

Michela Craveri

Movimientos indígenas y culturalización maya

Università Cattolica del Sacro Cuore, Milán, Italia

michela.craveri@gmail.com

La literatura siempre ha sido una ventana de acceso a las inquietudes de una sociedad, una herramienta de comprensión de las pulsiones y de los nudos existenciales del hombre en su propio momento histórico. Así, también la producción literaria actual en las lenguas indígenas de Centroamérica nos proporciona un instrumento esencial a la hora de comprender las dinámicas culturales de los grupos indígenas que todavía viven en el antiguo territorio mesoamericano.

La crítica no ha dejado de señalar un renacimiento de las letras indígenas en los últimos treinta años, debido a la proliferación de publicaciones en ediciones bilingües, la difusión de páginas y revistas especializadas en internet, el otorgamiento de premios literarios y la organización de talleres para la escritura y la producción artística en las lenguas americanas (ver Montemayor 27-28; Hernández 109; Regino 119-126; May May 183-196).

Este punto merece una reflexión, ya que a mí parecer no se trata de un verdadero renacimiento, sino de una nueva participación de la literatura indígena en los circuitos nacionales e internacionales, o sea –dichos en otras palabras– de una nueva visibilidad de la literatura indígena frente a los ojos occidentales. Durante centenares de años, bajo distintas condiciones políticas y culturales, los mayas, nahuas, pipiles, zapotecas, otomíes, entre otros, han confiado a la palabra poética su sistema de valores y una interpretación profunda del significado de la vida humana. Así, hablar de renacimiento significaría implicar una muerte o una decadencia del arte verbal indígena, que de hecho nunca se ha verificado. Al contrario, la tradición oral durante

siglos ha permitido la conservación de la memoria colectiva y la transmisión de una cosmovisión que forma la base la identidad indígena actual.

El problema radica en la concepción de la categoría de literatura, que según la tradición occidental, es independiente de otros fines comunicativos, como el ritual, el histórico, el político y el legal. Para las culturas mesoamericanas, en cambio, es la presencia de un referente sagrado lo que implica el uso de un lenguaje retóricamente marcado y es lo que proporciona la ocasión para una reflexión profunda de la realidad. Así, más allá de una rígida división en géneros discursivos, durante siglos los documentos con fines utilitarios, como los textos rituales, legales, históricos y políticos mesoamericanos nos han transmitido una visión simbólica de la realidad a través de un refinado sistema retórico (ver Dey 112). Este comprende distintos recursos, como la versificación, las líneas metafóricas, los disfrasismos, las anáforas, las isotopías, las repeticiones y las fórmulas. Podemos decir que para las culturas mesoamericanas nunca ha existido una separación entre funciones comunicativas, sino que un texto ritual explicaba también funciones poéticas; un texto histórico contenía connotaciones simbólicas, así como un texto mítico proporcionaba funciones referenciales de uso político y legal.

Esta independencia de la retórica indígena de los modelos occidentales ha llevado a un desconocimiento por parte de los editores y críticos occidentales del carácter literario de una gran cantidad de textos poéticos mesoamericanos, que se han clasificado en cada ocasión como históricos, rituales o políticos, pero no como literarios (ver Díaz Couder 13-14).

A pesar de este prejuicio occidental sobre la falta de una tradición literaria autóctona, las culturas mesoamericanas han creado y recreado durante centenares de generaciones sus mitos, sus historias y sus poemas a través de la voz humana, en una cadena interrumpida de profundización y de representación simbólica de la realidad. Así, no es lícito hablar de renacimiento de las literaturas en lenguas indígenas, sino de una nueva participación dentro de los canales y los modelos literarios occidentales.

Los programas de escolarización, la circulación de la cultura en nuevos circuitos comunicativos, los conflictos armados, las migraciones y la urbanización han influido

profundamente sobre la cultura maya, que en los últimos años ha conocido violentos cambios a nivel lingüístico, social, religioso y cultural. Sin embargo, no se trata de un proceso pasivo de ladinización, sino de una toma de conciencia de las características culturales que se han formado en los últimos quinientos años. Los elementos culturales occidentales a lo largo de los siglos han sido reelaborados e interpretados dentro de un sistema autóctono, determinando una profunda reestructuración de las culturas (ver Aguirre Beltrán 29; Adams 159-160; Montejo 28-31).

