

DE LA RESISTENCIA A LA REVITALIZACIÓN CULTURAL EN LA NARRATIVA MAYA  
CONTEMPORÁNEA

Por

Zenaida Moreno Mosqueda

A DISSERTATION

Submitted to  
Michigan State University  
in partial fulfillment of the requirements  
for the degree of

Hispanic Cultural Studies – Doctor of Philosophy

2014

## ABSTRACT

### DE LA RESISTENCIA A LA REVITALIZACIÓN CULTURAL EN LA NARRATIVA MAYA CONTEMPORÁNEA

Por

Zenaida Moreno Mosqueda

Esta disertación analiza cuatro obras de la narrativa maya contemporánea de Guatemala y Chiapas, México, publicadas entre las décadas de 1980 y 2000. Los textos elegidos para este estudio incluye las novelas *El tiempo principia en Xibalbá* (1985) de Luis de Lión, *La otra cara: La vida de un maya* (1992) y *El retorno de los mayas* (1998) de Gaspar Pedro González y la colección de cuentos *Todo cambió* (2006) de Josías López Gómez. Esta investigación estudia las transformaciones discursivas que se observan en las obras literarias de estos autores indígenas. Mi objetivo principal es demostrar que dichas transformaciones expresan la transición de un discurso maya contestatario a un discurso maya de revitalización cultural. Al examinar esta transición, esta disertación propone que la narrativa maya contemporánea trata los siguientes temas políticos, literarios e históricos: (1) problematiza categorías binarias de identidad racial y étnica como mestizo/ladino e indio/indígena así como su asociación al poder que se refleja en la relación entre hegemonía y subalternidad, (2) desestabiliza las representaciones estereotípicas y homogeneizantes de los pueblos indígenas para ilustrar su diversidad cultural y (3) enfatiza la capacidad y la determinación de los mayas para preservar su cultura y su identidad. Con este objetivo en mente, la disertación define el contexto histórico, sociocultural, político y artístico que precede la reaparición de la literatura maya contemporánea. Enseguida discute y analiza su discurso contestatario y el discurso de revitalización cultural así como la forma en que se manifiestan en las obras de los autores antes mencionados. La disertación concluye con una serie

de ideas y temas aún pendientes en el estudio de la identidad indígena en la literatura maya contemporánea y latinoamericana.

FROM RESISTANCE TO CULTURAL REVITALIZATION IN CONTEMPORARY MAYAN  
NARRATIVES

By

Zenaida Moreno Mosqueda

A DISSERTATION

Submitted to  
Michigan State University  
in partial fulfillment of the requirements  
for the degree of

Hispanic Cultural Studies – Doctor of Philosophy

2014

## ABSTRACT

### FROM RESISTANCE TO CULTURAL REVITALIZATION IN CONTEMPORARY MAYAN NARRATIVE

By

Zenaida Moreno Mosqueda

This dissertation analyzes four literary works of contemporary Mayan narrative from Guatemala and Chiapas, Mexico, published between 1980 and 2000. The texts chosen for this study include the novels *El tiempo principia en Xibalbá* (1985) by Luis de Lión, *La otra cara: La vida de un maya* (1992) and *El retorno de los mayas* (1998) by Gaspar Pedro González, and the collection of short stories *Todo cambió* (2006) by Josías López Gómez. This investigation studies the discursive transformations displayed in the literary works of these indigenous writers. My main objective is to demonstrate that these transformations express the transition from a Mayan contestatory discourse to a Mayan discourse of cultural revitalization. By examining such transition, this dissertation proposes that contemporary Mayan narrative addresses the following political, literary, and historical issues: (1) it problematizes binary categories of racial and ethnic identity such as *mestizo/ladino* and *indian/indigenous* as well as their association with power as reflected in the relation between hegemony and subalternity, (2) it destabilizes the stereotypical and homogenizing representations of indigenous peoples to illustrate their cultural diversity, and (3) it emphasizes Mayan peoples' capacity and determination to maintain their culture and their identity. With this objective in mind, the dissertation defines the historic, sociocultural, political, and artistic context that precedes the reappearance of contemporary Mayan literature. Next, it discusses and analyzes its contestatory discourse and the discourse of cultural revitalization as well as the way in which they are manifested in the works of the above-mentioned authors. The dissertation concludes with a series of ideas and topics still pending in the study of contemporary

Mayan and Latin American indigenous literary identity.

