trabajo de peritajes son necesarios para la reivindicación de las personas ante los actos de oprobio, practicados por militares y el Estado guatemalteco.

Los aportes de los distintos sujetos, su práctica intelectual y los procesos que desarrollan para resituar la mayanidad en ambos contextos son amplios y valiosos, seguramente los lectores podrán sacar sus propias conclusiones y visualizar muchos aspectos que no logro captar en este momento por la avalancha de riqueza que proporcionan estas experiencias. Pongo pues este material a disposición de otras lecturas

quizá más acuciosas y agudas que escapan a mi capacidad. No obstante, trataré de hacer una síntesis sobre los aportes más evidentes que puedo visualizar desde estas prácticas intelectuales, dentro de este novedoso y abierto debate de la descolonización:

1) se sitúan contra la dominación colonial (también patriarcal) con una praxis multiespacial, es decir debaten en la arena académica y política nacional e internacional sin perder el lugar que ocupan en sus localidades, manteniendo una posición crítica y auto-crítica, unas veces más asumida que otras. En este sentido, mantienen una intelectualidad orgánica con su pertenencia y sus pueblos;

2) en la mayoría de los casos, sus posicionamientos no son maniqueos contra la modernidad, de la cual participan como profesionales, reconociendo las fronteras y la complejidad que prevalecen en esta realidad abigarrada. El planteamiento de ese participar ch'ixi (tener ambas raíces, sobre todo con los idiomas y las metodologías científicas) es un hecho reconocido, lo que no implica supeditación;

3) evidencian las contradicciones en la relación con los estados nacionales, las cuales son conflictivas y cargadas de desventajas, pero dentro de las cuales hay niveles de negociación.

Seguramente hay otros aspectos; sin embargo, considero que estos tres rubros muestran prácticas intelectuales situadas y localizadas, aspectos centrales para poder llevar a cabo procesos de descolonización de la cotidianidad y de los ámbitos político culturales con los que se sostiene la colonialidad. Por otro lado, aunque se evidencie un discurso sobre los males acarreados por la civilización europea, con la llegada al continente de los hispanos; las prácticas implementadas hacen uso de herramientas críticas del conocimiento científico occidental, tanto para abordar y deconstruir la colonialidad, como para empujar una transformación que retome aspectos cruciales del conocimiento ancestral. Desde esta perspectiva, me quedo con una gran inquietud y es la necesidad de abordar los aspectos positivos de la modernidad. Una tradición que también encarna elementos revolucionarios, que han sido subsumidos por el carácter extractivo y abusivo de las posiciones neoliberales; también por una lectura marxista orientada a la lucha de clases que si bien es cierto continúa vigente al tiempo que se intersecta con otras variables. Como se ha podido ver, la colonialidad opera entrecruzada con el poder económico, político y sociocultural, en el que toma parte el cristianismo que, con la excepción de la teología de la liberación, se

constituye en esa otra macronarrativa anclada en las esferas de poder más reaccionarias. Son pues, como apunta Mignolo, estas macronarrativas: neoliberalismo, cristianismo y marxismo articuladas a la colonialidad las que nos tienen anclados y supeditados a determinados paradigmas de diferenciación, dentro de los cuales unos se auto-enarbolan y proclaman como superiores, dueños y dirigentes sobre los demás. Sus modos de ver el mundo, su manera extractiva de explotación de recursos naturales y humanos, sus estilos de vida, sus creencias religiosas, sus anhelos de posesión expresados en su carácter colonialista nos mantiene atascados y, como se está viendo en la realidad presente, nos llevan a la violencia, a la intolerancia y a la destrucción. Sin embargo, esta hegemonía global, transnacional se topa con hegemonías locales que, si bien participan en esferas institucionales nacionales, también fortalecen sus identidades lingüísticas, resignifican sus referentes epistémicos, saberes y prácticas contraponiéndolos a la hegemonía dominante. La orientación hacia el buen vivir que promueven las universidades comunitarias de las áreas ixil y Kaqchikel guatemaltecas evidencian un sustrato común prehispánico compartido con Abya Yala, afianzando sus territorios geográficos y simbólicos. La defensa de los derechos humanos y de los pueblos ante el despojo, la discriminación y el lugar ocupado en la escala socioeconómica y educativa que denuncian integrantes de Indignación; el acompañamiento decidido por el esclarecimiento de los vejámenes sufridos y la búsqueda de justicia y reparación que acompaña Irma Alicia Velásquez. La lucha epistémica y contra diversas estructuras de dominación que puntualizan los intelectuales de la Comunidad de Estudios Mayas, así como los procesos de formación que se despliegan a través de sus acciones académicas muestran un uso del conocimiento para resituar sus autoidentificaciones colectivas con múltiples variables, en aras de un mejor lugar en el entramado social y político dominante. Cabría, como dice Gladys Tzul, que analicemos la supeditación de quienes no portamos una diferenciación étnico-lingüística, cuya colonialidad se ha construido con la negación de ese mundo prehispánico o bien con un mestizaje afianzado en la construcción de un imaginario patrimonializado por los Estados nacionales, que nos ha vetado la posibilidad de un intercambio pleno que nos permita un crecimiento compartido como meso y latinoamericanos. Un proceso de descolonización en nuestro caso tendría que pasar no sólo por el reconocimiento del lugar en el cual la colonialidad nos colocó, sino también por un genuino interés de acercamiento con ese

“otro” minorizado que, a pesar de todo el colonialismo, ha permanecido vivo y portador de una episteme otra.

Cavilaciones preliminares. De la retórica a la *parrhesía*: *ko'ox tsikbal*

Los aprendizajes con esta interlocución son cuantiosos y llevará su tiempo digerirlos. Sin embargo, ha habido un buen comienzo que me ayuda a ver mi propia localización en este entramado, que requiere de la valorización y del reconocimiento -más allá de los discursos- sobre las raíces que conforman nuestras sociedades y de las muchas negaciones de las que hemos sido objeto, incluyendo a la tradición marxista. Necesitamos hacernos sujeto junto con estos sujetos, para hacer frente con mejores estrategias políticas a la colonialidad que se sigue reproduciendo y expandiendo. El papel del conocimiento, como logos con distintas racionalidades es un camino que abre una necesaria conversación (*tsikbal*) que nos saque de la inercia del discurso manipulador y abra una conversación franca, un estado de *parrhesía* (*parresía*²⁷⁰) ese concepto que Michel Foucault asocia con la gubernamentalidad, entendida como campo estratégico de relaciones de poder y el poder como conjunto de relaciones reversibles, capaces de una inteligencia crítica que nos transforme a sí mismos. El trabajo de Foucault sobre la noción de *parrhesía* implica la comprensión de la filosofía moderna como un hilo inteligible que une la reflexión de la antigüedad y la modernidad (Foucault, 2004: 213)²⁷¹:

“Ocuparse de sí mismo consiste, en primer lugar y ante todo, en saber si uno sabe o no lo que sabe. Filosofar, ocuparse de sí mismo, exhortar a los otros a ocuparse de sí mismos, y esto mediante el escrutinio, el examen y la prueba de lo que saben y no saben los otros: en eso

²⁷⁰ Parrhesía (*parresía*) es un término griego, sus raíces agrupan ‘pan y decir’, cuyo tercer significado es el de la confianza y la apertura que denota o con la que se produce el estar comunicándose con franqueza con otro, sin estar buscando ocultarle nada. Se opone a esta noción la de retórica que conlleva a la adulación y a la búsqueda de beneficios propios e intereses personales opuestos al bien común (Alazraqui, 2015:12). “El concepto de parrhesía en Foucault”, en Revista Perspectivas metodológicas, Vol. 15 Núm. 15. Recuperado de: <http://revistas.unla.edu.ar/epistemologia/article/view/52112>. De manera más precisa, la parresia es una actividad verbal en la cual un hablante expresa su relación personal a la verdad, y corre peligro porque reconoce que decir la verdad es un deber para mejorar o ayudar a otras personas (tanto como a sí mismo). En parresia, el hablante usa su libertad y elige la franqueza en vez de la persuasión, la verdad en vez de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en vez de la vida y la seguridad, la crítica en vez de la adulación y el deber moral en vez del auto-interés y la apatía moral (Foucault, 2009:57-75 [Clase del 12 de enero de 1983]).

²⁷¹ Citado por Reinaldo Giraldo Díaz (2011). Modernidad y parrhesía. Michel Foucault y la cuestión de la resistencia como éthos.

consiste la parrhesía filosófica, que se identifica no simplemente con un modo de discurso, una técnica de discurso, sino con la vida misma”.

Michel Foucault, El gobierno de sí y de los otros.

Como dije al principio, esta experiencia de investigación me ha descolocado y hay muchas aristas que hubiera querido abordar y que no he podido, porque ha sido un torrente de sintonías novedosas. Por un lado, tratar de comprender de qué se trata el colonialismo y la colonialidad y cómo es que opera en todos nosotros para seguir reproduciendo una sociedad basada en este paradigma de subalternidades, construidas con una diferenciación supeditada a una idea de superioridad-inferioridad, que está en la base de las relaciones sociales y que propicia la reproducción del comportamiento racista de los humanos, a tal grado, que basta sintonizar las noticias y corroborarlo con los sucesos en los Estados Unidos de Norte América, en la primera mitad del año 2020. Este concepto foucaultiano de parrhesía, que deviene del mundo antiguo griego, es lo que más me conmueve por contener un significado de confianza y de apertura para producir una comunicación franca con el otro/a, tan necesaria para construir otro tipo de relacionamiento basado en una inteligencia crítica que nos transforme a sí mismos.

ANEXO I

**Cuadros de datos: Profesionales/Intelectuales seleccionados, ámbitos de acción
y procesos formativos (político-educativos) que impulsan**

Contexto guatemalteco, áreas: kaqchikel, ixil y k'iche'

Datos personales y lingüísticos	Formación y trayectoria profesional/académica** y/o política	Ámbitos de acción e información pertinente	Proceso formativo (político y/o educativo en el que participa) Independiente, comunitario y/o institucional
<p>Aura Estela Cumes Simón Nació en 1973 y ha vivido en Chimaltenango. Padres y abuelos originarios de San Juan Comalapa. Se considera kaqchikel, aunque aprendió la lengua ya de grande por necesidades de trabajo.</p> <p>Entrevista: 1era. 30 de junio de 2016. Curso en CESMECA 3-5 de julio de 2017.</p>	<p><u>Estudios:</u> Secretaria y oficinista Trabajadora social, USAC. Maestría en Ciencias Sociales, FLACSO Guatemala. Dra. en Antropología Social, CIESAS-CDMX</p> <p><u>Trabajo:</u> Punto de partida profesional: ONGs de desarrollo década de los 90's.</p> <p><u>Datos relevantes:</u> Impacto de la lectura del libro de Carlos Guzmán Böckler: <i>Donde enmudecen las conciencias</i>. “[...] sentía que retrataba la realidad, esa que desde niña me hacía nudos en el estómago y me revolvió la cabeza” (Plaza Pública, “Algunas líneas de mi vida”).</p>	<p>Organizaciones mayas y de mujeres. Academia (internacionalmente).</p> <p>“Yo no vengo ni de organizaciones mayas, ni de organizaciones de mujeres, pero trabajo en esos ámbitos. Durante 10 años trabajé en ONGs de desarrollo ese fue mi punto de partida” (Entrevista propia, 2017).</p> <p><u>Crítica fuerte al posicionamiento de purismo lingüístico</u>, nombrado como “recreación intelectual de los idiomas” (Entrevista, 2017).</p> <p>“Por la historia de colonización, los indígenas han sido “los estudiados”, no “la autoridad que estudia” (Plaza Pública). “Mis intereses de investigación y de acción política giran en torno al análisis de las relaciones de poder, principalmente aquellas generadas en la imbricación del colonialismo y del patriarcado como sistemas de dominación”. (Plaza Pública, 27/06/14).</p>	<p>Comunidad de Estudios Mayas “Espacio de pensamiento crítico y plural” En Blogger desde agosto de 2013. http://commaya2012.blogspot.com/</p> <p>Es una iniciativa independiente conformada por: Aura Cumes (sujeto en interlocución) Gladys Tzul Tzul (sujeto en interlocución) Edgar Esquit (sujeto en interlocución).</p> <p>Participan también: Marco A. Chivalán-Carrillo, k'iche', originario de Patzité, El Quiché. “Los tópicos de indagación que le interesan se aglutinan alrededor de los feminismos, los procesos de subjetividad, la historia política del “cuerpo” y el cruce del capitalismo, el patriarcado y el colonialismo. Estudió letras y filosofía en la Universidad</p>

<p>Aura Cumes</p>			<p>Rafael Landívar y pensamiento iberoamericano en la Universidad Autónoma de Madrid” (Blog de la Comunidad de Estudios Mayas).</p> <p>Giovanni Batz, k’che’ de los Ángeles, EEUU. Tutor de la U-Ixil. “Sus intereses académicos incluyen: movimientos Maya/indígenas, resistencia, el buen vivir, derechos humanos y diáspora Maya en los Estados Unidos. Su tesis doctoral examina un movimiento de resistencia Ixil-Maya en Cotzal, El Quiché, contra la construcción de una hidroeléctrica” (Presentación en el Blog de la Comunidad de Estudios Mayas). Se tituló como doctor en Antropología en la Universidad de Austin, Texas.</p>
<p>Edgar Esquit Nació en 1966, en Patzicía, Chimaltenango. Lengua materna: Kaqchikel</p> <p>Entrevistas: Ira. 7 de junio de 2017. 14 de agosto de 2017. Visita con equipo UIMQROO (charla).</p>	<p><u>Estudios:</u> Educación Básica y Media. Escuela Pedro Molina (Chimaltenango): Maestro Rural. Historiador, USAC. (Plan fin de semana, al mismo tiempo que era profesor de primaria). Maestría en Antropología, CIESAS-Guadalajara, México. <u>Trabajo:</u> 1985. Profesor en Escuela Primaria Hacienda Vieja, San José Poaquil, Chimaltenango.</p>	<p>Investigación académica, interés en la combinación de la Historia y la Antropología. Busca desarrollar una investigación académica original desde el punto de vista maya.</p> <p><u>Crítico del mayanismo</u> “que en su lucha contra los discursos oficiales dominantes o la construcción de un sustrato maya deja fuera el sufrimiento de grupos subalternos (campesinos, mozos, mujeres)”.</p> <p>Co-fundador de la Comunidad de Estudios</p>	<p>Comunidad de Estudios Mayas</p> <p>“Espacio de pensamiento crítico y plural”.</p>

<p>Edgar Esquit</p>	<p><u>Datos relevantes:</u> Su abuelo era agricultor. El interés en la formación profesional comenzó con su padre. Asesinaron a su padre, Arturo Esquit, en la época del conflicto armado guatemalteco. Participación en las protestas contra la base militar que se instaló en los terrenos de la Esc. Pedro Molina. Énfasis en su labor como maestro y el trabajo comunitario. En la década de los 90's: Se vinculó con el Centro de Estudios de la Cultura Maya (organización mayanista, dedicada al activismo político en los años 90's). Asistente de investigación para: Santiago Bastos, Manuela Camus, Richard Adams, Claudia Dary, Gustavo Palma. Trabajó con Isabel Rodas sobre el levantamiento de Patzicía de 1944; y, sobre la recuperación del Archivo Histórico Municipal de Patzicía. (Enfoque en la historia local, contrapuesta a la historia nacional). Trabajó con Carlos Ochoa sobre derechos indígenas o mayas.</p>	<p>Mayas, con el propósito de: “Pensar los problemas indígenas o mayas en términos políticos y académicos” (Entrevista con Teresa Lains).</p>	
----------------------------	---	--	--