Sobre todo a nivel político, es evidente el desarrollo de un movimiento de reivindicación étnica, que pretende afirmar la imagen de los mayas como individuos modernos, que participan de la vida social del país a través de su propia perspectiva cultural. Esto significa superar la concepción de la identidad étnica como dicotomía excluyente ladino/indígena y asumir el contacto con el mundo occidental como parte de la percepción de sí (ver Macleod 39-53; Díaz Couder 16-17; Frischmann 64; Aguirre Beltrán 21-22; Montejo 34-35; , Del Valle Escalante, *Nacionalismos* 27). De hecho el movimiento maya reivindica precisamente el derecho a la diversidad cultural, pero con igualdad de oportunidades y condiciones (ver Macleod 60).

El movimiento maya ha tenido en las últimas décadas dos vertientes; una “popular”, que ha luchado por mejorías sociales y económicas de los mayas, entendidos como clase social sometida, y una vertiente llamada “culturalista”, que se ha preocupado por cuestiones culturales, como la afirmación del concepto de mayanidad y la defensa de las tradiciones culturales consideradas como esenciales en la representación de sí (ver Macleod 39-4; Ekner 27-28, Del Valle Escalante, *Nacionalismos* 27-31).

El punto fundante de la identidad indígena actual parece ser la cosmovisión, que conlleva un sistema de valores culturales, sociales y religiosos que los mayas actuales consideran como propios de su autorrepresentación (ver Hatse y De Ceuster 90-95; Del Valle Escalante, *Nacionalismos* 40 y 81). Estos se basan en distintos elementos, como el calendario, la pertenencia a una comunidad, la relación con la madre tierra y el ambiente, la continuidad generacional y la presencia de una naturaleza significativa para el hombre. Esto implica la vivencia de un espacio

sagrado, en contacto con los *nawales*, o espíritus que viven en los objetos, animales, lugares y fenómenos naturales significativos para el individuo.

La identidad maya actual, entonces, no es una categoría biológica o lingüística, sino un camino de toma de conciencia de las peculiaridades culturales formadas a lo largo de su historia. Podemos decir que la identidad indígena es más un proceso que un resultado, es una categoría incluyente, más que una dicotomía, es una manera de vivir en el mundo, más que un dato genético, social o económico.

Cabe señalar que también el concepto mismo de persona en la cosmovisión maya es una entidad dinámica y heterogénea, constantemente en evolución por medio de las relaciones con el ambiente. El ser humano está formado por tres elementos: el *k'u'x*, “el centro, corazón, la fuerza vital”; el *no'j*, “inteligencia, capacidad de resolver los conflictos” y el *etamb'al*, “conocimiento o inteligencia social”. El *k'u'x* se puede traducir como “alma, corazón, espíritu, centro vital o semilla” y reside en todos los seres, también en la propia comunidad. El *no'j*, en cambio, es propiamente humano y tiene una connotación social, como sensibilidad y capacidad para recibir conocimiento de la experiencia y de la realidad. En fin el *etamb'al* se puede considerar como la capacidad de relacionarse con los otros con base en algunos valores, la sabiduría que deriva de la experiencia o también como el concepto de cultura (ver Ekern 133-135). Se puede observar que la misma identidad humana es el resultado de fuerzas sociales y naturales que intervienen en la definición del concepto de persona.

La difusión de movimientos indígenas a nivel continental ha determinado un reforzamiento de la identidad maya en los últimos 30 años, que afirma su presencia en la historia y sus derechos a la diversidad dentro de la moderna sociedad guatemalteca. A la conclusión de los conflictos armados en México y en Centroamérica, los mismos gobiernos mexicano y centroamericanos han tenido que cambiar sus políticas sociales, al admitir que los procesos de ladinización y asimilación cultural habían fracasado (ver England 35-36; Paniagua Solórzano 44).

El proyecto civilizatorio de Occidente, de homologar a las culturas indígenas para redimirlas y promover su desarrollo, ha demostrado toda su debilidad y su falacia (ver Bonfil

Batalla 106-111 y 166-168; Aguirre Beltrán 113-119; Adams 153-257). El error ha sido considerar a las culturas indígenas como contenedores vacíos, que hay que llenar con los conocimientos occidentales para sacarlas de su atraso. También en el caso en que se promueva una aculturación por medio de la síntesis de los elementos de las dos culturas en contacto, es evidente que el intercambio paritario no se puede dar en condiciones de subalternidad política, económica y cultural (ver Alejos 22; Aguirre Beltrán 125-126).