Copyright by  
ZENAIDA MORENO MOSQUEDA  
2014

## AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a mis directoras, las profesoras Rocío Quispe-Agnoli y Elvira Sánchez-Blake, por la confianza, el apoyo, los comentarios, las relecturas, el tiempo y la paciencia que me brindaron durante el proceso de redacción de este proyecto. También les ofrezco mi agradecimiento a las profesoras María Mudrovic y Helene Weldt-Basson por participar en mi comité y por apoyarme a lo largo de mis estudios graduados.

No quiero dejar pasar por alto el gran apoyo económico que he recibido a lo largo de mi estancia en MSU. Al College of Arts and Letters, Department of Romance and Classical Studies, The Graduate School y el Center for Latin American and Caribbean Studies: gracias por haber creído en mis propuestas y por facilitarme los fondos necesarios para llevar a cabo este proyecto.

Son muchas las amistades que encontré en MSU y aunque ya varias de ellas han partido siguen estando muy presentes en mi corazón y en mi mente. Tina, Gustavo, Bicho, Tania, Natalia, Eric, Isabel, Marlene y Carmen: mil gracias por los consejos, las amonestaciones, la rica comida, las sonrisas y el apoyo constante. Junto con ellos, Victoria, la Comunidad Latino-Americana y mi club de paisanos hicieron llevaderos estos largos años lejos de la familia.

Gracias a mi madre y a mi hermana por sus porras y, sobretodo, porque nunca intentaron frenar mi vuelo.

Gracias a Adriana y a Mónica por haber llevado a Michael a esa reunión que cambió mi vida. Gracias a él por su apoyo y los gratos momentos.

## ÍNDICE

LISTA DE FIGURAS .....	viii
INTRODUCCIÓN .....	1
CAPÍTULO 1. La literatura maya en la historia literaria de América Latina.....	14
1.1 Dominación y subalternidad en el área maya .....	14
1.2 El surgimiento del discurso mestizo/ladino .....	29
1.3 Hacia un discurso maya .....	36
1.4 Conceptos iniciales para un acercamiento a la narrativa maya contemporánea .....	53
1.5 Conclusión .....	64
CAPÍTULO 2. <i>El tiempo principia en Xibalbá</i> : Hacia una desestabilización de la hegemonía ladina .....	66
2.1 Luis de Lión: el “primer escritor indígena” .....	66
2.2 La demolición de <i>la</i> identidad indígena.....	68
2.3 El ataque contra el símbolo de la hegemonía.....	92
2.4 La coronación de Concha: ¿culminación o continuidad de la hegemonía ladina? .....	104
2.5 Conclusión .....	111
CAPÍTULO 3. <i>La otra cara: La vida de un maya y El retorno de los mayas</i> : Estrategias de resistencia.....	113
3.1 Gaspar Pedro González y su obra .....	114
3.2 Primera estrategia: Denunciar la colonialidad .....	117
3.3 Segunda estrategia: Combatir la colonialidad.....	145
3.4 Tercera estrategia: Revitalizar la cultura .....	159
3.5 Conclusión .....	168
CAPÍTULO 4. <i>Todo cambió</i> : El fortalecimiento de la cultura en la narrativa maya contemporánea .....	171
4.1 Josías López Gómez: la mayanización a través de la narrativa .....	171
4.2 Los desafíos de la literatura maya contemporánea y la misión del escritor en “Jpoxlum” .....	177
4.3 De la relación <i>kaxlan</i> -maya tseltal y el concepto de justicia en “Todo cambió” .....	186
4.4 De la importancia de las marcas culturales en “La mujer de huipil” .....	195
4.5 De castigos y normas de conducta en “El cazador” y “K’antimbak, el reino de los muertos” .....	201
4.6 Del servicio a la comunidad en “El servidor del pueblo” .....	208
4.7 De cambios y adaptaciones culturales en “Algo diferente” .....	216
4.8 Conclusión .....	223
CONCLUSIÓN .....	225

OBRAS CITADAS ..... 234

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Línea “identitaria” .....	92
-------------------------------------	----

## INTRODUCCIÓN

*La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla. (José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos*, 283)*