<p>Gladys Elizabeth Tzul Tzul K'iche' Nació en 1982. Originaria de Chuimeq'ena' Cantón Paquí, Totonicapán.</p> <p>Entrevista: Ciudad de Guatemala, diciembre 2018.</p>	<p><u>Estudios:</u> Doctora en sociología por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Su investigación doctoral se denomina: Comunidad Indígena: Una genealogía de los Sistemas de Gobierno en Chuimeq'ena'.</p> <p>Maestría en Estudios Sociales y Políticos Latinoamericanos realizada en la universidad Alberto Hurtado, en Chile. Título de tesis: “Configuración Política y Poder Comunitario en Sociedades Maya Kich'es”.</p> <p><u>Datos relevantes:</u> Afirma ser descendiente de Atanasio Tzul, líder k'iche' que dirigió un levantamiento indígena en 1820.</p>	<p>Analiza los sistemas de gobierno indígena que existen en Guatemala, sus relaciones de poder, y la pugna que se da entre las formas de gobiernos locales y la autoridad del Estado (Plaza Pública, enero 28, 2014). Gladys Tzul (K'iche', Pertenece al grupo de investigación: Formas No Estatales de lo Político. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla).</p> <p>Es miembro fundadora del Colectivo de fotografías indígenas Con Voz Propia, junto a sus compañeras del colectivo han expuesto la colección Guipil es. Participa en el colectivo K'astajinem que se ocupa de organizar las actividades conmemorativas de la masacre del 4 de octubre en Totonicapán. Participa como columnista en periódicos digitales en Guatemala y Costa Rica.</p>	<p>Comunidad de Estudios Mayas “Espacio de pensamiento crítico y plural”</p>
<p>Pablo Ceto Nombre completo: Pablo Ignacio Ceto Sánchez, nació en 1953 en Santa María Nebaj, Quiché. (Charla larga, el 28 de abril de 2017).</p>	<p><u>Estudios:</u> Ingeniero Agrónomo de la USAC.</p> <p><u>Participación política:</u> Fue uno de los líderes que fundaron el Comité de Unidad Campesina (CUC), en 1978, creado para defender los derechos de los trabajadores del campo.</p> <p>Integrante del Frente Guerrillero Ho Chi Min en la región Ixil y con el tiempo llegó a ser miembro de la Dirección Nacional del EGP y del Comité</p>	<p>Rector de la Universidad Ixil. Miembro de las Alcaldías Indígenas del Pueblo Ixil. Apoyo Técnico de las Autoridades Indígenas Ancestrales de Guatemala. Consejo Consultivo de la Universidad Internacional Tierra Ciudadana – UiTC – Características generales de la UiTC: Es una comunidad internacional de aprendizaje, donde la formación apunta a cambios positivos; ofrece un método de educación flexible en constante evolución; es un espacio de intercambio y para compartir</p>	<p>Universidades comunitarias</p> <p>Universidad Ixil (U-Ixil) La U-Ixil es una “universidad sin paredes” que funciona desde el año 2011. Tiene sus sedes en los municipios de San Juan Cotzal, Chajul y Nebaj (Tzabal, Río Azul y la propia cabecera Municipal). Es apoyada por Fundamaya, “una institución de carácter social no lucrativa, su principal objetivo es</p>

<p>Colaboradores con quienes conversé: Vicente Raymundo Cristina Magdalena Solís Brito Entrevista: 23 de abril de 2017. Fundamaya.</p> <p>Pedro Raymundo. U-Ixil, Sede Chajul. Entrevista: 25 de abril de 2017.</p> <p>María Toma y Diego Sambrano. Sede U-Ixil. San Juan Cotzal. Entrevista: 24 de abril de 2017.</p> <p>Juan Carlos Terraza y Miguel Torres Profesores U-Ixil, Sede Tzalbal. 25 de abril de 2017.</p>	<p>Ejecutivo de la URNG.</p> <p>Diputado al Parlamento Centroamericano – PARLACEN – por el Estado de Guatemala. Dirigente Maya y de URNG Diputado, integrante de la Comisión de Pueblos Indígenas y Afrodescendientes del Parlamento Centroamericano.</p> <p>Candidato a presidente por la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG-Maíz).</p>	<p>experiencias de formación de líderes sociales y ciudadanos. La UiTC es un espacio de confianza que permite a los diferentes actores el intercambio y la propuesta de ideas; busca construir un espacio internacional de reflexión. Este espacio está para recoger y reforzar las experiencias de organizaciones, de movimientos sociales, investigadores, y ciudadanos, sobre los temas de educación y formación de líderes sociales. Centra sus opciones de enseñanza en problemas de la vida real, con el fin de adaptarse a un mundo en perpetua evolución. Tiene un enfoque sistémico de la educación para construir una sociedad sustentable. La UiTC es una universidad internacional, multidisciplinaria, complementaria y generalista http://www.terre-citoyenne.org/fileadmin/TC/doc/AVANCES-UITC_25_02_ESP-light.pdf Aparecen dos universidades: Universidad Nacional San Martín, Argentina y Universidad Ixil, Guatemala. Coordinador General de la institución Fundación Maya. Miembro de la Asociación de Pueblos de Montaña del Mundo (APMM). “La APMM surge en junio de 2000, en el primer Forum Mundial de Montaña que tiene lugar en la UNESCO (Paris) y Chambery (Savoya) impulsada por la Asociación Nacional de Electos de Montaña (ANEM)”.</p>	<p>acompañar a la población mayoritariamente indígena a través del Fortalecimiento de sus capacidades técnicas y políticas para aumentar su capacidad de propuesta e incidencia política en la toma de decisiones a nivel local, regional y nacional”. http://www.gloobal.net/iepala/gloobal/fichas/ficha.php?entidad=Agentes&id=25858&opcion=descripcion</p> <p>“Universidad Ixil, inaugurada en 2011, programa educativo que busca enseñar a los alumnos saberes, valores, y el buen vivir, desde la perspectiva Maya-Ixil” (Presentación de Giovanni Batz, tutor en esta universidad, en el Blog de la Comunidad de Estudios Mayas).</p>
---	---	---	---

<p>Vitalino Similox Salazar, 70 años. Origen maya-kaqchiquel Entrevista: 10 de junio de 2017, Chimaltenango.</p> <p>Colaboradores con quienes conversé: Germán Curruchiche Sede San Juan Comalapa. Entrevista: mayo 2017.</p> <p>Antonio Otzoy Univ. Maya Kaqchikel, sede Santo Domingo Xenacoj, Sacatepéquez, Guatemala. Entrevista: sábado 27 de mayo de 2017.</p>	<p>Dr. en Sociología. Universidad de Salamanca. Teólogo. Pastor presbiteriano, secretario general de la Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala, CIEDBO. En su artículo “Cultura maya y cristianismo”, sugiere la importancia de estimular los círculos intelectuales, para que profundicen, desarrollen y promuevan una cultura y una interpretación de la historia de Guatemala que contribuya a reforzar el proyecto de unidad nacional y ayude a superar la discriminación étnica. Es importante que estos sectores se planteen no sólo la creación académica, sino la disputa en los medios de comunicación y en la formación de las futuras generaciones. Es también un terreno en el que se debería plantear una convergencia con los sectores intelectuales indígenas de vanguardia. “Sólo en una sociedad más participativa, tolerante, en donde se haya superado la cultura de la manipulación, de la compra y venta de los valores humanos, de la competencia y de la violencia, el maya podrá expresar libremente su religión y arreglar su situación en forma global y definitiva”. http://www.flacsoandes.edu.ec/biblio/catalog/resGet.php?resId=25288</p>	<p>Rector de la Universidad Maya Kaqchikel</p> <p>Secretario General del Concejo Ecueménico Cristiano de Guatemala (donde participan la Iglesia Católica y varias de las iglesias protestantes históricas de ese país centroamericano). Fue candidato a la Vicepresidencia en las elecciones nacionales del año 1999 acompañando en la fórmula a Álvaro Colom, en la Alianza Nueva Nación, una coalición de centro-izquierda. http://www.jornada.com.mx/1999/11/07/mun3.html</p>	<p>Universidades comunitarias</p> <p>Universidad Maya Kaqchikel Funciona en los Departamentos de Chimaltenango y Sacatepéquez (zona kaqchikel) de Guatemala. Comienza sus labores en 2014, con el propósito de ofrecer una formación para que los jóvenes (hombres y mujeres) se constituyen en “emprendedores y no empleados, gestores y sujetos de sus propios destinos y no objetos del destino”; a través del modelo de comunidades de aprendizaje buscan generar un nuevo paradigma del ‘buen vivir’ desde la visión, práctica y ciencia de la cultura Maya Kaqchikel.</p>
---	---	---	---

<p>Irma Alicia Velázquez Nimatuj Nació en Quetzaltenango en 1968. Se describe como “mujer K’iche’”.</p> <p>Entrevista, 6 de julio de 2018.</p>	<p><u>Estudios:</u> Maestra de Educación Primaria. Licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad de San Carlos de Guatemala. Estudios de Antropología y Etnología 1994-1996. Universidad de París VIII / Universidad del Valle de Guatemala.</p> <p>En 1993 obtuvo su Certificación como Periodista en la Universidad Internacional de Florida (FIU). Tiene estudios de posgrado en Antropología en la Universidad de Austin, Texas. Tesis Doctoral: Versión castellana: Pueblos indígenas, estado y lucha por tierra en Guatemala: Estrategias de sobrevivencia y negociación ante la desigualdad globalizada.</p> <p><u>Trabajo:</u> Trabajó con CONIC, el CUC y la Pastoral de Tierra Interdiocesana mientras realizaba su investigación de maestría en la década de 1980. “A lo largo de la década de los 2000, ha trabajado en el Actualmente trabaja en Oxlajuj Tz’ikin, un mecanismo de apoyo a los Pueblos Indígenas que nació como una iniciativa de hombres y mujeres indígenas que tienen el objetivo de tener puentes y dar apoyo técnico a organizaciones de base que trabajan en</p>	<p>Antropología Social Activista, como ella misma lo describe en su tesis doctoral. Reconocida como: Académica, escritora y periodista.</p> <p>Realiza su trabajo alrededor de una agenda académica y de acompañamiento político que dé prioridad a la materialización de los derechos económicos, sociales, políticos, culturales y raciales de los pueblos indígenas de Guatemala. Directora ejecutiva del Mecanismo de apoyo a los pueblos indígenas Oxlajuj Tz’ikin (Programa de Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas).</p> <p>Denuncias y peritajes en juicios contra el genocida Ríos Montt. “Sus intereses de investigación y activismo político están relacionados con los temas de pueblos indígenas, género y economía agraria en Guatemala”. (http://www.esacademic.com).</p> <p>Su trabajo se enfoca en el fortalecimiento de la participación política de minorías étnicas y de género. Asimismo, promueve la discusión en temas de modelos de desarrollo con base en la interculturalidad. (http://www.esacademic.com) <i>Caminos del asombro</i>. Documental sobre Irma Alicia Velázquez Nimatuj. Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos en Guatemala. https://www.youtube.com/watch?v=rnqIps9v</p>	<p>Memoria, derechos de los pueblos y participación política</p> <p>El trabajo de Irma Alicia se enfoca en el fortalecimiento de la participación política de minorías étnicas y de género.</p> <p>“Desde los pueblos indígenas es posible la construcción de teoría social para poder entender la complejidad de sus problemas, pero también para aportar a repensar una nación. En este caso Guatemala”. (Caminos del Asombro, documental).</p>
---	---	--	--

	<p>áreas de democratización y combate a la pobreza” (http://www.esacademic.com).</p> <p>Investigadora Asociada. 2000. Centro de Investigación de Centro América y el Caribe. Austin, Texas, US.</p> <p><u>Datos relevantes:</u> “Se graduó con una de las tesis más interesantes sobre racismo y discriminación y como una ironía de la vida, una vez obtenida su maestría, fue expulsada de un bar, propiedad de una de las familias de la oligarquía guatemalteca, en la zona 13, El Tarro Dorado, porque dijeron que “iba vestida de india”. Este acto de racismo vivido en carne propia y toda la protesta que se hizo para denunciar esta acción discriminatoria contra una mujer maya k’iche’ guatemalteca, hizo que Irma Alicia fuera cobrando cada vez más fuerza y coraje y se rebelara contra las enormes injusticias e inequidades de un país racista [...] uno de los primeros juicios en contra del racismo y de la discriminación en nuestro país, que por supuesto se perdió, pero fue un hito en la lucha contra el racismo y dejó una huella imborrable en su mente, en su corazón y en sus discursos que le motivaron a escribir algunos de sus mejores artículos” (Cazaús, Marta.</p>	<p><u>OvY</u></p> <p>Al respecto de 500 años: “Esta película trata de dar a conocer que las mujeres y los hombres indígenas son más que eso, que son protagonistas de su propia historia y lo han sido durante 500 años. Presenta hombres y mujeres con propositión, no a hombres y mujeres que son llevados y que obedecen como ovejas a lo que se les dice, presenta a mujeres y hombres con una voz fuerte, con conocimiento de su historia, su origen y con claridad de la realidad que vive su país. También muestra a la juventud, que por lo regular en Guatemala es vista como el futuro, pero que en la película es mostrada como los protagonistas de Guatemala evidenciándose con las manifestaciones del 2015. La película es importante también por abordar el tema de justicia. Diría que la película deja la sensación de que tenemos que seguir luchando y que tal vez debemos ver a otros actores y otras voces no tradicionales para poder darnos cuenta que sí es posible pensar en otro país y hacerlo realidad” (Entrevista de Entre Mundos http://www.entremundos.org/revista/cine/500-anos-entrevista-irma-alicia-velazquez-nimatuj).</p> <p>Protagonista de 500 años, un documental estrenado recientemente en Guatemala sobre el genocidio.</p>	
--	---	--	--

	<p>Plaza Pública 8/08/13). Esto sucedió en 2002, Irma Alicia perdió el juicio contra la empresa Tarro Dorado.</p> <p>Libro de impacto: <i>El negocio de la prensa</i> de Mario Carpio.</p>	<p>Premio LASA/Oxfam America Martin Diskin Memorial Lectureship 2020.</p>	
<p>Rigoberto Quemé Chay K'iche' Investigador del Centro Universitario de Occidente, de la Universidad de San Carlos (CUNOC). Primer alcalde indígena de Quetzaltenango. Dirigente comunitario de 'Poder Ciudadano'. Entrevista: 4 de julio de 2018.</p>	<p>Es antropólogo y fue el primer alcalde indígena de Quetzaltenango.</p> <p>Fue dos veces concejal municipal postulado por Xel-Jú, en los períodos de 1978-1982 y en 1991-1995.</p> <p>En diciembre de 1994 fue postulado por el subcomité de San José Chiquilajá y en enero de 1995 electo candidato del Comité. Renunció al Concejo Municipal e inició una campaña.</p>	<p>Sus responsabilidades familiares le impidieron priorizar su formación académica y durante 15 años se dedicó a la sastrería fundando Copeca, una pequeña empresa. Se inscribió en la Universidad pública a los 37 años, donde se graduó de Administrador de Empresas, luego cursó una maestría en Antropología y otra más en Administración Pública.</p>	<p>Universidad Maya K'iche' en proceso de conformación.</p>