La creación de una sociedad nacional como la síntesis de dos componentes es una utopía, si consideramos que el concepto de nación ha sido percibido por el ladino como patrimonio exclusivo de su grupo, relegando al indio lo exótico y lo folklórico. Asimismo, la representatividad de la nación ha sido asumida por el ladino como expresión de su perspectiva política y a partir de su imaginario cultural, como resultado de un proyecto de occidentalización. Esto ha determinado la transmisión de una escala de valores que descansa sobre una supuesta superioridad total de un grupo sobre otro (ver Macleod 42; Guzmán Bökler 117-124; Hernández Sifontes 320-321; Bonfil Batalla 125). Las actuales sociedades latinoamericanas entonces no pueden ser consideradas como una fusión de distintas culturas, sino como un sistema de relaciones interculturales, en donde cada componente mantiene su peculiaridad y su identidad a pesar del inevitable cambio y transformación que el mismo contacto implica.

Así, el papel del mundo indígena determina también una resignificación del concepto de nación, como dimensión pluriétnica y pluricultural dentro de Centroamérica (ver Del Valle Escalante, *Nacionalismos* 148 y 164). La nueva vinculación de la identidad étnica indígena con el contexto nacional, más allá de los límites locales de la comunidad, nos obliga a superar el concepto tradicional de nación, a favor de una identidad post-nacional en donde tengan razón de ser las relaciones interétnicas transversales (ver Bastos 13).

A la luz de este mosaico de culturas que interactúan en una sociedad multicultural, multiétnica y multilingüe, la literatura asume un papel estratégico, no solo como expresión cultural y lingüística de esta multiplicidad, sino como herramienta de reflexión sobre la identidad actual y el papel del hombre en el mundo (ver Chacón 55-56; Regino 135; Martínez Gómez 405-

406). De hecho, la misma literatura indígena actual es un reflejo de una toma de conciencia política y social, que al mismo tiempo posibilita la creación de nuevos cánones literarios (ver Del Valle Escalante, “Teorizando” 6-7)

Si por un lado la globalización, la hispanización y la difusión de internet ha permitido una proliferación de publicaciones en ediciones bilingües, queda asentado que estas ediciones en la mayoría de las veces no están destinadas a las mismas comunidades, sino que entran en el mercado global de la cultura. Los problemas económicos y de escolaridad impiden que se desarrolle un mercado de lectores indígenas, quienes una vez más quedan excluidos de los circuitos culturales que pasan por Occidente. El problema paradójico es que esta literatura surge en una sociedad analfabeta de su propia lengua (ver Castellanos 45; Sánchez Gómez 70).

Cabe mencionar también la doble vertiente oral/ escrita de esta literatura, en donde los modelos discursivos de la oralidad encajan en un molde escrito, formando nuevos géneros literarios con tensiones textuales e inéditos enfoques analíticos. Los ritmos, las sonoridades y la sintaxis propios de la oralidad confluyen en una estructura narrativa característica del texto escrito, con un autor conocido, un principio y un final y una selección lineal de la información. Podemos decir que los autores se sitúan en vilo entre la oralidad y la escritura, o entre las normas de la tradición y la elaboración personal de las mismas (ver Dey 112; Chacón 58-61). A pesar de adherirse a los moldes exteriores de los géneros occidentales, como la novela o la lírica, esta literatura sigue respondiendo a las fuerzas de la tradición maya, no sólo como sistema simbólico de interpretación de la realidad, sino también como sensibilidad estilística (ver Chacón 61).

Pero el aspecto realmente innovador es el papel de los intelectuales indígenas, no sólo como informantes y transmisores de cultura, sino como verdaderos intérpretes de esta. En primer lugar podemos mencionar el papel de la editorial Cholsamaaj, de Guatemala, que desde hace 20 años publica obras en lenguas indígenas, que comprenden diccionarios, textos literarios, ediciones críticas, ensayos y libros de difusión. Aquí, son los mismos mayas indígenas los responsables del trabajo crítico, promoviendo una verdadera descolonización del saber. Muchas veces estos mismos intelectuales son los que proponen debates literarios en los periódicos de

Guatemala, discuten sobre los posibles matices de la identidad y llevan a cabo obras de recopilación y sistematización de la tradición oral. En última instancia son los creadores de un discurso cultural capaz de promover una valorización de la cultura maya interna a las mismas comunidades o por lo menos en espacios fronterizos entre éstas y el mundo occidental (ver Díaz Couder 11-12; Montejo 63-68).

La figura del intelectual maya y su participación en el debate intelectual y político en Guatemala representa un avance significativo en el desarrollo de un pensamiento crítico que parte de perspectivas internas al mundo indígena y que ya no depende de categorías occidentales. A este respecto podemos mencionar los aportes de Enrique Sam Colop, filólogo, poeta, periodista y lingüista k'iche', originario de Cantel, Quetzaltenango. Después de estudios en Derecho, consigue un doctorado en EEUU, con una tesis sobre poética maya. Es autor de colecciones de poemas, como *Versos sin refugios* y *La copa y la raíz*. Pero el aporte más significativo de Sam Colop se debe a la edición crítica del *Popol Vuh*, con una versión en maya, de 1999, y una traducción al español de 2008, ambos publicados por Cholsamaj.