En 1928 el filósofo y pensador político peruano José Carlos Mariátegui hizo una distinción clara entre la literatura indigenista de principios del siglo veinte que era producida por escritores considerados racial y socialmente mestizos y criollos de aquella que podría ser producida por escritores que él llamaría autores indios. En “El proceso de la literatura”, el último ensayo de su obra *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Mariátegui examinó críticamente la producción de las letras peruanas y las clasificaciones y criterios de lo que se consideraba literatura en el Perú a partir de la época colonial hasta 1928, año en el cual se publicó *Siete ensayos*. En este examen, Mariátegui apuntaba la calidad “civilizadora” de la literatura tal como se entendía en las sociedades europeas de su época y, por ende, en Hispanoamérica desde su surgimiento en la imaginación occidental en 1492.<sup>1</sup> A través del desarrollo de lo que la crítica literaria de comienzos del siglo veinte entendía por *literatura peruana*, Mariátegui examinó críticamente los criterios eurocéntricos de estudiosos de dicho campo como José de la Riva Agüero y los autores *criollistas* como Abelardo Gamarra y Ricardo Palma quienes escribieron bajo el rubro *literatura indigenista*. La idea mariateguista de que la literatura indigenista a principios del siglo veinte era escrita por sujetos no indios, como los

---

<sup>1</sup> Hispanoamérica surge en el imaginario occidental como parte de lo que Edmundo O’Gorman denominó *la invención de América*. Sobre esta expresión, ver aclaración en las notas 1 y 3 del capítulo uno.

criollos o mestizos,<sup>2</sup> sirve como punto de partida para la reflexión que hago en esta tesis y mi propuesta de lectura de una literatura<sup>3</sup> indígena latinoamericana que va más allá de los límites de la literatura indigenista que criticaba Mariátegui.

La literatura que propongo estudiar aquí tiene una tradición de más de dos mil años que siguió produciéndose, aunque silenciada, después de la colonización europea y la dominación criolla y mestiza. Debido a una serie de eventos históricos, políticos y movimiento sociales, esta literatura ha resurgido de nuevo en las últimas décadas del siglo veinte en Guatemala y el sur de México. Me refiero a la literatura maya contemporánea cuyos autores, como dijera Mariátegui en su séptimo ensayo, son indios. No se trata de una literatura indigenista sino de una literatura indígena entre cuyos representantes se encuentran Luis de Lión, Víctor Montejo, Gaspar Pedro González y Humberto Ak'abal, en Guatemala, y los chiapanecos Nicolás Huet Bautista, Josías López Gómez, Domingo Meneses Méndez y Diego Méndez Guzmán, entre otros.<sup>4</sup>

La obra literaria de autores indígenas, la cual incluye poesía, teatro y narrativa, marca un hito en la literatura latinoamericana porque rompe con el silenciamiento de la voz indígena y funciona como un espacio de enunciación desde el cual se articulan la identidad étnico-cultural y las experiencias socio-culturales, económicas y políticas de los pueblos indígenas. Como observa

---

<sup>2</sup> Mariátegui utiliza el término *indio* para referirse a la población nacional indígena descendiente del Imperio de los Incas; *criollo* designa a los hijos de españoles nacidos en el continente mas en el contexto en el que se sitúa este pensador es un vocablo que indica “genéricamente una pluralidad, muy matizada, de mestizos”, siendo esta última categoría una muestra de la compleja variedad que surge de la dualidad español e indio y que en el Perú resulta en una “combinación múltiple de las razas entrecruzadas” en las que se combinan españoles, indios, chinos y negros (Mariátegui 20, 26, 279, 287).

<sup>3</sup> El término *literatura* y el concepto detrás de éste es foráneo al mundo maya. Literatura viene de *lettera*, que significa letra, y alude a la escritura alfabética y su uso como herramienta de colonización (Mignolo, “Anahuac” 32). En su función como tecnología del proceso de colonización, la escritura alfabética canceló la escritura, la voz y la memoria de las culturas amerindias (Mignolo, “Literacy” 110) ya que tal proceso consistía en poseer y suprimir las lenguas y los sistemas de escritura amerindios (Mignolo, “On the Colonization” 306).

<sup>4</sup> Aunque la producción literaria de autores mayas es muy fuerte en el estado de Yucatán, México, mi investigación no incluye la narrativa de este estado porque el contexto histórico, político, económico y sociocultural de los mayas de la Península de Yucatán se diferencia de sobremanera del contexto de los mayas de Chiapas. Como explico más adelante, los mayas de Chiapas tienen una relación más estrecha con los mayas de Guatemala. Además, el análisis de la narrativa de Chiapas y de Guatemala me permite examinar la transición temática que se efectúa en la producción literaria de estas dos regiones.