**** Nota: No se incluyen publicaciones**

**Cuadros de datos: Profesionales/ Intelectuales seleccionados, ámbitos de acción
y procesos formativos (político-educativos) que impulsan**

Contexto maya-yucateco (Yucatán y Quintana Roo)

Datos personales y lingüísticos	Formación y trayectoria profesional/académica** y/o política	Ámbitos de acción e información pertinente	Proceso formativo (político y/o educativo en el que participa) Independiente, comunitario y/o institucional
<p>Fidencio Briceño Chel</p> <p>Originario de Hubilá, Tixkokob, Yucatán, nació en 1967. “Hablante nativo de maya yucateco”.</p> <p>Entrevistas: 1ra. 2 de junio de 2016. 2da. 26 de julio de 2017.</p>	<p><u>Estudios:</u> Lic. En Ciencias Antropológicas, con especialidad en Lingüística. UADY. Maestría en Lingüística. ENAH, con estudios de doctorado en Antropología Lingüística en la UNAM.</p> <p><u>Trabajo:</u> Profesor-investigador titular “C”, tiempo completo del INAH. [Hasta principios del 2018, que pasa a ser Director Adjunto del INALI, el cual deja en julio de 2018]. Traductor e intérprete maya-español-maya. Coordinador del Proyecto Catálogo de las Lenguas Indígenas de México. Profesor de Lengua y cultura Maya en el postgrado en Estudios Mesoamericanos de la UNAM. Profesor de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la UADY. También ha sido docente en la Universidad Modelo y del Diplomado para la Formación de Profesores en Lengua Maya.</p>	<p>Instituciones a nivel nacional: INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia). Director del INALI (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas de México), salió en julio de 2018.</p> <p>Proyectos internacionales: Desde 2004, del proyecto “Spoken Yucatec Maya” para el Consorcio de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Carolina del Norte UNC, en Chapel Hill, y la Universidad Duke. También mantiene vínculos con París y con la Universidad de Mainz, Alemania, en donde ha dictado conferencias.</p> <p>Participa en proyectos de formación en los Estados de Yucatán, Campeche y Quintana Roo:</p>	<p>Fortalecimiento y revitalización de la lengua y la cultura maya (Institucionalización de la lengua maya y otras iniciativas)</p> <p>El INALI en coordinación con los gobiernos de los estados de Campeche, Yucatán y Quintana Roo, y la participación de profesionistas, promotores y creadores mayas, organizaron la realización del Congreso Peninsular para la Institucionalización de la lengua maya, realizado los días 21 y 22 de febrero de 2018, en la Ciudad de Mérida, Yucatán.</p> <p>La institucionalización de la lengua maya en la región de la península busca incrementar el uso oral y escrito de esta lengua en los servicios públicos e instituciones gubernamentales, a partir de las normas de escritura de la lengua</p>

	<p><u>Otros datos:</u> Reconocido como: Lingüista, académico, investigador, traductor, editor y locutor maya. Profesor-investigador del Centro INAH, Yucatán y coordinador de la Sección de Lingüística del mismo. Integrante del Consejo Municipal de Ediciones Literarias de Mérida, Yucatán. Fue el coordinador nacional del Proyecto de Investigación del Catálogo de Lenguas Indígenas Mexicanas. Ocupó la Dirección de Investigación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas INALI en 2006.</p>		<p>maya publicadas el 10 de octubre de 2017 en Diario Oficial de la Federación. (nota del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, fecha de publicación 14 de febrero de 2018).</p>
<p>Martiniano Pérez Angulo, 59 años, originario de José María Morelos. Hablante de maya-yucateco.</p> <p>Entrevista: 26 de mayo, 2016.</p>	<p><u>Estudios:</u> Licenciado en Educación. Maestría en Educación y Desarrollo Humano; y, otra en proceso en Educación Intercultural, en la UIMQROO.</p> <p><u>Trabajo:</u> Maestro de educación primaria y secundaria. Fue profesor de Tiempo Completo (PTC) de la UIMQROO, hasta 2015.</p> <p><u>Otros datos:</u> Escritor, compositor e intérprete musical. Co-fundador de los Encuentros Lingüísticos y Culturales del Pueblo Maya Mesoamericano: México-Guatemala-Belice.</p>	<p>Docencia. Recopilación de leyendas. Conformación del grupo Tumben K'aay, una música con espíritu maya. Participante en la ACAMAYA.</p> <p>Profesor e investigador de lengua maya. Elaboración de los parámetros de certificación de esta lengua en la UIMQROO.</p> <p>Autor en la antología trilingüe (maya, español e inglés) de poetas mayas de Quintana Roo, traducida por Donald Frischman y Wildernain Villegas: "U suut t'aan" o "El retorno de la palabra" .</p>	<p>Fortalecimiento y revitalización de la lengua y la cultura mayas</p>

<p>Hilario Chi, originario de Naranjal Poniente, Quintana Roo.</p> <p>Entrevista: 30 de mayo, 2016. 2da. 20 de julio, 2017</p>	<p>Profesor de Tiempo Completo (PTC) de la UQROO. Profesor normalista. Maestría dentro del PROEIB (Programa de Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos).</p>	<p>Universitarios tanto en la docencia como en la formación de grupos para la oratoria.</p> <p>Proyecto para detener el desplazamiento de la lengua en las futuras generaciones en su comunidad: Naranjal Poniente</p>	<p>Fortalecimiento y revitalización de la lengua y la cultura mayas</p>
<p>Bella Flor Canché Teh 41 años. Originaria de Timucuy, Yucatán.</p> <p>Maya: Habla, lee y escribe (lengua nativa). Español: Habla, lee y escribe (lengua nativa). Inglés, lee (nivel académico/ CEC).</p> <p>Entrevista: Parte en mayo y parte en julio de 2016.</p>	<p>Doctora en Lingüística Teórica, Computacional y Aplicada. Universidad de Barcelona, Barcelona, España. 2014. Tesis: Uso, Actitudes y Aprendizaje del maya en la UIMQROO. Directora: Carme Junyent</p> <p>Maestra en Lingüística Indoamericana. Centro de Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México, D.F., México. 2005. Tesis: Bilingüismo y continuidad del maya yucateco entre la población de Timucuy de Hidalgo. Directora: Bárbara Pfeiler</p> <p>Licenciada en Antropología Social, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán (UADY), Yucatán, México. 2003. Tesis: La milpa y las nuevas alternativas económicas en la comunidad de Pixoy, Valladolid. Directora: Cecilia Lara</p>	<p>Antropología social, Educación, Sociolingüística y lingüística descriptiva: Cultura Maya, Lenguas indígenas de México, Políticas Lingüísticas.</p> <p>Colaboradora de Linguapax. Desarrolla fotografía y ha participado en proyectos artísticos con diversos grupos, tanto mexicanos como internacionales.</p>	<p>Fortalecimiento y revitalización de la lengua y la cultura maya</p> <p>Profesional independiente Apoya diversos procesos y se declara “militante lingüística” del maya yucateco.</p>
<p>Yazmín Novelo, Originaria de Subincancab, Peto, Yucatán.</p> <p>Entrevista: 15 de julio</p>	<p><u>Estudios:</u> Doctorante en el Programa de Estudios Mesoamericanos de la UNAM. Maestría en Sociolingüística en Bolivia. Licenciatura en Comunicación social en la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma de Yucatán.</p>	<p>Co-fundadora y conductora de diversos programas en Radio Yúuyum, junto con Socorro Cauich. En “Comadreamo” platican sobre películas, política, sobre la vocera del Consejo Indígena, de feminismo, música, y otros temas desde su punto de vista como mujeres mayas.</p>	<p>Fortalecimiento y revitalización de la lengua y la cultura mayas</p> <p>Profesional independiente</p>

<p>de 2017, Café Boca del Cielo, Mérida, Yucatán.</p>	<p><u>Acerca de la identidad maya:</u> “A veces las identidades parecen ser excluyentes o diferenciadoras porque se hacen tomando como referente a un otro que no eres tú. Pero también puede tomarse como la necesidad de enfatizar ciertos aspectos de ti para actuar y tener un efecto positivo en el grupo donde tú te incluyes En ese entonces yo no estaba consciente de mi identidad étnica, mi identidad maya porque es algo que no te cuestionas al vivir todos los días con los abuelos, con la comunidad.” (Entrevista en Memorias de Nómadas, 22 de junio de 2017). http://www.memoriasdenomada.com/entrevista-a-yazmin-novelo-activista-de-la-lengua-maya/</p>	<p>“En el 2014 Yazmín Novelo se fue a Bolivia para estudiar una maestría en sociolingüística. Me explicó que su experiencia en Bolivia fue una continuación anterior de un máster no académico que cursó en el País Vasco donde conoció a gente de otros pueblos originarios como los quechuas, nahuas, kaqchikeles, para conocer a fondo la revitalización del pueblo vasco, una lengua indígena occidental que existía mucho antes de que comenzara a construirse la sociedad española.</p>	
<p>Equipo Indignación: Silvia Beatriz Chalé Euan (Betty) José Anastacio Euan Romero (Pepe). José Coyok Alberto Velázquez</p> <p>Entrevista con: Betty y Pepe. Charla colectiva con el colectivo Indignación, realizada en Chablekal, el 27 de julio del 2017.</p>	<p>Los estudios formales de Pepe y Bety llegan sólo hasta la secundaria. Su participación política se articuló alrededor de la iglesia católica, como catequistas, desde donde apoyaron a los refugiados centroamericanos, principalmente guatemaltecos.</p>	<p>Trabajan por la defensa de los derechos humanos y de los pueblos indígenas. Desarrollan un trabajo de formación política a través del tsikbal.</p>	<p>Rebelión y resistencia del pueblo maya Indignación AC</p> <p>“Equipo de derechos humanos [...] en donde trabajamos mayas y no mayas” (Presentación en el libro Rebelión y resistencia del pueblo maya / Tsikbal 2ª. Edición, 2017).</p>

** Nota: No se incluyen publicaciones.

ANEXO II

Datos relevantes relacionados con el pueblo maya, mencionados por los interlocutores

➤ Debates/publicaciones, eventos (Guatemala).

Año	Evento/suceso	Observaciones
1936	Fusilamiento de siete principales ixiles: Pap Lu' Ch'ib' (Pedro Guzmán), Pap Xaahp Ak'ul (Sebastian Cedillo), Pap Xhun Ijom (Juan Brito), Pap Xhun (Juan Brito Brito), Pap Teek Ach' (Diego Cuchil), Pap Lu' (Pedro Cedillo), Pap Vees (Vicente Guzmán).	El 22 de junio de 1936 a las 10 de la mañana, uno por uno sacaron a los siete PRINCIPALES y delante de toda la gente los fusilaron. Después del fusilamiento de los Principales la gente huyó a las montañas. El ejército de ese tiempo secuestró a otros 138 PRINCIPALES que nunca aparecieron y violó cientos de mujeres en Chajul, Cotzal y Nebaj. (Alcandía Indígena. En: Prensa Comunitaria, junio de 2013).
1960-1996	Guerra civil, también llamado conflicto armado interno.	Esta guerra duró 36 años y significó para los pueblos indígenas de Guatemala el genocidio.
1970	Aparición de los textos: <ul style="list-style-type: none"> ▪ <i>La patria del criollo</i> de Severo Martínez Peláez ▪ <i>Guatemala una interpretación histórico social</i> de Carlos Guzmán- Böckler y Jean-Loup Herbert 	
1991	Reuniones para la Campaña Continental 500 años de resistencia indígena y popular: Quetzaltenango, del 7 al 12 de octubre de 1991, Guatemala, C.A. Hubo una publicación en 1991 por: Campaña continental 500 años de resistencia indígena y popular. Secretaría operativa. Apartado Postal 7. B. Sucursal El Trébol. 01903 Guatemala Ciudad. GUATEMALA, C. A.	Hubo varios encuentros en los distintos países. En 1992 se realizó en Managua, previo al Foro Mundial de Sao Paulo, Brasil.
1992	- Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú Tum. - El 12 de octubre los indígenas de la región centroamericana protestaron	

	<p>en cada uno de los países contra las celebraciones del V Centenario del Descubrimiento de América, promovido por España y secundado por varios países latinoamericanos.</p> <p>- Movilización Continental “500 Años de Resistencia, Indígena, Negra y Popular.</p>	
1995	Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDEPI).	Este acuerdo fue firmado en México, D.F. el 31 de marzo de 1995, entre el Gobierno de Guatemala, la Comisión Política y Diplomática y asesores y las Naciones Unidas.
1996	<p>- Aprobación del Convenio 169. Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, en el mes de marzo.</p> <p>- Firma de la “Paz Firme y Duradera”, 29 de diciembre.</p>	Después de un largo proceso que comenzó en 1992 fue aprobado en Guatemala este Convenio, con una enmienda al Artículo Primero en el que se dicta la prevalencia de la Constitución de la República de Guatemala sobre este Convenio.
2003	Ley de Idiomas Nacionales que oficializa el uso de idiomas indígenas en Guatemala.	El Decreto Número 19-2003 fue publicado en Guatemala el 26 de mayo de 2003. Constituye un reconocimiento del uso de los idiomas indígenas en Guatemala tanto en esferas públicas como privadas, obligando a la comunicación pública en dichos idiomas (traducción de leyes, educación, servicios públicos, etc.). Norma que supuestamente propiciaría desarrollar un modelo de gestión de la justicia directa en idiomas indígenas, antes limitado a la traducción judicial mediante intérpretes.
2013-2017	Luchas por la memoria histórica y búsqueda de justicia y reparación. Juicios por genocidio; violencia y esclavitud sexual y doméstica (Sepur Zarco).	

➤ **Eventos en los Estados de Yucatán y Quintana Roo.**

Año	Evento/suceso	Observaciones
1847-1901	La llamada “Guerra de Castas” fue una insurrección de los mayas del sur y oriente de la Península de Yucatán, por la explotación económica y el incumplimiento de los derechos políticos. Desde la fundación de la República tenían menos derechos que los no-mayas y más obligaciones (Torras, 2009:29).	En 1901, la paz fue impuesta por Porfirio Díaz, quien decidió tomar administrativamente la zona controlada por los mayas rebeldes en el oriente de la península y separarla de Yucatán, constituyéndose el territorio de Quintana Roo, que era gobernado directamente por el Gobierno federal central. Nota: Este territorio era utilizado como presidio político, allí se enviaban a los adversarios del Porfiriato y se les obligaba a trabajos forzados. Las tierras mayas fueron repartidas como latifundios a Olegario Molina Solís y otros hacendados yucatecos. Muchas de estas tierras fueron traspasadas por estos hacendados a empresas extranjeras para la explotación del chicle (Torras, 2009:60).
1940	Primer Congreso Indigenista, celebrado en Pátzcuaro, Michoacán.	Este congreso fue una iniciativa del Gobierno mexicano para debatir con el resto de países latinoamericanos sobre las culturas indígenas. Se consideraba oportuno fomentar el turismo y utilizar las lenguas indígenas en los primeros años de escolarización. La institucionalización de dichas políticas se viabilizó a través de la fundación del Instituto Indigenista Interamericano, con sede en México.
1948	Creación del Instituto Nacional Indigenista	
1994	Levantamiento Zapatista (EZLN).	
1996	Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena	Firmado por el gobierno de México con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el 16 de febrero de 1996, para comprometerse a modificar la Constitución nacional para otorgar derechos, incluyendo autonomía, a los Pueblos Indígenas de México y atender las demandas en materia de justicia e igualdad para los pueblos indígenas y los pobres del país.
2001	<ul style="list-style-type: none"> - Promulgación de la Ley de Derechos Indígenas como parte de las negociaciones de paz entre el gobierno mexicano y los rebeldes zapatistas. - Creación del INDEMAYA (Instituto Indigenista del Estado de Yucatán). 	“La Ley Maya de Yucatán subraya y reconoce la diferencia cultural maya y está dirigida a fortalecer la lengua y cultura y el acceso a la justicia. [...] Los legisladores yucatecos mantuvieron la orientación predominantemente culturalista de la política indigenista en Yucatán” (Mattiace et al 2015:627).