Las novedades más importantes de su visión de la literatura consisten en primer lugar en el reconocimiento de modelos retóricos propios de la tradición indígena y autónomos de las categorías occidentales. Así, Sam Colop organiza todo el texto del *Popol Vuh* en versos, según un patrón semántico, en donde cada línea representa una unidad de significado, aun con un número variable de sílabas o acentos. A pesar de no ser el primer intento de este tipo, puesto que Munro Edmonson ya en 1970 propuso una división del texto en versos semánticos, la edición de Sam Colop tiene el mérito de sacar los modelos rítmicos del texto mismo, sin la aplicación rígida y externa de un sistema regular de organización versal. Además, Sam Colop lleva a cabo una paleografía del texto k'iche' y sobre todo una modernización según el alfabeto k'iche' propuesto por la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. La intención de la modernización de esta versión k'iche' es la de proporcionar un instrumento de trabajo a los mismos mayas que no están familiarizados con el alfabeto colonial. La finalidad de esta edición es evidentemente la de

devolver el texto a los mismos mayas, que por razones de difícil acceso a un distinto sistema de escritura, no tenían la posibilidad de leer el *Popol Vuh* en su lengua original.

La traducción del *Popol Vuh* al español de 2008 respeta esta misma pauta retórica, consiguiendo un feliz equilibrio entre fidelidad estilística al texto original y facilidad de lectura para un público occidental. Así, la versificación semántica del texto se configura como un modelo discursivo de conexión entre los conceptos y de constante resemantización. La versificación permite también subrayar los paralelismos y la repetición de fórmulas y de estructuras binarias.

Otro intelectual importante en el escenario cultural de la Guatemala indígena es Víctor Montejo, de origen jakaltecopoti', quien por razones políticas durante el conflicto armado tuvo que refugiarse primero en México y luego en EE.UU. Aquí después de conseguir un doctorado en antropología, emprendió la carrera universitaria. Es autor de ensayos críticos sobre el movimiento maya de Guatemala (Montejo) y creador de obras literarias. Los textos más conocidos de narrativa son la epopeya mítica *Q'anil: el hombre rayo* y la colección de cuentos *El pájaro que limpia el mundo y otras fábulas mayas*. Los cuentos consisten en una recopilación y reelaboración de la tradición oral, interpretada como una metáfora de la cultura maya, que se reinterpreta y se regenera a pesar de los violentos conflictos que ha tenido que vivir. La experiencia dolorosa de la guerra civil y del exilio se refleja en la obra *Testimonio: muerte de una comunidad maya de Guatemala*, escrito en un campo de prófugos en México y publicado por primera vez en EE.UU en 1987. También de denuncia política es la obra testimonial *Brevísima relación testimonial de la continua destrucción del Mayab'*, que contiene el testimonio de los horrores de la guerra civil por parte de sus protagonistas.

También Gaspar Pedro González, escritor y crítico q'anjob'al, participa en el debate interétnico con sus obras literarias, en particular con las novelas *Sb'eyb'al jun naq Maya Q'anjob'al – La otra cara* de 1993 y *El retorno de los mayas*, de 1998. Su literatura representan una ocasión de reflexión sobre los conflictos interculturales y la discriminación que ha caracterizado la vida de los mayas durante siglos. La violencia que domina la existencia de los

protagonistas no tendría que representar ya el horizonte cultural del país, gracias a la propuesta de una renovación profunda de la sociedad y de un esfuerzo de comprensión mutua por parte de las componentes sociales del país. En *El retorno de los mayas* parte de la toma de conciencia de la mayanidad en los campos prófugos de México, donde millares de mayas de distintas lenguas y etnias entraron en contacto, marcando una identidad común y la pertenencia a un mismo sistema de valores.

Resulta evidente en estos autores que la formación fuera de su país, en la mayoría de los casos por razones políticas, ha determinado una afirmación de la identidad, que supera los confines de la comunidad y encuentra en la cultura maya desterritorializada una nueva frontera del ser. Paralelamente a los movimientos migratorio de naturaleza económica a la costa de Guatemala por trabajos estacionales, a la capital de Guatemala o a EE.UU., el contacto entre mayas de distinto origen y experiencia cultural determina una toma de conciencia de los valores compartidos y la elaboración de una identidad que no reconoce su raíz en un territorio específico o en una lengua, sino en una concepción simbólica de la naturaleza y de las energías sagradas que viven en él. Entonces, la identidad se reafirma en las nuevas relaciones interétnicas que estas situaciones ponen en juego, en un diálogo con nuevos actores sociales, internos y externos a la cultura maya (ver Cardoso de Oliveira 54-55; Pérez Ruiz 159; Alonso 57-59; Arellano Martínez 79).