Gilda Waldman en “El florecimiento de la literatura indígena actual en México. Contexto social, significado e importancia”, ensayo donde discute la relación entre la literatura indígena contemporánea de México y la formación de organizaciones indígenas, la nueva dirigencia indígena “no sólo formula la agenda política de sus movimientos, sino que desarrolla también un nuevo discurso indígena que, a partir de viejos agravios y nuevas demandas, replantea su identidad ya no en términos de integración sino de diferenciación” (66-67). Los objetivos políticos y socio-culturales que caracterizan el discurso indígena, entendido como un espacio de enunciación desde el cual el sujeto indígena se expresa, guardan un estrecho vínculo con el contexto histórico, socio-cultural y político del cual provienen los autores. Al respecto, en *Raíces de la ceiba: Literatura indígena de Chiapas*, Micaela Morales López advierte que el surgimiento de escritores indígenas contemporáneos es producto de movimientos de resistencia, de superación personal y de una concientización de la situación étnico-cultural (76). En Guatemala, los efectos de la Guerra Civil (1960-1996) en las comunidades mayas, la desigualdad social, étnico-cultural, económica y laboral dieron a luz a un grupo de intelectuales mayas de distintas profesiones y a varias asociaciones como el Comité de Unidad Campesina (1978) y la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (1988) que se dedicaron a denunciar el proceder del Estado-nación y los efectos de la violencia. De este mismo contexto surge el Movimiento Maya, cuyos objetivos principales han sido denunciar la colonialidad del poder (Quijano 2000), entendida como las prácticas coloniales aún vigentes que utilizan la diferencia étnica y racial para dividir a la sociedad en una jerarquía que privilegia a la población blanca o mestiza sobre la población indígena, y promover la revitalización y la afirmación de la cultura maya. En México, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional se rebeló en 1994 contra lo que llamó el mal gobierno y se pronunció en defensa de los derechos de los pueblos indígenas del país. Este

hecho, como señala José Antonio Reyes Matamoros en su presentación de *La última muerte*, inspiró a un sector de intelectuales indígenas a escribir en sus lenguas maternas porque el levantamiento “abrió puertas y ventanas al movimiento étnico de Chiapas y del país” a la vez que expuso la existencia de una fisura en el mundo *jkaxlanetik*, es decir en la sociedad mestiza, desde la cual la voz indígena podía pronunciarse (i).

A mediados de la década de 1980 en Guatemala y a mediados de la década de 1990 en Chiapas, México, la voz indígena comenzó a manifestarse de forma escrita por medio de la literatura. Este medio de expresión es de gran importancia para el estudio que propongo aquí por dos razones. La primera razón es que la producción literaria de autoría indígena marca un hito en la literatura latinoamericana porque, siguiendo la propuesta mariateguista, constituye una literatura producida por sujetos indios. La autoría nativa maya sugiere entonces que se trata de versiones no idealizadas ni estilizadas de y sobre los indios porque el autor es parte del pueblo indígena que recrea en su narrativa. En dicha literatura indígena se hace presente “la visión de otro mundo” donde el autor narra “una pequeña parte del mundo del que proviene” (Reyes Matamoros, *La última muerte* iii). Dicho mundo incluye, entre otros temas, las relaciones sociales así como la relación hombre-naturaleza, tópicos de los cuales la literatura no indígena no se ocupa. Además, Morales López sostiene que los textos de autoría indígena revelan “la riqueza cultural vigente en las costumbres, las tradiciones, los ritos y los mitos” y que “constituyen un fiel reflejo de la cultura de los pueblos indios, de sus esfuerzos por sobrevivir como grupo y de la ardua labor por ingresar al canal discursivo de la escritura” (69).

La segunda razón que explica la importancia de la literatura escrita maya implica que el sujeto indígena del siglo veinte y comienzos del siglo veintiuno, como lo hicieron Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Fernando Alvarado Tezozomoc y Diego Muñoz Camargo en el siglo dieciséis,

se apropia de la escritura alfabética y transforma el poder de este medio de expresión utilizado para colonizarlo en un poder que materializa la voz y la memoria de los pueblos indígenas. Al apropiarse de la lengua castellana y de la escritura alfabética de dicha lengua, mecanismos que se usan para producir y difundir una serie de conocimientos, el escritor indígena de las últimas décadas se ubica en una posición que le permite articular y representar la forma en que los pueblos indígenas viven y entienden la vida hoy, la continuidad de sus lenguas y su uso del castellano para lograr sus propios objetivos. La apropiación del castellano y de la escritura alfabética igualmente facilita la difusión de los textos de autoría indígena (Waldman 70). La escritura, como medio para fortalecer las culturas y las lenguas indígenas, tiene como resultado la organización de talleres de escritura y cursos de lengua indígena, además de la creación de casas editoriales que generan un nuevo público que incluye tanto al lector indígena como al no indígena (Smith 150). Entre los organismos que ofrecen talleres de escritura y cursos de lenguas mayas, se hallan la asociación civil Unidad de Escritores Mayas-Zoques, Sna Jtz'ibajom y el Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas en Chiapas. Por otro lado, Guatemala cuenta con la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, el Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica y la Asociación de Escritores Mayenses.