2003	<p>- Ley General de Derechos Lingüísticos</p> <p>- Creación de la CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas). Un organismo descentralizado de la administración pública federal del Estado mexicano. Vino a sustituir al Instituto Nacional Indigenista de México, cuya creación data de 1948.</p>	<p>La ley tiene por objeto regular el reconocimiento y protección de los derechos lingüísticos, individuales y colectivos de los pueblos y comunidades indígenas, así como la promoción del uso cotidiano y desarrollo de las lenguas indígenas en México. Se prevé el uso de lenguas indígenas para acceder a la información pública y la difusión de leyes, reglamentos, así como los contenidos de los programas, obras, servicios dirigidos a las comunidades indígenas, en la lengua de sus correspondientes beneficiarios. En cuanto al acceso a la justicia, los indígenas serán asistidos gratuitamente, en todo tiempo, por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua indígena y cultura.</p>
2011	<p>Ley sobre Derechos Indígenas (aprobada por el Congreso de Yucatán). Ley para la Protección de los Derechos de la Comunidad Maya del Estado de Yucatán, conocida como Ley Maya.</p>	<p>“Las reformas multiculturales en Yucatán no son el resultado de la presión de bases. A pesar de la existencia de algunas organizaciones indígenas mayas en Yucatán, no existe en el estado un movimiento étnico amplio y de bases. Introducimos una explicación de la ausencia de movimiento indígena en Yucatán, argumentando que la particularidad de las ligas campesinas, el conservadurismo de la Iglesia católica y la capacidad reducida de las ONG en el estado son factores clave para considerar” (Shannan y Llanes, 2015).</p>

➤ **Declaraciones y Convenios relacionados con los derechos de los pueblos indígenas:**

Fecha	Declaración / Convenio	Observaciones
30 de enero de 1971	Primera Declaración de Barbados: Por la Liberación del Indígena	“Los antropólogos participantes en el Simposio sobre la Fricción Interétnica en América del Sur, reunidos en Barbados los días 25 al 30 de enero de 1971, después de analizar los informes presentados acerca de la situación de las poblaciones indígenas tribales de varios países del área, acordaron elaborar este documento y presentarlo a la opinión pública con la esperanza de que contribuya al esclarecimiento de este grave problema continental y a la lucha de liberación de los indígenas”.
28 de julio de 1977	Segunda Declaración de Barbados	Bonfil Batalla, Guillermo, Mosonyi, Esteban Emilio, Aguirre Beltrán, Gonzalo, Arizpe, Lourdes, Gómez Tagle, Silvia, La declaración de Barbados II y comentarios. Nueva Antropología [en línea] 1977, II (diciembre): [Fecha de consulta: 5 de agosto de 2018] Disponible en: < http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15900708 > ISSN 0185-0636.

1980-1990	Adopción de políticas multiculturales por parte de los Estados-nación en América Latina.	<p>La politóloga Donna van Cott (2006) observa la adopción de estas políticas como una apertura de espacios para que los movimientos indígenas hicieran demandas por sus derechos.</p> <p>Para Charles Hale (2002) estas políticas, a las cuales denomina “multiculturalismo neoliberal”, amenazan los derechos indígenas más sustantivos. Argumenta que, al reconocer derechos culturales, los Estados-nación han rechazado demandas por tierra y recursos. Indica que el multiculturalismo neoliberal se opone a que sean realizadas demandas más radicales. Desde su perspectiva las voces indígenas radicales han sido dejadas a un lado, mientras que los políticos han reconocido como legítimos interlocutores a líderes indígenas más moderados y conservadores.</p> <p>Bret Gustafson (2002) argumenta que debemos ver las reformas multiculturales como una modernización de las identidades políticas y no como un signo de “la reciente inclusión de los hasta ahora excluidos pueblos indígenas” nos insta a ver esas reformas políticas no como empoderamiento, sino como otro paso en la relación de negociación entre el Estado y los pueblos indígenas (Gustafson, 2002: 274).</p>
1989	<p>El Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) es el más importante instrumento internacional que garantiza los derechos indígenas. Aunque su fuerza radica y depende, al fin de cuentas, de las naciones que lo ratificaron.</p> <p>En vigor a partir del 5 de septiembre de 1991. Ratificado por México en 1990 y por Guatemala en 1996.</p>	Fue firmado en Ginebra, el 27 de junio de 1989 y entró en vigencia en 1991. Este Convenio hace hincapié en los derechos de trabajo de los pueblos indígenas y tribales, su derecho a la tierra y al territorio, así como a los derechos a la salud y a la educación.
1996	Declaración Universal de Derechos Lingüísticos	Fue aprobada en Barcelona durante la Conferencia Mundial de Derechos Lingüísticos, celebrada del 6 al 9 de junio de 1996 por iniciativa del Comité de Traducciones y Derechos Lingüísticos del International PEN Club y el CIEMEN (Escarre International Center for Ethnic Minorities and Nations). Contó con el apoyo moral y técnico de la UNESCO, la participación de 66 organizaciones no gubernamentales (ONG) y 41 expertos internacionales

		en jurisprudencia lingüística. El objeto principal de la Declaración es promover los derechos lingüísticos, especialmente de los hablantes de las lenguas amenazadas.
2007	Declaración de la Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.	La Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas fue aprobada por la Asamblea General el jueves 13 de septiembre, con 144 votos a favor, 4 en contra y 11 abstenciones.

** Nota: No se incluyen publicaciones.

Referencias bibliográficas

Adorno, Rolena

- 1989 Cronista y príncipe: La obra de Don Felipe Guaman Poma de Ayala. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1993 La génesis de la Nueva crónica y buen gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala. Taller de letras (Santiago de Chile) 23 (1995): 9-45.
- 2002 A Witness unto Itself: The Integrity of the Autograph Manuscript of Felipe Guaman Poma de Ayala's El primer nueva crónica y buen gobierno (1615/1616). First published on this website 13 March 2002.

Agier, Michel.

- 2012 "Pensar el sujeto, descentrar la antropología". En: *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 35, julio, 2012, pp. 9-27 Universidad de Buenos Aires Buenos Aires, Argentina.

Aguirre Beltrán, G.

- 1983 Obra antropológica XI. Obra polémica. SEP-INAH, México.

Albó, Xavier

- 2011 El concepto de Vivir Bien / Buen Vivir, en: Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir: Dos Conceptos Leídos Desde Bolivia y Ecuador Post-Constituyentes, by Salvador Schavelzon, CLACSO, Argentina, 2015, pp. 181–268. JSTOR.

Alejos García, José

- 2008 "Itzáes: pérdida de lengua y etnicidad", en: De historiografía lingüística e historia de las lenguas. Universidad Nacional Autónoma de México instituto de investigaciones filológicas. Siglo XXI Editores, México.

Altmann, Philipp.

- 2013 "El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano". Indiana [en línea]. 2013, 283-299. *Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz*, Berlín, Alemania [fecha de Consulta 29 de junio de 2020]. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=247029853014>.

Alzadúa, Gloria

- 1987 Borderlands/La frontera: The New Mestiza. Traducción de Carmen Valle. La editorial Capitán Swing, España.

Anderson, Benedict.

- 1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, primera edición en español, 1993. México.

Araujo, Kathya.

- 2010 "Configuraciones de sujeto en la modernidad latinoamericana: el caso de Perú a inicios del siglo XX", en: *Revista chilena de literatura*, abril 2010, número 76.

Barriga Villanueva, Rebeca

- 2018 *De Babel a Pentecostés. Políticas lingüísticas y lenguas indígenas, entre historias, paradojas y testimonios*. Secretaría de Educación Pública, Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGIB). México.

Barriga Villanueva y Claudia Parodi

- 1999 “Alfabetización de indígenas y política lingüística entre discursos” en *Las causas sociales de la desaparición y del mantenimiento de las lenguas de las naciones de América*, Herzfeld, A. y Lastra, Y. (eds.), México, Editorial Unison (Colección Lingüística, Serie Simposios).

Barrios, Lina

- 2001 “Los cabildos de indígenas en Guatemala, durante la época colonial”; en: *Tras las huellas del poder local: La Alcaldía Indígena de Guatemala, del siglo XVI al siglo XX*. Colección IDIES, Serie Socio-Cultural, URL, Guatemala.

Barth, Fredrik.

- 1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* (Primera edición en español, traducción de Sergio Lugo Rendón). Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

Bastos, Santiago y Manuela Camus

- 2003 *El movimiento maya en perspectiva*. FLACSO, Guatemala.

Bastos Santiago, Aura Cumes y Leslie Lemus

- 2007 *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Texto para debate. Guatemala: FLACSO-CIRMA-Cholsamaj, 2007.

Bhabha, Homi.

- 1998 *El Lugar de la Cultura*. Manantial. Buenos Aires.

Blanco, Juan

- 2016 *Sobre el pensar intercultural-decolonial. El proyecto intercultural-decolonial del pensamiento maya contemporáneo en Guatemala*. Primera edición, Concordia Internationale Zeitschrift für Philosophie. Reihen Monographien. Band 66. Aachen: Verlag Mainz, 2016.
- 2019 *Sobre el pensar intercultural-decolonial. El proyecto intercultural-decolonial del pensamiento maya contemporáneo en Guatemala*. Editorial Maya' Wuj, segunda edición, Guatemala, 2019.

Bolaños, L., González, Y., y Pérez, M.

- 1992 “El ladino: base del desarrollo cultural hegemónico en Centroamérica”. Tegucigalpa: Universidad Autónoma de Honduras. Ponencia I Congreso Centroamericano de Historia.

Bonfil Batalla, Guillermo.

- 1962 *Diagnóstico del hambre en Sudzal, Yucatán: un ensayo de antropología aplicada*. Clásicos contemporáneos. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Iberoamericana, 2006. (Primera edición, 1962 ENAH).
http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ciesas/20170504035747/pdf_811.pdf
- 1963 “¿Es aplicable la Antropología Aplicada? Un ensayo de crítica antropológica”, en: *América Latina*, 6.
- 1970 "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica", en: *De eso que llaman antropología mexicana*: 39-65. Nuevo Tiempo.

Botón, Santiago

- 2015 “Guatemala: Se levanta Universidad Ixil, sobre cenizas de la represión militar”.
<https://www.telesurtv.net/opinion/Guatemala-Se-levanta-Universidad-Ixil-sobre-cenizas-de-la-represion-militar-20150309-0050.html>

Bracamonte y Sosa, Pedro

- 2007 *Una deuda histórica. Ensayo sobre las condiciones de pobreza secular entre los mayas de Yucatán*. México: CIESAS, 346 páginas.
- 2008 “Yucatán: una región socioeconómica en la historia”. En: CIESAS-Peninsular, vol. II, núm. 2 otoño de 2007. México.

Bracamonte y Sosa, Pedro y Gabriela Solís R.

- 1996 *Espacios mayas de autonomía: el pacto colonial en Yucatán*. Universidad Autónoma de Yucatán. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México.

Brasseur de Bourbourg, Charles

- 1861 *Popol Vuh. Le libre Sacre et les mythes de l'antiquité americaine avec les libres heroiques et historiques des Quichés, & c, París*.

Briceño Chel, Fidencio

- 2002 “Lengua e identidad entre los mayas de la península de Yucatán”, Los Investigadores de la cultura maya 10, pp. 370-379. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche, Secretaría de Educación del Estado de Campeche

Brinton, Daniel G.

- 1883 *Aboriginal american authors and their productions*. Filadelfia.

Brokaw, Galen

- 2019 “Texto y contexto en la Nueva crónica y buen gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala”, en: *Letras-Lima 91*(133), 2020. Recuperado de:
<http://www.scielo.org.pe/pdf/letras/v91n133/2071-5072-letras-91-133-57.pdf>

Bueno, Gustavo

- 1996 *El mito de la cultura*. Prensa Ibérica. Barcelona.

Burgos-Debray, Elizabeth

- 1983 *Me llamo Rigoberta Menchú Tum y así me nació la conciencia*. Siglo Veintiuno Editores, México.

Burguete Cal y Mayor, Araceli

- 2008 “Gobernar en la diversidad en tiempos de multiculturalismo en América Latina”, en: Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coord.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. CIESAS, Ediciones de la Casa Chata y FLACSO Guatemala y Ecuador.
- 2011 “Movimiento indígena en México. El péndulo de la resistencia: ciclos de protesta y sedimentación”, en: *Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración*. Editorial: IWGIA.

Butler, Judith

- 2004 *Lenguaje, poder e identidad*. Editorial Síntesis, Colección Estudios Lacanianos.

Calaforra, Guillem

- 2003 “Lengua y poder en situaciones de minorización lingüística”. Universidad Jagellónica (Cracovia). <http://www.valencia.edu/calaforr/CursColonia.pdf>

Canales Tapia, Pedro

- 2013 “Intelectualidad indígena en América Latina: Debates de descolonización, 1980-2010”, en: *UNIVERSUM* Vol. 2, No. 29. Universidad de Talca, Chile.
 2014 “Etnointelectualidad”: construcción de “sujetos letrados” en América Latina, 1980-2010”, en: *Alpha*, No. 39. https://scielo.conicyt.cl/pdf/alpha/n39/art_13.pdf

Canché Teh, Bella Flor

- 2014 “Uso, Actitudes y Aprendizaje del Maya en la UIMQRoo”, Tesis presentada para optar al grado de Doctor en Lingüística en el programa de doctorado de Lingüística Teórica, Computacional y Aplicada, Departamento de Lingüística, Universidad de Barcelona.

Carmagnani, Marcello.

- 2011 El otro Occidente. América Latina desde la invasión europea hasta la globalización, Fondo de Cultura económica/ el Colegio de México, México.

Casillas Muñoz, Lourdes y Laura Santini Villar

- 2006 *Universidad Intercultural. Modelo educativo*. Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB)-Secretaría de Educación Pública (SEP), México.

Caso Barrera, Laura

- 2002 *Caminos en la selva. Migración, comercio y resistencia. Mayas yucatecos e itzaes, siglos XVII-XIX*. El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, México, Ciudad de México.