Es evidente que la mayanidad no es un problema cuestionado al vivir dentro de la comunidad, sino que se vuelve una necesidad al estar en un contexto multicultural, donde la diversidad es interpretada en clave jerárquica. Dicho de otra manera no es un problema ser maya, sino ser no-ladino (ver Ekern 236-237). El desafío consiste entonces en crear una identidad abstracta que sirva de contenedor de los elementos culturales en los cuales los mayas se reconocen frente al mundo exterior. El punto central parece ser la cosmovisión, entendida como una manera de estar en el mundo, la identificación de nexos esenciales entre el hombre y la realidad que lo rodea (ver Regino 130; Bonfil Batalla 56-57). Otro punto importante es la concepción de un yo comunal que abarca a toda la comunidad, como un sistema de relaciones

sociales, familiares y territoriales que constituye la clave de la identidad maya, más allá de la dimensión individual, regional, étnica o nacional (ver Ekern 259; Alonso 57-59). Esto implica también un sentido coral de la creación literaria, que se interpreta no como expresión individual, sino como participación colectiva (ver Montemayor 28-29). Además, la afirmación étnica dentro de los procesos de globalización, que ponen en tela de juicio el concepto mismo de estado nacional, supone un retorno del hombre a lo fundamental de su vida social, o sea su ascendencia (ver Pérez Ruiz 118). Y la identidad indígena actual remite precisamente al sentido de una continuidad histórica transversal, en cuanto construcción transtemporal de la diferencia (ver Bastos 8-10).

Precisamente sobre este tema se construye la obra de Pablo García Talé, *B'ixonik tzij kech juk'alaj kaminaqib'*. *Canto palabra de una pareja de muertos* (García), texto ganador del premio de Literaturas Indígenas B'atz' de Guatemala en 2007. Como explica del título, la obra es un himno cantado al significado de la vida humana, visto desde una perspectiva de muerte. Y es propiamente la perspectiva inframundana lo que da un sentido eterno e inmanente a la reflexión propuesta. Bien lejos de las almas atormentadas de Comala, que todavía viven las pasiones que las devoraban en vida, la pareja de muertos de Pablo García está sumergida en un mundo de oscuridad, de sequedad y de silencio. Son los hombres mismos los portadores de muerte, bajo una luna negra que no deja volar ni fructificar. Se trata de una negrura con siete barrancos, como la ciudad mítica de la tradición mesoamericana, pero en donde el sol y la luna se han apagado, manchándose de negro y de muerte.

Un animal racional, un lagarto ambicioso y un mono sabiondo se anidan en el corazón de los hombres y les hacen vivir su infierno desde adentro, devorando su espíritu, matando las semillas y cuantificando racionalmente la experiencia humana. Dice el texto:

Es insoportable la amargura
y la resequedad de nuestro dolor
cuando alimentamos al animal preguntón nos muerde
nos pellizca

y nos exprime con interrogantes: ¿cuándo? ¿dónde? ¿por qué?

¿qué clase? ¿para quién?

¿cuánto? ¿con quién? Y ¿para qué sirve?

(García 42-44)

Es evidente que lo que está matando a la humanidad es su sensibilidad racionalizada, su actitud materialista, su sequedad sentimental, su pobreza espiritual. No es una denuncia directa al pensamiento occidental, sino una referencia a una condición universal. Sin embargo, esta se hace cada día más apremiante y más pesada por las lógicas globales del mercado, del dinero, de la presunción de los dogmas y de las imposiciones ideológicas.

El infierno en donde se mueve los dos personajes es Xib'alb'a, lugar de castigo y condición misma del espíritu humano. Son los hombres los que nutren a Jun Kame y Wuqub' Kame, son los mismos hombres que ya no comen el chirmol solar, que ya no hacen florecer las estrellas y que se quedan enredados en las ambiciones y en racionalidad. Los nudos, las costras, la tacañería, los gimoteos y las peleas están tiznado la luz solar, manchado también las flores y las semillas. Xib'alb'a es un laberinto de "trampas / morrales, redes, lazos y costales" (García 74) que atan al hombre a la mezquindad y lo convierte en un alimentador del gran burro infernal.