Caso Barrera, Laura

- 2002 Caminos en la selva: Migración, comercio y resistencia: Mayas yucatecos e itzaes, siglos XVII-XIX. Fondo de Cultura Económica, España.

Caso Barrera, Laura y Mario Aliphath Fernández

- 2002 “Organización política de los itzaes desde el posclásico hasta 1702”; en, *Historia Mexicana*, vol. 51, número 4 (abril-junio de 2002).
 2015 “De antiguos territorios coloniales a nuevas fronteras republicanas: la Guerra de Castas y los límites del suroeste de México, 1821-1893”; en, *Historia Crítica*, No. 59. Enero-marzo. Recuperado de:
<http://www.scielo.org.co/pdf/rhc/n59/n59a06.pdf>

Castillo, Miguel Angel, Mónica Toussaint Rito y Mario Vázquez Olivera

- 2006 *Espacios diversos, historia en común. México, Guatemala y Belice: la construcción de una frontera*. Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 2006.

Castoriadis, Cornelius

- 1997 “El Imaginario Social Instituyente”, *Zona Erógena*. Nº 35. 1997:3.4. Documento descargado de <http://www.educ.ar>.

Castro-Gómez, Santiago

- 2005 *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1810)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- 2007 “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”, en Castro-Gómez, S. (comp.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel

- 2007 “Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico” (Prólogo) al libro *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Bogotá.

Ceto, Pablo

- 2011 “Rebelión indígena, lucha campesina y movimiento revolucionario guerrillero. Reflexiones y testimonio”; en: *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*, Manolo E. Vela Castañeda (coordinador). Secretaría de la Paz de la Presidencia de la República de Guatemala, Guatemala, 2011.
- 2014 “La Universidad Ixil. Estudio y práctica del pensamiento maya Ixil para el buen vivir”, intercambio de experiencias en Medellín, Universidad Internacional Tierra Ciudadana. Recuperado de: <https://www2.uitc.earth/evenements/taller-medllin-2014/intercambio-de-experiencias/pablo-ceto/>
- 2018 “Universidad Ixil: Indígena, comunitaria y pluricultural”, en: Mato, Daniel. *Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina. Colaboración Intercultural: Experiencias de Aprendizaje*. UNESCO-CIALC. UNTREF (Universidad Nacional de Tres de Febrero), Buenos Aires, Argentina. 2da. Edición 2019.

Chablé Mendoza, Carlos

- 2019 *X Báalam Naj 500 años después...* Anteros Ediciones, H. Ayuntamiento de Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo, México.

Chakravorty Spivak, Gayatri y Giraldo, Santiago

- 2003 ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364. ISSN: 0486-6525. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=1050/105018181010>

Chávez, Adrián Inés (trad.)

- 1987 *Pop Wuj-Libro del tiempo*, Carlos Guzmán B., prólogo; Adolfo Colombres, nota preliminar y revisión. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Chirix, Emma

- 2012 *Dos generaciones de mujeres mayas: Disciplinas corporales en el internado Instituto Indígena Nuestra Señora del Socorro*. Tesis de doctorado, Centro de Estudios Superiores, México.
- 2017 “¿Colonialismo en el feminismo blanco?”, en: *Revistavoces*, Sección III, Comunidad de Estudios Mayas. Espacio de pensamiento crítico y plural. Cara Parens, Universidad Rafael Landívar, Año 11, número 11.

Chivalán Carrillo, Marco A.

- 2017 “Los ojos: ‘Reguladores’ en las prácticas racistas y civilizatorias”, en: *Revistavoces*, Sección III, Comunidad de Estudios Mayas. Espacio de pensamiento crítico y plural. Cara Parens, Universidad Rafael Landívar, Año 11, número 11.
- Cochoy Alva, María Faviana, et al
- 2006 *Raxalaj Mayab’ K’aslemalil* (Cosmovisión maya, plenitud de la vida). Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD-Guatemala), primera edición 2006.
- Cojtí Cuxil, Demetrio.
- 2007 “Hacia un enfoque anticolonial y social de la educación bilingüe e intercultural”, en: Álvarez Aragón, Virgilio (comp). *Laberintos: Educación bilingüe e interculturalidad*. Guatemala: FLACSO, 2007.
- 2009 “Los pueblos indígenas en la democracia y Estado guatemaltecos -diagnóstico aproximado-”. En: González Ponciado Ramón y Miguel Lisboa Guillén (Coord.). *México y Guatemala. Entre el liberalismo y la democracia multicultural*, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2010 “La educación superior indígena y su relación con el movimiento y liderazgo indígenas”, en: Bastos, Santiago y Roddy Brett (comps.), *El movimiento maya en la década después de la paz (1997-2007)*. Guatemala: F&G Editores.
- Comas, Juan.
- 1956 "El Seminario de Integración Social Guatemalteca", *Boletín Indigenista*, v. XVI, n. 2-3, agosto de 1956.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos –CNDH-
- 2012 Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México. Primera edición 2012, cuarta reimpresión 2018.
- Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR)
- 2012 Entrevista a Kathleen Lawand, jefa saliente de la unidad del CICR, asesora de derecho aplicable en los conflictos armados y otras situaciones de violencia. www.icrc.org/es/doc/resources/documents/interview/2012/12-10-niac-non-international-armed-conflict.htm.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico –CEH-
- 1999 *Guatemala, Memoria del Silencio*, Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas (UNOPS), Guatemala, primera edición 1999.
<http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/guatemala-memoria-silencio/guatemala-memoria-del-silencio.pdf>
- Comunidad de Estudios Mayas
- 2017 “Mayas en el gobierno del Partido Patriota y sus contradicciones. Alcances de la crítica y las posibilidades de cambio”, en: *RevistaVoces* segunda época. Año 11. Número 11. Universidad Rafael Landívar, Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad Sociocultural e Interculturalidad (ILI). Editorial Cara Parens, Guatemala.
- Consejo Nacional de Educación Maya -CNEM –
- 2004 “Guatemala: universidad indígena para preservar la cultura”, en: *Terrelibere.org*, Historias para personas en movimiento, diciembre 2004. Recuperado de: <https://www.terrelibere.org/490-guatemala-universidad-indigena-para-preservar-cultura-maya>.

Cossio, Daniel Juárez

- 2012 “Qué hay detrás del fin del mundo maya”, en: entrevista-artículo de la BBC, 17 de diciembre de 2012.

Cumes, Aura Estela

- 2012 “Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio”, en: *Anuario Hojas de Warmi* n° 17. Seminario: Conversatorios sobre Mujeres y Género. Servicio de Publicaciones. Universidad de Murcia (España).
- 2014 “Algunas líneas de mi vida”, en: *Plaza Pública*, 27/06/14. Disponible en: <https://www.plazapublica.com.gt/content/algunas-lineas-de-mi-vida>
- 2017 “Cultura de servidumbre y trabajo en casa particular. A propósito del Día Internacional del Trabajo”, en: *Revistavoces*, Sección III, Comunidad de Estudios Mayas. Cara Parens, Universidad Rafael Landívar, Año 11, número 11.

Dary F., Claudia.

- 2013 “El Estado y los indígenas. Del indigenismo al multiculturalismo”, en: *Guatemala: Historia reciente (1954-1996). Pueblos indígenas, actores políticos*, Capítulo XII. FLACSO, Guatemala.

Dávalos, Pablo

- 2013 “Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo”, en: <https://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/100602.pdf>

De La Horra, Raúl

- 2008 *Jesús García Ruiz conversa con Raúl De La Horra*. Fascículo de la Obra: Colección Pensamiento II. Serie de entrevistas entre intelectuales guatemaltecos. Centro Cultural de España y F&G Editores, Guatemala.

De la Torre Gamboa, Miguel

- s/f *Diccionario Iberoamericano de Filosofía y Educación*, Fondo de Cultura Económica y UNAM. Recuperado de: <https://www.fondodeculturaeconomica.com/dife/definicion.aspx?l=P&id=92>

De las Casas, (Fray) Bartolomé

- 1566 *Apologética Historia Sumaria*. Crónica e historia, (3582 páginas). Fundación El Libro Total, Consultado en: <https://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=4072>

Del Val, José y Carlos Zolla

- 2014 *Documentos fundamentales del indigenismo en México*. Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad, UNAM.

Díaz Arias, David.

- 2007 “Entre la guerra de castas y la ladinización. La imagen del indígena en la Centroamérica liberal, 1870-1944”. *Revista de Estudios Sociales*, 26, 2007, 58-72.

Durkheim, Emile

- 2001 *Las reglas del método sociológico*, Ediciones Coyoacán, México.

Dussel, Enrique

- 1992 “La introducción de la “transformación de la filosofía” de K. O. Apel y la filosofía de la liberación (reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)”, en: *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo Veintiuno Editores, UAM-Iztapalapa, Ciudad de México.
- Echeverría, Bolívar
2001 Definición de la cultura. Fondo de Cultura Económica. Editorial Ítaca. Segunda edición 2010.
- Elias, Norbert
1939 Título original *Über den Prozeß der Zivilisation* (El proceso de la civilización). Traducción de Ramón García Cotarelo, publicada por el Fondo de Cultura Económica en 1988.
- Escobar, Gabriela
2015 Breve biografía de Joaquín Noval, Cátedra Joaquín Noval, Antropología de Guatemala. Biblioteca Virtual. <https://antropologiadeguatemala.tumblr.com/>
- Espinal Pérez, Cruz Elena.
2010 Construcción de la naturaleza en los discursos de la biología y la antropología. Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, [fecha de Consulta 20 de agosto de 2020]. ISSN: 0120-2510. Disponible en:
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=557/55716976014>
- Esquit, Edgar
2010 *La superación del indígena: La política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo XX*. Instituto de Estudios Interétnicos (IDEI), Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC).
2017 “Disciplinamiento, adaptación y exclusión en las universidades guatemaltecas”, en: *Revistavoces*, Sección III, Comunidad de Estudios Mayas. Espacio de pensamiento crítico y plural. Cara Parens, Universidad Rafael Landívar, Año 11, número 11.
- Fanon, Frantz.
1952 *Piel negra, máscaras blancas*. París. (varias ediciones castellanas)
1959 *Sociología de una revolución*, Era, México, 1968.
1961 Título original: *Les damnés de la terre (Los Condenados de la tierra)*. Fondo de Cultura Económica. Segunda edición en español, 1965, séptima reimpresión, 1983. México. (Varias ediciones castellanas)
1964a *Discurso a intelectuales africanos: Sobre la relación entre cultura y lucha por la libertad* (generalmente incluido en *Los condenados de la tierra*).
1964b *Por la Revolución Africana*. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1965.
- Farah H., Ivonne y Luciano Vasapollo (Coord.)
2011 *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés (CIDES-UMSA) y el Departamento de Economía de la Universidad de Roma “La Sapienza”, auspiciado por Oxfam.
- Fernández, Blanca
2010 “¿Quiénes son los intelectuales indígenas ecuatorianos? Aportes para la construcción intercultural de saberes en América Latina”. *A Parte Rei*. Revista de Filosofía 71, septiembre 2010. <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>.

Flores Farfán, José Antonio

- 1988 “Elementos para un análisis crítico de la educación bilingüe-bicultural”, en: Papeles de la Casa Chata, núm. 4, pp. 41-48.

Fornet-Betancourt, Raúl

- 2007 “La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana”, en: *Revista Solar* No. 3, año 3. Lima, 2007.

Foucault, Michel

- 1996a *Genealogía del racismo*. Colección Caronte Ensayos. La Plata: Altamira.
 1996b *La verdad y las formas jurídicas*. Traducido por Enrique Lynch Editorial Gedisa, Barcelona, 1996.
 2003 *Defender la Sociedad*. Editorial, Akal, Colección Universitaria.
 2004 *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Paidós, Barcelona.
 2006 *Seguridad, territorio, población*. (Curso 1977-1978). Fondo de Cultura Económica.
 2009 *El gobierno de sí y de los otros*. (Curso 1982-1983). Traducción de Horacio Pons, Revisión y transliteración de términos griegos Hernán Martignone. Fondo de Cultura Económica de Argentina.

Fraga, Eugenia

- 2015 “Walter Mignolo. La comunidad, entre el lenguaje y el territorio”, en: *Revista Colombiana de Sociología*, Vol. 38(2), pp. 167-182, doi: <http://dx.doi.org/10.15446/rcs.v38n2.54887>, bajo licencia Creative Commons Attribution.

Fundación para la Cultura y el Desarrollo

- s/f *Diccionario Histórico Biográfico de Guatemala*. Herencia Cultural Guatemalteca. Asociación de Amigos del País, Guatemala. Disponible en: <http://www.fundacionhcg.org/libros/dhbg/#p=68>

Galán Rodríguez, Carmen.

- 1994 “La teoría lingüística de Wihelm von Humboldt”. *Anuario de estudios filológicos*, ISSN 0210-8178, Vol. 17, 1994, págs. 165-186.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=58813>

Galicia, Néstor

- 2017 “El racismo un mal enquistado en Guatemala”, en: *Prensa Libre*, 19 de julio de 2017. Recuperado de: <https://www.prensalibre.com/hemeroteca/el-racismo-un-mal-enquistado/>.

García, Ajpub’ Pablo, Germán Curruchiche Otzoy y Simeón Taquirá

- 2009 *Ruxe’el mayab’ K’aslemäl* (Raíz y espíritu del conocimiento maya). Programa de Educación Intercultural Multilingüe de Centroamérica, Componente Nacional Guatemala, Universidad Rafael Landívar, Instituto de Lingüística y Educación.

García Canclini, Néstor

- 2005 *Diferentes, desiguales y desconectados: Mapas de la interculturalidad*. Gedisa, Barcelona.

García García, Glenda

- 2011 “Las guerrillas y los mayas: una aproximación a las formas de interacción sociopolítica entre las insurgencias y los kaqchikeles de San Martín Jilotepeque (1976-1985)”, en: *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*, Manolo E. Vela Castañeda (coordinador). Secretaría de la Paz de la Presidencia de la República de Guatemala, Guatemala, 2011.
- Germaná, César
- 2014 “Una epistemología otra. La contribución de Aníbal Quijano a la reestructuración de las Ciencias Sociales de América Latina”, en: Aníbal Quijano (ed.) *Descolonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina*. Universidad Ricardo Palma. Editorial Universitaria, Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, Perú.
- Giménez, Gilberto
- 2006 “El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad”, en: *Identidades étnicas, Cultura y representaciones sociales*, año 1, número 1, 2006.
- Gimeno Martín, Juan Carlos
- 2007 *Antropólogos, Pueblos Indígenas y organizaciones no gubernamentales en América Latina en la era del neoliberalismo*. Sepha Editorial, Madrid.
- Giraldo Díaz, Reinaldo.
- 2011 “Modernidad y parrhesía. Michel Foucault y la cuestión de la resistencia como éthos”. *Estudios de Filosofía*, (44),137-147. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=3798/379846115008>
- Gómez-Muller, Alfredo
- 2018 El Vivir bien: una crítica cultural del capitalismo, en: *Ciencia política*, <https://revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol/article/view/67975/66272>
- Gómez Navarrete, Javier A.
- 2009 *Diccionario Introductorio. Español-Maya/Maya-Español*. UQROO (Universidad de Quintana Roo), Chetumal, Quintana Roo, México.
- Gómez-Quintero, Juan David
- 2010 “La colonialidad del ser y del saber: la mitologización del desarrollo en América Latina”; en *AGO.USB*, Medellín-Colombia, V. 10. Enero-Junio 2010, ISSN: 1657-8031.
- González Casanova, Pablo.
- 1978 *La democracia en México*. Editorial Era, México.
- 2003 “Colonialismo interno (una redefinición)”. Serie *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- 2006 “Colonialismo interno [una redefinición]”, en: *La teoría marxista hoy* (Parte Cuatro: *Democracia e imperialismo en tiempos de globalización*). Campus Virtual de CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/marxis.pdf>
- González-Izás, Matilde
- 2014 *Modernización capitalista, racismo y violencia (1750-1930)*, México, El Colegio de México.
- González Ponciano, Jorge Ramón.

- 1991 “Blancura, cosmopolitismo y representación en Guatemala”, en: *Estudios de la Cultura Maya XXVII*. Centro de Estudios Mayas, IIFL, UNAM.
- 1998 “Esas sangres no están limpias”. El racismo, el Estado y la Nación en Guatemala (1944-1997), Separata, Anuario 1997, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, primera edición 1998.
- 1999 “Esas sangres no están limpias: modernidad y pensamiento civilizatorio en Guatemala, 1954-1977”, en: *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*, Clara Arenas Bianchi, Charles R. Hale y Gustavo Palma Murga, Guatemala, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO).
- s/f “Guatemala, la civilización y el progreso: notas sobre indigenismo, racismo e identidad nacional 1821-1954”, versión ampliada de la charla ofrecida el 21 de mayo de 1991 en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Stanford, California, Estados Unidos y forma parte de mi investigación en curso sobre la relación entre el Estado y los indígenas en Guatemala.
- 2009 “Los antropólogos y la construcción de la nación homogénea en Guatemala. El “discurso de Goubaud y “la conferencia de Redfield”. Centro de Estudios Mayas Instituto de Investigaciones Filológicas Universidad Nacional Autónoma de México. Apuntes para una “US Cold War Anthropology and Indigenous People in Latin America: The Guatemalan Case”. Publicado posteriormente en: *Out of the Shadow. Revisiting the Revolution from Post-Peace Guatemala*. Editado por Julie Gibbins y Heather Vrana, University of Texas Press, 2020.
- González Rosado, Armando
- 2012 “Supervivencia del pueblo. El juego de pelota”. Yucatán Identidad y Cultura Maya, Diario de Yucatán y Periódico Por Esto! 3 de marzo de 2012. Recuperado de: <http://www.mayas.uady.mx/breves/marzo2012.html>
- González S. Magda Leticia
- 2011 “Más allá de la montaña: la región Ixil”; en: *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*, Manolo E. Vela Castañeda (coordinador). Secretaría de la Paz de la Presidencia de la República de Guatemala, Guatemala, 2011.
- Gramsci, Antonio
- 1960 *Los intelectuales y la organización de la cultura*, traducido por Raúl Sciarrta, tomo II, Obras Escogidas de Antonio Gramsci, Editorial Lautaro, Argentina.
- 2013 Antonio Gramsci. *Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristan. Akal y Siglo XXI, Colección Cuestiones de Antagonismo. España.
- 2017 Antonio Gramsci. *Escritos Antología*. Selección, introducción y notas de César Rendueles. Alianza Editorial, Madrid.
- Greenberg, James B.
- 2002 “El capital, los rituales y las fronteras de la comunidad corporativa cerrada”, en: *Desacatos*, núm. 9, primavera-verano 2002, pp. 132-147).

Grimson, Alejandro.

- 2013 "Introducción", en: Grimson, Alejandro y Karina Bidaseca [coordinadores], *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*. CLACSO, Buenos Aires, primera edición 2013.

Güemez Pineda, Miguel

- 2013 "U cha'anil kaaj o La fiesta del pueblo", 15 de octubre de 2013. Sipse.com, Información en todo momento. Recuperado de: <https://sipse.com/opinion/u-chaanil-kaaj-o-la-fiesta-del-pueblo-56415.html>).

Gustafson, Bret

- 2002 "The Paradoxes of Liberal Indigenism: Indigenous Movements, State Processes, and Intercultural Reformism in Bolivia." *In The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*. Edited by David Maybury-Lewis. Cambridge: Harvard University Press. Pp. 267-306.

Gutiérrez, Michel Estefan

- 2015 *Sentirnos como iguales: una lectura gramsciana del origen y desarrollo histórico de los derechos humanos*. Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

Guzmán Böckler, Carlos

- 1970 "Los colonialismos interno y externo en la Guatemala de hoy". En: Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert, *Guatemala una interpretación histórico-social*. Editorial Cholsamaj, séptima edición, 2002 (segunda en Guatemala). Ciudad de Guatemala.

Guzmán, José Teódulo y Schmelkes de Sotelo, Sylvia

- 1973 *Problemas de desarrollo. Una alternativa de educación hacia el cambio social*, Instituto de Investigaciones Económicas, Cobertura: 1969-2016 (Vol. 1, No. 1 - Vol. 47, No. 187) UNAM.
- 2012 Proposiciones alternativas para una reforma de la educación. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos* (México), XLII (2), 199-263. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=270/27024538007>.

Hale, Charles

- 2002 "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies*, Vol. 34, No. 3 (Aug. 2002), pp. 485-524.

Hall, Stuart.

- 2005 "La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad". *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 41 (enero-diciembre) 2005. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Colombia. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=1050/105015281008>

Heckt, Meike y Gustavo Palma Murga (eds.)

- 2004 *Racismo en Guatemala: de lo políticamente correcto a la lucha antirracista*, Guatemala, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO).

Hernández Castillo, Rosalva Aída

- 2012 *Sur Profundo. Identidades indígenas en la frontera Chiapas-Guatemala*, México, CIESAS/CDI, 2012, 174 pp.

Hernández Loeza, Sergio Enrique y Yunuen Manjarrez Martínez

- 2016 “La Universidad Campesina Indígena en Red (UCIRED)”. En: Mato, Daniel (Coord). *Educación Superior y Pueblos Indígenas en América Latina Experiencias, interpelaciones y desafíos*. UNTREF (Universidad Nacional de Tres de Febrero) para EDUNTREF (Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero). Mosconi 2736, Sáenz Peña, Provincia de Buenos Aires.

Hernández Millán, Abelardo

- 2007 *EZLN. Revolución para la revolución (1994-2005)*. Editorial Popular, 2007.

Herrera Tapia, Francisco

- 2009 “Apuntes sobre las instituciones y los programas de desarrollo rural en México. Del Estado benefactor al Estado neoliberal”, en: *Estudios Sociales*, Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, A.C. Volumen 17, Número 33, enero-junio de 2009. RES33 2.qxp 12/12/2008 11:56 AM.

Hooker Blandford, Alta

- 2015 “Internacionalización e Interculturalidad desde la perspectiva de la Red de Universidades Indígenas Interculturales y Comunitarias de ABYA YALA, RUIICAY”. Discurso pronunciado en: la ciudad de San Miguel de Allende, Guanajuato, México 23 y 24 de septiembre, 2015. 7mo. Encuentro de Redes Universitarias y Consejos de Rectores y Rectoras de América Latina y el Caribe. URACCAN, Revista Caribe No. 15.

Hutchinson, John y Anthony D. Smith (eds.)

- 1996 *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.

In Motion Magazine (entrevista)

- 2005 Entrevista con Raymundo Sánchez Barraza. Una Universidad Sin Zapatos, Sistema Indígena Intercultural de Educación no Formal San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Published in In Motion Magazine, 18/12/2005. https://inmotionmagazine.com/global/rsb_int_esp.html.

Indignación A. C.

- 2017 *Rebelión y resistencia del pueblo Maya / Tsikbal*. Ko'ox tsikbal (Vamos a conversar). 2da. Edición “corregida y disminuida”. Equipo de Derechos Humanos, Indignación A. C. Chablekal, Yucatán. México.

Instituto Indigenista Interamericano

- 1948 Suplemento del Boletín Indigenista. Instituto Indigenista Interamericano, México, D. F. Marzo, 1948. Recuperado de: <http://www.bibvirtual.ucb.edu.bo/etnias/digital/106000093.pdf>

Instituto Indigenista Nacional –IIN-

- 1957 “El Instituto Indigenista Nacional a través del tiempo”, “Trabajos y actividades” y “Trabajos realizados” en Boletín del Instituto Indigenista Nacional (Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública “José de Pineda Ibarra”) Vol. I, No. 1-4.

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas –INALI-

- 2009 *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*. México: INALI. www.inali.gob.mx

Instituto Nacional Indigenista –INI–

- 1994 Instituto Nacional Indigenista: 1989-1994 / Instituto Nacional Indigenista. México: Secretaría de Desarrollo Social, 1994.

Iturriaga Acevedo, Eugenia.

- 2015 “Discurso y práctica indigenista en Yucatán (1959-2003): el Centro Coordinador de Peto”, en: *Temas Antropológicos*, Revista Científica de Investigaciones Regionales, volumen 37, número 2 abril - septiembre 2015, Universidad Autónoma de Yucatán (UADY), ISSN 1405-843X, pp. 43-73.

Jaeger, Werner Wilhelm

- 1933 Título original: *Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen* (Paideia: los ideales de la cultura griega). Traducción de Joaquín Xiral, Fondo de Cultura Económica México, decimoquinta reimpresión, 2001.

Jiménez, Ajb’ee

- 2008 Tb’ee Qanq’ib’il: Qkojb’il, Qaq’unb’een b’ix Qxe’chil: Los caminos de la resistencia: Comunidad, política e historia Maya en Guatemala.

Kirchhoff, Paul

- 1960 *Mesoamérica sus Límites Geográficos, Composición Étnica y Caracteres Culturales*, en: Suplemento de la revista *Tlatoani* Núm. 3, ENAH. México D. F. Digitalizada en noviembre de 2009, bajo la supervisión, formación y cuidado editorial de Al Fin Liebre Ediciones Digitales.
portalacademico.cch.unam.mx/materiales/al/cont/hist/mex/mex1/histMexU2OA01/docs/paulKirchhoff.

Kontopoulos, Kyriakos

- 1993 *The Logics of Social Structure*. New York: Cambridge University Press.

Krotz, Esteban

- 1993 “La producción antropológica en el Sur: características, perspectivas, interrogantes”. *Alteridades*, No. 3: 5-12.
1996 “La generación de teoría antropológica en América Latina: silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida”. *Maguare*, No. 11-12: 25-40.
2012 “Ciberespacio, ciudadanía, capitalismo académico: cotidianidad estudiantil y enseñanza de la antropología”, en: *Anales de Antropología*, Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas, Vol. 46, 2012.

Kymlicka, Will

- 1989 *Nationalism and Multiculturalism in a World of Immigration*. Editado por N. Holtug, K. Lippert-Rasmussen, S.
1996 *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós, 1996.

Laines, Teresa.

- 2008 *Edgar Esquit: Herencia de una historia para escribir su historia*. Edgar Esquit conversa con Teresa Laines. Colección Pensamiento II. Intelectuales guatemaltecos – Entrevistas. Vol. II, Tomo IV. Ediciones alternativas del Centro Cultural de España en Guatemala. Guatemala, 2008.

Laako, Hanna

- 2011 *Globalization and the political: In the borderlands with the Zapatista movement*. Tesis doctoral. Finlandia: Universidad de Helsinki.

Landa, Fr. Diego.

- 1941 *Relación de las cosas de Yucatán*. Edición y notas de A. M. Tozzer. Cambridge, Mass.

Lapointe, Marie

- 2006 *Historia de Yucatán, siglos XIX-XXI*, traducción de Ofelia Alonzo Cabrera, México, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, 2008, 317 pp. ISBN 978-970-698-162-2

Lawand, Kathleen

- 2012 “Conflictos internos u otras situaciones de violencia: ¿cuál es la diferencia para las víctimas?”, en: Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR). Recuperado de: <https://www.icrc.org/es/doc/resources/documents/interview/2012/12-10-niac-non-international-armed-conflict.htm>

León Portilla, Miguel

- 1958 “El concepto náhuatl de la educación”, en *Siete ensayos sobre cultura náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, (Ediciones Filosofía y Letras 31).

Levy, Jacob T.

- 2003 *El multiculturalismo del miedo*. Traducción de Amanda González Miguel, Editorial Tecnos.

Leyva Solano, Xochitl

- 2002 “Transformaciones regionales, comunales y organizativas en Las Cañadas de la Selva Lacandona (Chiapas, México)”, en: Shannan L. Mattiace, Rosalva Aída Hernández y Jan Rus, (eds.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, CIESAS, pp. 57-81.

Leyva Solano, Xochitl, et al

- 2015 *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (Tomos I, II y III), Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago, CLACSO.

Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar (editores)

- 2006 Título en inglés *World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power* (Antropologías del mundo: Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder); traducción de Carlos Andrés Barragán y Eduardo Restrepo. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Iberoamericana. Ciudad de México, 2009.

López Barcenas, Francisco

- 2005 *Autonomía y derechos indígenas en México*. CEIICH/UNAM, Ediciones Coyoacán.

Gabriel, Leo y López y Rivas, Gilberto (coords.)

- 2005 *Autonomías indígenas en América Latina. Nuevas formas de convivencia política*. México. 2005. Latautonomy-Ludwig Botzmann Institut- Universidad Autónoma Metropolitana de Itzapalapa, Plaza y Valdés Editores. 589 pp.

Macleod, Morna.

- 1988 “Un estudio comparativo de la represión en Chile y Guatemala”. Tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.
- 2008 “Voces diversas, opresiones y resistencias múltiples: Las luchas de mujeres mayas en Guatemala”, en: *Etnografías e historias de resistencia, mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Hernández Castillo, Rosalva Aída (editora), CIESAS, Ciudad de México.
- 2013 “Pueblos indígenas y Revolución. Los (des)encuentros entre indianistas y clasistas”, en: *Guatemala: Historia reciente (1954-1996). Pueblos indígenas, actores políticos*, Capítulo XII. FLACSO, Guatemala.

Mallon, Florencia E.

- 1995 “Promesa y dilema en los estudios subalternos: perspectivas a partir de los estudios latinoamericanos”, en Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. E. Ravignani, N° 12, FFyL-FCE, Buenos Aires, pp. 87-116.
- 2003 *Campesinos y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán, México.

Mamani Ramírez, Pablo

- 2011 “Qamir qamaña: dureza de “estar estando” y dulzura de “ser siendo”, en: Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (coord.) *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés (CIDES-UMSA) y el Departamento de Economía de la Universidad de Roma “La Sapienza”, auspiciado por Oxfam.

Manjarrez Martínez, Yunuen

- 2016 en Sergio Enrique Hernández Loeza y Yunuen Manjarrez Martínez (2016) “La Universidad Campesina Indígena en Red (UCIRED)”. EDUNTREF (Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero). Sáenz Peña, Provincia de Buenos Aires. www.untref.edu.ar

Market, Osvaldo.

- 1986 “Aproximación al morfema: Romanticismo alemán”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, VI-1986-87-88-89. Ed. Univ. Complutense. Madrid. DOI: 10.5209/ASHF.5972.

Martins, Paulo Henrique.