Los dos personajes, hombre y mujer, pareja primigenia y símbolo mismo de la humanidad, están a la espera de una segunda muerte, convertidos en cañas podridas, hediondos, secos, tiznados, ciegos y cuchicheantes. Pero al mismo tiempo reconocen en sus interlocutores, el padre y la madre del universo, su posibilidad de salvación. Identifican en su raíz el sentido mismo de la vida, piden una "educación solar cooperativa" (García 62). Lo que buscan es el camino correcto para lograr una participación colectiva, un compromiso social y la luna blanca de la verdad. La recuperación de sus raíces culturales, del padre y de la madre, de Jun Ajpu y Xb'alakej, de las estrellas, del sol y de la Luna Blanca, les permitirá descubrir "la esencia de la vida viviente" (García 62), o sea como ser "un rayo de fuego vivo" (García 68) y transformar finalmente "en grandes soles nuestros corazones (García 70).

Es significativo que Xib'alb'a se ubique precisamente en "el ombligo del fuego infernal", en este espacio de transición entre el mundo interior y el espacio externo, entre una dimensión colectiva y una íntima. Pero el ombligo en el pensamiento mesoamericano es también un claro símbolo de la continuidad generacional, no solo por la relación con la gestación materna, sino también por su posibilidad de nutrimento, de persistencia, de crecimiento y de contacto vivencial entre las generaciones. Así Xib'alb'a es un espacio en vilo entre condiciones, entre un infierno privado y uno colectivo, entre una existencia cultivada en la enseñanza ancestral y otra caracterizada por la oscuridad, las ataduras y la muerte.

Es significativa la ausencia en el texto de cualquier referencia directa al mundo occidental, cualquier denuncia, acusación, queja. El infierno del hombre no está situado fuera, sino dentro de sí, en su debilidad y en su aridez espiritual. La concepción de la identidad aquí supera la oposición entre el mundo indígena y el ladino, resolviendo los límites de una dicotomía étnica excluyente. La elaboración de la identidad se dirige mucho más en profundidad, en el valor mismo de la humanidad y en los instrumentos que cada cultura puede encontrar para sentirse viva y para que:

El divino e inmaculado aliento de nuestro corazón
se realce como la Divina Serpiente Emplumada
para vivir aún entre las estrellas
tal como nuestros guías Jun Ajpu y Xb'alankej
(García 72).

El sentido del ser humano es el de reconstruir la armonía del hombre con los otros seres y con el ambiente y levantar un arco iris en su corazón, que lo fertilice. La imagen del arco iris que destila gotas de rocío representa muy bien la finalidad última del individuo, o sea recuperar la luz y transformar la luna negra en una luna blanca. La lluvia de agua y fuego, de tradición mesoamericana, aquí tiene que fertilizar el mundo, limpiarlo del tizne y ablandar su sequedad. Así, la oposición metafórica entre luz y oscuridad que recurre con insistencia en toda la obra,

tiene en el hombre una pieza clave, en su capacidad de vivificar la luz del sol y ser rayo el mismo a través del arco iris goteante que se levanta en su corazón.

Es muy frecuente en la obra también la imagen del hombre como sembrero o agricultor, que siembra las flores de sus estrellas y vivifica el universo. Esta relación íntima entre el hombre y las semillas es propia de la tradición poética maya, pero cobra nuevos significados en el canto de Pablo García Talé. La semilla que el hombre siembra:

siempre germina
retoña
florece
y frutece en el tiempo y en el espacio
(García 88)

Se trata evidentemente de una semilla espiritual, que logra fecundar la tierra reseca y representa “la viviente vida del universo” (García 86). La semilla es la esencia misma de la herencia ancestral, es la única posibilidad de salvación, cuando el poeta afirma que:

Para que sean liberados del infierno
necesario es que juntos siembren la flor de su estrella
tanto hombre y mujer
para volver a la armonía sempiterna de TulanSiwan
del más allá y del más acá
(García 80)

Si la siembra representa un acto intelectual, las semillas tienen que fructificar en las nuevas generaciones, para que puedan volar al lado de sus estrellas, de la luz del sol y de sus ancestros.

El canto palabra de una pareja de muertos representa un excelente ejemplo de la profundidad y de la riqueza semántica de la poesía maya actual. Alcanza un logrado equilibrio entre la tradición poética y la experimentación contemporánea. La obra sigue las pautas versales

de la poesía ancestral, como el *Popol Vuh* o el *Rabinal Achi*, con la sucesión de versos semánticos paralelos, pero es mucho más que una reelaboración de formas y contenidos tradicionales.