- 2018 “La actualidad de la Teoría del Colonialismo Interno para el debate sobre la dominación y los conflictos inter-étnicos”, en: Alberto L. Bialakowsky [et al], *Las encrucijadas abiertas. América Latina y Caribe: sociedad y pensamiento crítico Abya Yala*, tomo II / CEFIS-AAS, 2018. teseopress.com. Consultado en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20180822015846/Encrucijadas.pdf>

Mateo Toledo, Eladio (B'alam)

- 2010 “El modelo de formación e investigación lingüística del PLFM y OKMA: aportes y perspectivas”, en: Gabriel Ascencio Franco y Red Centroamericana de Antropología. *La antropología en Centroamérica: reflexiones y perspectivas*. Univ. de Ciencias y Artes de Chiapas, Coord. de Humanidades; Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Programa de Investigaciones

Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste; Universidad Intercultural de Chiapas, 2010.

Mato, Daniel (Coord.)

2008 Diversidad cultural e interculturalidad en Educación Superior. Experiencias en América Latina. UNESCO-IESALC, Caracas, 2008.

2018 Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina. Colaboración Intercultural: Experiencias de Aprendizaje. UNTREF (Universidad Nacional de Tres de Febrero), Buenos Aires, Argentina. 2da. Edición 2019. UNESCO-CIALC.

Maturana, Humberto y Bernhard Pörksen

2004 Del Ser al Hacer. Los orígenes de la biología del conocer. Traducción para la lengua española: Luisa Ludwig. J. C. SÁEZ editor, Chile.

Maya Politikon Published

2017 “Lanza su primer disco el proyecto ADN Maya Producciones”, marzo 3, 2017. Recuperado de <https://mayapolitikon.com/adn-maya-primer-disco/>.

McCreery, David

1987 “Café y clase social: la estructura del desarrollo en la Guatemala liberal”, en: *Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca*, Volumen 56, Número 3, Seminario de Integración Social Guatemalteca. Universidad Estatal de Pensilvania, Digitalizado 24 Mar 2010.

McKillop, Heather

2006 *The Ancient Maya: New Perspectives*. W. W. Norton & Company; Reprint edition.

Mediz Bolio, Antonio (traducción)

1973 *Libro de Chilam Balam de Chumayel*. CONACULTA, 1era. Edición, México.

Meléndez Obando, Mauricio

s/f “Las castas en Hispanoamérica. Clases y diversidad racial durante la colonia”, en *Nación.Com Raíces*, edición 25. Recuperado de: <https://www.mtholyoke.edu/acad/latam/castas25.html>.

Memmi, Albert

1957 *Retrato del colonizado. Precedido por el retrato del colonizador*, prólogo de Jean Paul Sartre. Traducción de Carlos Rodríguez Sáez. Cuadernos para el Diálogo. Madrid, 1971.

1972 *El hombre dominado: un estudio sobre la opresión*. Traducción, María Luisa León. Edicusa. Madrid. 1972

1984 *Dependencia: un bosquejo para un retrato de los dependientes*. Beacon Press MA.

Menchú, Julio

2011 “La espiritualidad como elemento para el desarrollo de valores”. Por: kab'lajuj keme'. (Ines Puluc Boror). *Espiritualidad maya de Guatemala*. Recuperado de: <http://www.espiritualidadmaya.org/articulos-espiritualidad>.

Mendoza Mociño, Arturo

- 2014 “13 Baktún, una telenovela maya”. En revista Replicante –Periodismo digital/cultura Crítica, 16 marzo, 2014. <https://revistareplicante.com/13-baktun-una-telenovela-maya>.

Mignolo, Walter

- 2000a *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Ediciones Akal.
- 2000b La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/mignolo.rtf>
- 2002 “Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference”, *Journal of Latin American Cultural Studies* 8(2), pp.235-45.
- 2003 *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. University of Michigan Press, segunda edición.
- 2005 Título original en inglés: *The Idea of Latin America*. Traducción: Silvia Jawerbaum y Julieta Barba: *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Editorial Gedisa. Primera edición, mayo de 2007, Barcelona.
- 2010 *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo, colección Razón Política, Buenos Aires.

Minero Saucedo, María Fernanda

- 2018 “Sobre el Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte” Memoria. Revista crítica militante, 10 diciembre, 2018. Disponible en: <http://revistamemoria.mx/?p=2420>

Monroy-Álvarez, Silvia

- 2008 “Sobre intelectuales y activistas indígenas: dos trayectorias interculturales posibles”; en: *Universitas Humanística* 66, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=791/79111102011>

Montejo, Víctor

- 2005 *Maya Intellectual Renaissance: identity, representation, and leadership*. Austin: University of Texas Press.

Montúfar Fernández, Rafael

- 2017 “El trabajo forzado durante el Régimen Liberal”. Historia de Guatemala. Octubre 2017. Recuperado de: <https://www.historiagt.org/articulos/item/46-el-trabajo-forzado-liberal>.

Mucía Batz, José

- 2017 “Un katun jugando a la pelota maya en Mesoamérica. 1997-2017”, Chajchaay Historial. Recuperado el 2/07/2020 de: <https://sites.google.com/site/chajchaaypelotadecadera/chajchaay-historial>

Muñoz Izquierdo, Carlos, Sylvia Schmelkes y José T. Guzmán

- 1979 "Diagnóstico y marco conceptual para la planeación integral de la educación en México", en Daniel Morales (comp.), *La educación y desarrollo dependiente en América Latina, México, Gernika*, pp. 171-195.

Muñoz Martínez, Fernando.

- 2005 “Cultura, Civilización y Ultramodernidad: A propósito de Norbert Elías”, *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica* Vol. 38 (2005): 63-85.

Nahuelpan Moreno, Héctor Javier

- 2013 “Las ‘zonas grises’ de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria”, en: *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, Volumen 17, Nº 1, Departamento de Historia Universidad de Santiago de Chile.

Navarrete, Carlos

- 2002 *Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz: los caminos de Paxil*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. México, 2002.

Navarrete, Federico

- 2001 “Intelectuales indígenas del siglo XVI”, en: *Letras Libres*, mes de julio, México. <https://www.letraslibres.com/mexico/intelectuales-indigenas-del-siglo-xvi>

Noval, Joaquín

- 1962 “Las ciencias sociales ante el problema indígena”, en: *Guatemala Indígena*. Primera época, 5, Vol. II. Guatemala: Instituto Indigenista Nacional. Editorial José de Pineda Ibarra.

Oehmichen Bazán, Cristina.

- 1999 *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México 1988-1996*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

OIT. Oficina Regional para América Latina y el Caribe

- 2014a Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

<https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2019-05/Folleto-Convenio-169-OIT.pdf>

- 2014b Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Lima: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2014:8-9. Recuperada de: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf

Olgún, Israel

- 2019 “¿Qué son las Comunidades de Aprendizaje?”, en: UNIÓN, 15/08/2019. Recuperado de: [tps://www.unionpuebla.mx/articulo/2019/08/15/educacion/que-son-las-comunidades-de-aprendizaje](https://www.unionpuebla.mx/articulo/2019/08/15/educacion/que-son-las-comunidades-de-aprendizaje).

Olivera, Mercedes

- 1969 “Algunos problemas de la investigación antropológica actual”, en: Warman A., Nolasco, M., Bonfill, G. y Olivera, M., *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Nuestro tiempo.

- 1978 “Una incursión en el campo indigenista. La escuela de Desarrollo”, en: INI 30 años después: una revisión crítica, pp. 245–253. México: INI. Una incursión en el campo indigenista. La escuela de Desarrollo.

- 2019 “Reflexiones sobre el quehacer de la Antropología ante el próximo milenio”, en: Olivera Mercedes *Feminismo popular y revolución. Entre la militancia y la antropología. Antología esencial*. Heras. 1ª. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO, libro digital, PDF.
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20191205112859/Mercedes-Olivera-Antologia-Esencial.pdf>

ONU Mujeres

- 2018 “El caso Sepur Zarco: las mujeres guatemaltecas que exigieron justicia en una nación destrozada por la guerra”. Recuperado de:
<https://www.unwomen.org/es/news/stories/2018/10/feature-sepur-zarco-case>

Paoli Bolio, Francisco

- 2015 *La Guerra de Castas en Yucatán*. Editorial Dante, Mérida, Yucatán.

Peláez Aldana, Ligia

- 2012 *Consenso explícito, exclusión tácita. Ratificación del Convenio 169 en el Congreso de Guatemala*. Editorial Académica Española. LAP (Lambert Academic Publishing), GmbH & Co. Saarbrücken, Alemania.

Pérez Ruiz, Maya Lorena.

- 1991 “Historia indígena: apuntes para una reflexión”, en Arturo Warman y Arturo Argueta (coordinadores) *Nuevos Enfoques para el estudio de las etnias en México*, Ciudad de México: UNAM – Porrúa, 317-364.

Pérez Suárez, Tomás

- 2004 “Las lenguas mayas: Historia y diversidad”. *Revista Digital Universitaria*, Volumen 5 Número 7. Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.
<http://www.revista.unam.mx/vol.5/num7/art45/art45.htm>

Pfeiler, Barbara

- 1999 “Situación sociolingüística”, en: *Atlas de procesos territoriales de Yucatán*. Universidad Nacional Autónoma de Yucatán, Facultad de Arquitectura.

Pfeiler, Bárbara y Andrew Hofling

- 2006 “Apuntes sobre la variación dialectal en el maya yucateco”, en: *Península*, vol. I, núm. 1, CEPHCIS, UNAM, México, 2006.

Pineda C., Roberto

- 2012 “El Congreso Indigenista de Pátzcuaro, 1940, una nueva apertura en la política indigenista de las Américas”. *Baukara 2, Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*. Bogotá, julio-diciembre 2012.

Portelli, Hugues

- 1975 *Gramsci y el bloque histórico*. Primera edición en francés 1972, 1ra. Español 1973, Segunda edición en español, corregida y aumentada, 1975, Siglo Veintiuno Editores, Ciudad de México, 2011 (vigésimosegunda reimpresión).

Prada Alcoreza, Raúl.

- 2011 “El Buen Vivir como modelo de Estado y modelo económico”, en: Lang, M. y Mokrani, D. (eds.). *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya-Yala-Fundación Rosa Luxemburgo.

- 2013 “Ontología política del Sumak Kausay-Sumaj Qamaña”, [Disponible en: <http://dinamicas-moleculares.webnode.es/news/potencia-existencia-y-plenitud>].
- 2014 Descolonización y transición. Quito: Abya Yala.

Quemé, Rigoberto

- 2017 “Universidad Maya (1)”, en: Plaza Pública, 26 de mayo de 2017.
 “Universidad Maya (3)”, en: Plaza Pública, 23 de junio de 2017. Recuperados de:
<https://www.plazapublica.com.gt/content/universidad-maya-1>

Quijano, Aníbal (ed.)

- 2014 *Des/colonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina*. Cátedra América Latina y la colonialidad del poder. Editorial Universitaria, Universidad Ricardo Palma, Perú.

Quijano, Aníbal

- 2007 “Colonialidad del poder y clasificación social”, en: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Bogotá.
- 2014 “<Bien vivir>: entre el <desarrollo> y la des/colonialidad del poder”. En: Quijano, Aníbal (Ed.) (2014). *Des/colonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina*. Cátedra América Latina y la colonialidad del poder. Editorial Universitaria, Universidad Ricardo Palma, Perú.

Quintero, Pablo.

- 2015 “Colonialismo interno”, en: Biagini, H. y Roing A. *Diccionario del pensamiento alternativo II*, Universidad Nacional de Lanús / CIECES. Disponible en:
<http://www.cecies.org/articulo.asp?id=451>

Rappaport, Joanne

- 2000 La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos. Popayán, Editorial Universidad del Cauca.
- 2007 “Intelectuales públicos indígenas en América Latina: Una aproximación comparativa”, en: Revista *Iberoamericana*, Vol. LXXIII, Núm. 220, julio septiembre 2007, páginas 615-630.

Recinos, Adrián (versión, introducción y notas)

- 2006 Popol-Vuh. Las antiguas historias del Quiché. Editorial Piedra Santa, décimo sexta reimpresión 2006. Guatemala.

Redfield, Robert

- 1955 *The Little Community Viewpoints for the Study of a Human Whole*. The University of Chicago Press, Illinois.
- 1962 “Los grupos étnicos y la nacionalidad en Guatemala”, en: *Guatemala Indígena*. Diciembre, Volumen II, No. 4, pp. 39-45.

Rendueles, César (selección, introducción y notas)

- 2017 Antonio Gramsci. Escritos Antología. Traducción de Manuel Sacristán y César Rendueles. Alianza Editorial, Madrid, 2017.

Restrepo, Eduardo

- 2010 *Inflexión decolonial: fuentes, categorías y cuestionamientos*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca (con Axel Rojas).
- 2012 “Antropologías disidentes”, en: *Cuadernos de Antropología Social* N° 35.

Rivera Cusicanqui, Silvia

- 1992 “Sendas y Senderos de la ciencia social andina”, en: *Revista Autodeterminación* (La Paz), octubre.
- 1993 “La raíz: colonizadores y colonizados”, en: Albó Xavier *Violencias encubiertas en Bolivia* (La Paz: CIPCA), p. 27-39.
- 2010 *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. 1ª. ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- 2012 “Lo indio es parte de la modernidad, no es una tradición estancada”, en: Seminario “La Cuestión de la Ideología” organizado por el Doctorado en Ciencias Sociales de la FACSOS, Santiago. Disponible en: <http://www.facso.uchile.cl/noticias/85824/> lo-indio-es-parte-de-la-modernidad-no-es-unatradicion-estancada.
- 2018 *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta y Limón, Colección Nociones Comunes, Buenos Aires.

Rodríguez, Mayra

- 2014 “Comunidad Maya Ixil rescata prácticas del “buen Vivir” en Guatemala”, entrevista para Servicios de *Comunicación Intercultural*, Published on Servindi, 28 de julio, 2014. Recuperado de: <https://www.servindi.org>.

Rodríguez Ortega, Evelyne

- 2019 “Progresos y su contexto, veinte años después”, en: Hernández Licona, Gonzalo et al (coords.): *El Progreso-Oportunidades-Prospera, a 20 años de su creación*. Ciudad de México, Consejo Nacional de Evaluación de la Política Social (CONEVAL).

Roseberry, William

- 2002 “Hegemonía y lenguaje contencioso”, en: Joseph y Nugent (Comp.), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, Ediciones Era, México.

Ruiz, Gonzalo

- 2020 “La cultura maya: política, arquitectura y cronología”, en: *Historia Americana* (03/03/2020). Recuperado de <https://sobrehistoria.com/cultura-maya/>.

Rull, Mathias

- 2013 “Los comités cívicos: primeras agrupaciones políticas indígenas de Guatemala”. XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles, Nov 2012, Madrid, España.

Ruz, Mario Humberto

- 2004 *Mayas*, primera parte. Pueblos indígenas del México contemporáneo. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. México, 2006.

Sabas, Nancy

- 2016 “Pensando en colectivo: La Universidad Ixil y su apuesta por una educación liberadora”, en: Comité Central Menonita, 10 de octubre de 2016.

<http://www.mcclaca.org/es/pensando-en-colectivo-la-universidad-ixil-y-su-apuesta-por-una-educacion-liberadora/>

Schavelzon, Salvador

- 2015 Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes. Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador.