El canto se inserta en la estética maya, con cadenas de imágenes recíprocamente relacionadas, formando una red tupida de significados y de alusiones simbólicas que se irradian también fuera del texto poético. Se reconocen hilos isotópicos y ciclos de imágenes recurrentes, que crean una constante circulación de líneas metafóricas y de contenidos culturales. Si tuviéramos que identificar un esquema narrativo que represente la estructura textual, este sería el de una red circular, en donde un nudo semántico se reconduce a otro, para luego confluir en un tercer significado y volver después al anterior.

Sin embargo, a pesar de los ritmos y la estructura propios de la oralidad maya, la obra tiene al mismo tiempo una estética contemporánea, casi de vanguardia. Supera los clichés de lo autóctono y al mismo tiempo de lo literario, mostrando una tercera vía, que es el de la oralidad colectiva e individual, de una estética tradicional y moderna a la vez, de una sabiduría ancestral, pero muy actual. También la reflexión sobre el significado de la vida humana va mucho más allá del debate interétnico sobre lo que tiene que ser o no ser lo maya. El autor cambio el punto de vista y propone una reflexión desde el infierno personal del hombre, en una época deshumanizada por la excesiva racionalidad y por las cadenas de la ambición, que nos impiden ver qué es realmente la vida.

El canto palabraes también una exploración de géneros, entre el carácter lírico, narrativo, mítico, filosófico y ritual, tanto que es imposible encasillarlo en una rígida categoría literaria. Este canto, como otros textos poéticos producidos en las lenguas indígenas de América, nos obliga a repensar en el canon literario de occidente, que tendría que ser replanteado gracias a la inclusión de obras que proponen nuevos sistemas simbólicos y discursivos.

El poema-canto-mito-oración de Pablo García es un ejemplo representativo de la búsqueda de identidad desde una perspectiva interna al mundo maya, que determina una verdadera reapropiación de la historia indígena. Así la identidad maya se percibe como un lugar de

reflexión existencial, que supera el indigenismo de matriz occidental. Al contrario, propone la marginalidad como nuevo centro de un pensamiento crítico, la muerte como acceso a la vida, la literatura como oración y canal de comunicación transgeneracional. Así, finalmente las voces históricamente dominadas pueden imponer su contenido de la diferencia, o sea un espacio político desde el cual pensar y actuar (ver Del Valle Escalante, *Nacionalismos* 166; Bastos 11).

La importancia de las voces indígenas en campo político, lingüístico y literario en el continente americano lleva a una necesaria reformulación de los cánones, del horizonte cultural y de las impostaciones ideológicas de la cultura latinoamericana. Si consideramos la cultura como un espacio de lucha, que cuestiona y demanda, es evidente que la literatura indígena funciona como un terreno político desde el cual pensar y actuar. La producción contemporánea en las lenguas indígenas de Centroamérica es un excelente instrumento para reinterpretar las dinámicas culturales regionales y para mover constantemente la perspectiva de análisis, dentro de una estructura descentralizada, reticular y en constante movimiento.

Bibliografía

Adams, Richard. *Ensayos sobre evolución social y etnicidad en Guatemala*. México: UAM, 2005.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra antropológica VI. El proceso de aculturación*. México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Veracruzana, 1992.

Alejos, José. “Identidad y alteridad en antropología dialógica”. *Dialogando alteridades*. Ed. José Alejos. México: UNAM, 2006. 17-38.

Alonso Marcos, Matías. “Fortaleza y fragilidad de los pueblos indígenas”. *II Encuentro indígena de las Américas. Memoria 1999*. San Cristóbal de las Casas: SnaJtz’ibajom, 2000.

Arellano Martínez, Alejandra. “Identidades étnicas y mantenimiento lingüístico”. *II Encuentro indígena de las Américas. Memoria 1999*. San Cristóbal de las Casas: SnaJtz’ibajom, 2000.

Bastos, Santiago. “Ser maya en el siglo XXI: el proceso de construcción y difusión de una identidad política”. 9th European Maya Conference, *Maya Ethnicity. The Construction of Ethnic Identity from the Preclassic to Modern Times*, Bonn 7-12 diciembre de 2004.

- Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo, 1990.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. *Etnicidad y estructura social*. México: Universidad Iberoamericana, 2007.
- Castellanos, Javier. “¿Por qué escribo en lengua zapoteca en tiempos de globalización?” *Diversidad y diálogo intercultural a través de las literaturas en lenguas mexicanas. Memoria del Encuentro Nacional de Literatura en Lenguas Indígenas*. México: SEP, 2007.
- Chacón, Gloria. “Escritores mayas contemporáneos: redefiniendo las nociones de tradición y autoría”. *Diversidad y diálogo intercultural a través de las literaturas en lenguas mexicanas. Memoria del Encuentro Nacional de Literatura en Lenguas Indígenas*. México: SEP, 2007.
- Del Valle Escalante, Emilio. *Nacionalismos mayas y desafíos poscoloniales en Guatemala: colonialidad, modernidad y políticas de la identidad cultural*. Guatemala: FLACSO, 2008.
- Del Valle Escalante, Emilio. “Teorizando las literaturas indígenas contemporáneas: Introducción”. *A Contra Corriente* 10.3 (primavera de 2013): 1-20.
- Dey, Teresa. “Escribir la identidad. Los retos de la literatura en lenguas indígenas en el siglo XXI”. *Diversidad y diálogo intercultural a través de las literaturas en lenguas mexicanas. Memoria del Encuentro Nacional de Literatura en Lenguas Indígenas*. México: SEP, 2007
- Díaz Couder, Ernesto. “Discurso cultural, liderazgo indígena y procesos de creación literaria”. *Diversidad y diálogo intercultural a través de las literaturas en lenguas mexicanas. Memoria del Encuentro Nacional de Literatura en Lenguas Indígenas*. México: SEP, 2007.
- Ekner, Stener. *ChuwiMeq'enJa'. Comunidad y liderazgo en la Guatemala k'iche'*. Guatemala: Cholsamaj, 2010.
- England, Nora. “Maya Linguists, Linguistics, and the Politics of Identity”. *Texas Linguistic Forum* 45 (2002): 33-45.
- Frischmann, Donald. “Nuevos cantos para un nuevo milenio: escritores contemporáneos en lengua maya yucateca”. *U Túumbenk'aayilo'ob x-ya'axhe'. Los nuevos cantos de la ceiba*. Eds. Carlos Montemayor y Donald Frischmann. Mérida: Instituto de Cultura de Yucatán, 2009.
- García Talé, Pablo. *B'ixonik tzij kech juk'alaj kaminaqib'. Canto palabra de una pareja de muertos*. Guatemala: F&G Editores, 2009.
- Guzmán Böckler, Carlos. “El ladino: un ser ficticio”. *Guatemala: una interpretación histórico-social*. Eds. Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert, Guatemala: Cholsamaj, 2002.
- Hatse, Inge, y Patrick De Ceuster. *Cosmovisión y espiritualidad en la agricultura q'eqchi'*. Cobán: Ak' Kután, 2004.

Hernández, Natalio. “La formación del escritor indígena”. *Situación actual y perspectivas de la literatura en las lenguas indígenas*. Ed. Carlos Montemayor. México: CONACULTA, 1993.

Hernández Sifontes, Julio. *Realidad jurídica del indígena guatemalteco*. Guatemala: Universidad de San Carlos, 1995.

Macleod, Morna. “De brechas a puentes. Las reivindicaciones de identidad y cultura en el movimiento maya de Guatemala”. *Dialogando alteridades*. Ed. en José Alejos. México: UNAM, 2006.

Martínez Gómez, Pedro Antonio. “Escritores indígenas de Chiapas. Una aproximación”. *II Encuentro indígena de las Américas. Memoria 1999*. San Cristóbal de las Casas: SnaJtz’ibajom, 2000.

May May, Miguel Ángel. “Los talleres de la literatura maya, una experiencia nueva en Yucatán”. *Situación actual y perspectivas de la literatura en las lenguas indígenas*. Ed. Carlos Montemayor. México: CONACULTA, 1993.

Montejo, Víctor. *Maya Intellectual Renaissance*. Austin: University of Texas Press, 2005.

Montemayor, Carlos. “Pasado y presente de la escritura en lenguas indígenas”. *U Túumben k’aayilo’ob x-ya’axhe’*. *Los nuevos cantos de la ceiba*. Eds. Carlos Montemayor y Donald Frischmann. Mérida: Instituto de Cultura de Yucatán, 2009.

Paniagua Solórzano, Walter. *De indígena a Maya: Efectos y potencia de la transformación discursiva*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2006.

Pérez Ruiz, Maya Lorena. “El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana”. *Los estudios culturales en México*. Ed. José Manuel Valenzuela Arce. México: CONACULTA/FCE, 2003.

Regino, Juan Gregorio. “Escritores en lenguas indígenas”. *Situación actual y perspectivas de la literatura en las lenguas indígenas*. Ed. Carlos Montemayor. México: CONACULTA, 1993.

Sánchez Gómez, Francisco Javier. “Avances y perspectivas de la literatura indígena: el caso de las lenguas de Chiapas”. *Diversidad y diálogo intercultural a través de las literaturas en lenguas mexicanas. Memoria del Encuentro Nacional de Literatura en Lenguas Indígenas*. México: SEP, 2007.