Schele, Linda y Nikolai Grube

- 1999 "El Taller Maya de Escritura Jeroglífica"; en: Edward F. Fischer y R. McKenna Brown (editores), *Rujotayixik ri Maya' B'anob'al Activismo Cultural Maya*. Editorial Cholsamaj, Iximulew (Ciudad de Guatemala), 1999.

Schele, Linda, Mary Ellen Miller y Justin Kerr (Fotógrafo)

- 1986 *The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art*. Kimbell Art Museum de Fort Worth, Texas y The Cleveland Museum Art, en Cleveland, Ohio.

Schlesinger, Stephen y Stephen Kinzer

- 1982 *Fruta Amarga. La CIA en Guatemala*. Siglo XXI Editores, primera edición en español, 1982.

Schumann Gálvez, Otto

- 1993 "Las lenguas mayas actuales, ubicación y procesos que las afectan", en: Iglesias Ponce, M. J., Ligorred, F. (eds.) *Perspectivas antropológicas en el mundo maya*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.

Segato, Rita Laura

- 2010 "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". <http://www.uned-illesbalears.net/Tablas/risquez3.pdf>.

SEPAZ (Secretaría de la Paz)

- 1997 Los Acuerdos de Paz. <http://www.sepaz.gob.gt/>
2006 Los Acuerdos de Paz en Guatemala. 2006 Año Nacional de la Paz. Presidencia de la República. Guatemala.

Signoret Dorcasberro, Aline

- 2003 "Bilingüismo y cognición: ¿cuándo iniciar el bilingüismo en el aula?", en: *Perfiles Educativos* 6, vol. XXV, núm. 102, pp. 6-21.

Similox Salazar, Vitalino.

- 2019 *Experiencia: investigación y aprendizaje en Universidad Maya Kaqchikel: Una propuesta epistemológica desde la Filosofía Maya*. Editorial Académica Española. <https://www.iberlibro.com/servlet/Book>

Siskind, Mariano

- 2013 Los Intersticios de lo nuevo: para una ética de las dislocaciones globales. In: Bhabha, Homi. (org). *Nuevas Minorías Nuevos Derechos, Notas sobre Cosmopolitismo Vernáculo*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 2013.

Solórzano Fonseca, Juan Carlos

- 1982 "Pueblos de Indios y Explotación en La Guatemala y El Salvador Coloniales". *ANUARIO* 8: 125-133, 1982.

- 1985 "Las comunidades indígenas de Guatemala, El Salvador y Chiapas durante el siglo XVIII: los mecanismos de la explotación económica"; en: Anuario de Estudios Centroamericanos, Univ. Costa Rica, 11 (2): 93-130, 1985.

Stuart, David

- 1993 "Historical inscriptions and the Maya collapse", *Lowland Maya Civilization in the Eighth Century A.D.*, pp. 321-354, Jeremy A. Sabloff y John S. Henderson (eds.). Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Taracena Arriola, Arturo.

- 1997 *Invencción criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los Altos de Guatemala: de región a Estado, 1740-1871*. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), segunda edición 1999, Guatemala.
- 2002 "Guatemala: Del mestizaje a la ladinización, 1524-1964". Universidad de Texas, <https://repositories.lib.utexas.edu/handle/2152/4058>
- 2004 *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala: 1944-1985, Volumen II. Colección ¿Por qué estamos como estamos? (Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA).*
- 2009 "La civilización maya y sus herederos. Un debate negacionista en la historiografía moderna guatemalteca, en: *Estudios de cultura maya XXVII*, Centro de Estudios Mayas, Filológicas, UNAM.

Taracena Arriola, Arturo y Jean Piel (compiladores).

- 1995 *Identidades nacionales y Estado moderno en Centroamérica*. Editorial de la Universidad de Costa Rica, Colección Istmo, San José, Costa Rica, 1995.

Tax, Sol

- 1965 "Los municipios del altiplano meso-occidental de Guatemala", en: Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca; no. 9, 2a. Guatemala: José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación, 1965. Versión española de Flavio Rojas Lima. "Tomado de *American anthropologist*. New series. Vol. 39, no. 3, part I. p. 423-444."

Taylor, Charles

- 1992 *The Malaise of Modernity (La ética de la autenticidad)*. Ediciones Paidós Ibérica.
- 2003 *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Fondo de Cultura Económica de España.
- 2006 *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Ediciones Paidós Ibérica.

Tobar Piril, Luis Alfredo

- 2011 "La educación superior en Guatemala en la primera década del siglo XXI". En: *Innovación Educativa*, vol. 11, núm. 57, octubre-diciembre, 2011, pp. 69-80, Instituto Politécnico Nacional, México.

Torras Conangla, Rosa

- 2009 *Yucatán: un universo peninsular. Tomo III. La construcción republicana*. Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales (CEPHCIS-UNAM), SEP-CGEIB, Secretaría de Educación del Estado de Yucatán y Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

Torres Guillén, Jaime

- 2014 *Dialéctica de la imaginación: Pablo González Casanova, una biografía intelectual*, La Jornada Ediciones, México.
- 2017 “El concepto de colonialismo interno”, en: *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.

Torres-Mazuera, Gabriela

- 2015 “Las consecuencias ocultas de la enajenación de tierras ejidales: proliferación de disonancias normativas”. En: *Desacatos* No. 49, septiembre-diciembre 2015. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Peninsular. Mérida, Yucatán, México.

Tylor, Edward Burnett

- 1871 *Cultura primitiva: investigaciones sobre el desarrollo de la mitología, la filosofía, la religión, el arte y las costumbres*, vol. 2. Universidad de Cambridge, edición impresa 2010. Prensa de la Universidad de Cambridge, publicación en línea, abril de 2012. 9780511705960. doi:<https://doi.org/10.1017/CBO9780511705960>

Tzul Tzul, Gladys

- 2017a “Las q’eqchies de Sepur Zarco: Voces que nos hacen justicia a las mujeres”, en: *Revistavoces*, Sección III, Comunidad de Estudios Mayas. Espacio de pensamiento crítico y plural. Cara Parens, Universidad Rafael Landívar, Año 11, número 11.
- 2017b “Chuimeq’ena’ 5 de enero de 1875”, en: *Revistavoces*, Sección III, Comunidad de Estudios Mayas. Espacio de pensamiento crítico y plural. Cara Parens, Universidad Rafael Landívar, Año 11, número 11.
- 2017c “El patriarcado del salario <lo que llaman amor nosotras lo llamamos trabajo no pagado>”: conversaciones con Silvia Federici, en: *Revistavoces*, Sección III, Comunidad de Estudios Mayas. Espacio de pensamiento crítico y plural. Cara Parens, Universidad Rafael Landívar, Año 11, número 11.
- 2018 *Gobierno comunal indígena y Estado guatemalteco. Algunas claves críticas para comprender su tensa relación*. Instituto Amaq’ y edicionesbizarras, Guatemala.

Ukajil Maya (Pueblo Maya I’tza’) Ixtutzil

- 2001 Memoria Primer Encuentro Lingüístico y Cultural Maya. 14 y 15 de julio de 2001.

UNESCO

- 2014 “Sostenibilidad del patrimonio. Índice de desarrollo de un marco multidimensional para la sostenibilidad del patrimonio”. *Indicadores UNESCO de cultura para el desarrollo. Manual Metodológico*. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y la Cultura, 7, place de Fontenoy, 75352 París 07 SP, Francia.

Universidad Ixil. Plan de estudios, Licenciaturas

- s/f Documentos internos de la U-Ixil, Nebaj, Guatemala.

Universidad Rafael Landívar

- 2017 *REVISTAVOCES*, Segunda Época, año 11, No. 11, Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad Sociocultural e Interculturalidad (ILI), URL, Editorial Cara Parens, Guatemala.

Van Cott, Donna

- 2006 “Multiculturalism versus neoliberalism in Latin America”, en: Keith Banting & Will Kymlicka (eds.), *Multiculturalism and Welfare State: Reconocimiento y redistribución en las democracias contemporáneas*. Oxford University Press (2006).

Van Young, Eric

- 1987 “Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas”, en: *Anuario IEHS* (Instituto de Estudios Histórico-Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina).

Vázquez Olivera, Mario

- 2017 “El Plan de Iguala y la independencia guatemalteca”. En: Ana Carolina Ibarra (coordinación), *La independencia en el sur de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 385-422.

Vela Castañeda, Manuel E.

- 2011 “Gente ordinaria haciendo historia: notas introductorias”, en: *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*, Manolo E. Vela Castañeda (coordinador). Secretaría de la Paz de la Presidencia de la República de Guatemala, Guatemala, 2011.

Villanueva Mukul, Éric Éber

- 2009 *El fin del oro verde. Conflicto social y movimiento campesino 1960-2008*. Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria. Cámara de Diputados LX Legislatura/Congreso de la Unión.

Villanueva Mukul y Addy Suárez Méndez

- 2013 Los insurrectos. Movimiento indígena maya en Yucatán. Prólogo de Carlos Bojórquez Urzaiz: “Los otros mayas”. Maldonado Editores del Mayab y Sintropía, Instituto de Estrategias para Políticos Públicos. México.

Villaseñor Alonso, Isabel y Emiliano Zolla Márquez

- 2012 “Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura”, en: *Cultura y representaciones sociales*. Año 6, núm. 12, marzo 2012.
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/mx/>

Villoro, Luis

- 1950 *Los grandes momentos del indigenismo en México*. El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica y el Colegio Nacional, tercera edición, segunda reimpresión, México, 1998.

Viqueira, Juan Pedro

- 1997 *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*. CIESAS, México, 1997.

Vithoukias, George

- 2014 “Conciencia y Consciencia: La definición”, *Journal of Medicine and Life* Vol.7. 1ra. Emisión, enero-marzo 2014.

Walsh, Catherine, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.)

- 2002 *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito; UASB/Abya Yala.

Wash, Catherine (entrevista a Walter Mignolo)

- 2003 “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder”. Corresponde al Capítulo I de *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*, editado por C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez. Quito; UASB/Abya Yala.

Warman, Arturo et al.

- 1970 *De eso que llaman Antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo.

Walzer, Michael

- 1992 *Civil Society and American Democracy*, Rotbuch Verlag, 1992, German,

Zaldívar, Jon Igelmo.

- 2009 “La Universidad de la Tierra en México. Una propuesta de aprendizaje convivencial”, en: Hernández Huerta, J. L. et al (coord.). *Temas y perspectivas sobre educación. La infancia ayer y hoy*, Globalia Editores, España.

Zapata, Silva Claudia

- 2005 “Origen y función de los intelectuales indígenas”. *Cuadernos Interculturales* [en línea], 3 (enero-junio): [Fecha de consulta: 10 de marzo de 2018] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55200406>> ISSN 0718-0586.
- 2008 “Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista”; en: *Discursos/prácticas* N° 2 [Sem.1]. Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- 2013 *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Abya Yala, Serie Pensamiento Americano. Quito, Ecuador.

Zapeta, Estuardo

- 1999 *Las huellas de B'alam: 1994-1996*. Editorial Cholsamaj, 1999-480 páginas. Guatemala.

Zavaleta Mercado, René

- 1988 *Clases sociales y conocimiento*. Col Obras completas, T. 2. La Paz. Cochabamba. Editorial Los Amigos del Libro.

Otros documentos:

- AIDEPI (Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas), se firmó el 31 de marzo de 1995.
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Adoptada en Nueva York el 13 de septiembre de 2007 durante la sesión 61 de la Asamblea General de las Naciones Unidas. Esta declaración tiene como predecesoras a la Convención 169 de la OIT y a la Convención 107.
- Primera Declaración de Barbados: Por la Liberación del Indígena. Barbados, 30 de enero de 1971.
- Segunda Declaración de Barbados: Hermanos indios. Barbados, 28 de julio de 1977. (Se decidió no firmar ya que participaron alrededor de 20 indígenas y 15 antropólogos, la redacción fue realizada por líderes indígenas con la colaboración de los antropólogos).

SIGLAS

ACAMAYA	Academia de la Lengua Maya (Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo).
ACEM	Asociación de Centros Educativos Mayas.
ALM	Academia de Lengua Maya (Mérida).
ALMG	Academia de Lenguas Mayas de Guatemala.
CCI	Centros Coordinadores Indigenistas.
CEH	Comisión para el Esclarecimiento Histórico.
CEMYK	Centro de Estudios Mayas Yuri Knórosov (Amatitlán).
CGEIB	Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.
CIDECI	Centro Indígena de Capacitación Integral (CIDECI-Unitierra).
CIDOB	Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano.
CII	Cátedra Indígena Intercultural (Pueblos de Abya Yala).
CMI	Consejo Mundial de las Iglesias (Ginebra, Suiza).
CNEM	Consejo Nacional de Educación Maya.
CODISRA	Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo.
CONAFE	Consejo Nacional de Fomento Educativo.
CONAMAQ	Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Bolivia).
COPLAMAR	Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados.
COPMAGUA	Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala.
CICR	Comité Internacional de la Cruz Roja.
EBI	Programa de profesorado y licenciatura en Educación Bilingüe Intercultural.
EFPEM	Escuela de Formación de Profesores de Enseñanza Media (USAC).
EIB-UII	Curso de Especialización en Educación Intercultural Bilingüe (Bolivia).
ESEDIR	Escuela Superior de Educación Integral Rural (PRODESSA).
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional.
FICMAYA	Festival Internacional de la Cultura Maya.
FILAC	Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe.
GTZ	Cooperación Técnica Alemana.
IESALC	Instituto Internacional de la Unesco para la Educación Superior en América Latina y el Caribe.
IGER	Instituto Guatemalteco de Educación Radiofónica.
III	Instituto Indigenista Interamericano.
IIN	Instituto Indigenista Nacional.
ILE	Instituto de Lingüística y Educación (URL).
ILI	Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad e Interculturalidad, (URL).
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia.
INDEMAYA	Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya de Yucatán.
OIT	Organización Internacional del Trabajo.
OKMA	Oxlajuuj Keej Maya Ajtziib (Asociación lingüística, con sede en Antigua).
PLFM	Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín (Antigua).
PRMDLC	Proyecto Revitalización, Mantenimiento y Desarrollo Lingüístico y Cultural.

PRODESSA	Proyecto de Desarrollo Santiago.
PRODIPMA	Programa para el desarrollo integral de la población maya.
PROEIB	Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países andinos (Cochabamba, Bolivia).
PRONASOL	Programa Nacional de Solidaridad.
QOMPI	Consejo de Gestión Comunitaria o Social Indígena. Pampa del Indio –Chaco– (Argentina).
RUIICAY	Red de universidades Indígenas Interculturales y Comunitarias de Abya Yala.
SAM	Sistema Alimentario Mexicano.
SISG	Seminario de Integración Social Guatemalteca.
THOA	Taller de Historia Oral Andina.
TLCAN	Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN, en español; NAFTA, en inglés).
UADY	Universidad Autónoma de Yucatán.
UAIIN	Universidad Autónoma Indígena Intercultural (Colombia).
UCI-RED	Universidad Campesina Indígena en Red.
UIMQROO	Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo.
U-IXIL	Universidad Ixil.
UNO	Universidad de Oriente (Valladolid).
UQROO	Universidad de Quintana Roo.
URACCAN	Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe nicaragüense.
URL	Universidad Rafael Landívar.
URNG	Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca.
USAC	Universidad de San Carlos.