La apropiación de la escritura alfabética que los narradores mayas que estudio aquí realizan revela además que en la literatura indígena contemporánea, la oralidad y la escritura aparecen no como conceptos opuestos, como suele entenderse en las lenguas europeas que utilizan la escritura como medio principal de registro, sino más bien como dos conceptos complementarios. De hecho, la oralidad que se aprecia en la literatura maya que examino constituye un elemento definidor porque opera como una herramienta de resistencia ante la literatura no maya o no indígena que domina, a su vez, el mundo literario no sólo en Guatemala y

en México sino en toda Latinoamérica. La oralidad se puede entender entonces como una herramienta de resistencia en tanto que la tradición oral, como explica Carlos Montemayor en *Arte y trama en el cuento indígena*, “transmite y refleja no solamente los cambios que las culturas indígenas han experimentado durante la Colonia y el México independiente, sino la persistencia del mundo religioso y artístico prehispánico” (8).

Los textos narrativos, novelas y cuentos, que estudio en esta disertación reflejan la cultura maya porque describen aspectos relacionados con la espiritualidad, las tradiciones, las normas de conducta, los valores, las creencias, la lengua, los ritos y los mitos de las comunidades indígenas que se recrean en dichas narraciones. De esta forma, la representación en el texto escrito de la cultura maya y su tradición oral pone de manifiesto que la identidad cultural maya se ha mantenido vigente a pesar de ser considerada como una minoría étnica, política y económica en el mapa socio-cultural de Guatemala y México a la vez que refleja la memoria colectiva de los pueblos mayas.

Sin duda, las características de la literatura indígena contemporánea y el contexto en el que surge hacen de ella un campo de gran interés para la crítica literaria latinoamericana, en especial aquella que se ocupa de textualidades producidas en los bordes de las fronteras lingüísticas, culturales e ideológicas. El propósito de mi investigación es contribuir a este examen crítico y participar en la discusión que la literatura maya contemporánea, específicamente la narrativa, ha generado en el campo de los estudios literarios de Latinoamérica.

Con este objetivo en mente, mi estudio de la narrativa maya contemporánea se centra en el análisis de tres novelas y una colección de cuentos publicados entre 1985 y 2006: *El tiempo principia en Xibalbá* (1985) de Luis de Lión, *La otra cara: La vida de un maya* (1992) y *El*

*retorno de los mayas* (1998) de Gaspar Pedro González y *Todo cambió* (2006) de Josías López Gómez. El criterio de selección de las obras está determinado por dos características que comparten: en primer lugar, la denuncia de lo que Aníbal Quijano identificó como la colonialidad del poder para referirse al aparato de control y dominación que, basándose en la idea de raza como parámetro para clasificar y dividir a los integrantes de una sociedad, coloca al sujeto indígena en una posición de inferioridad frente al sujeto no indígena (Quijano 201-203). En segundo lugar se halla el énfasis en las marcas étnico-culturales tales como la vestimenta y la lengua que los personajes expresan en dichas narraciones para diferenciarse tanto del sujeto mestizo como de otros grupos indígenas. En el análisis narrativo y discursivo del corpus de esta disertación ofrezco una explicación más detallada sobre dichas características.

La constitución de este corpus ha respondido también a una preferencia personal ya que estas obras me permiten examinar temas como los conflictos internos, las transformaciones y las adaptaciones culturales de los pueblos mayas que la crítica literaria de autores indígenas latinoamericanos aún no ha considerado. Preciso señalar además que el hecho de que la diversidad nacional de los autores seleccionados, Lión y González son guatemaltecos mientras que López Gómez es originario del estado mexicano de Chiapas, permite apreciar que la problemática que enfrentan el maya guatemalteco y el maya mexicano es muy similar debido a los lazos culturales e históricos que ambos comparten. Como explica Kristi Stølen en *Guatemalans in the Aftermath of Violence: The Refugees' Return*, la relación entre los mayas de Guatemala y los mayas de Chiapas tiene una larga historia. Los lazos culturales se remontan al tiempo prehispánico y luego de la conquista española, durante la Colonia, Chiapas perteneció a la Capitanía General de Guatemala. Después de la independencia de Nueva España, Chiapas formó parte de las Provincias Unidas del Centro de América. No fue sino hasta 1824 que

Chiapas se incorporó a México. Este repaso brevísimo de las historias de Guatemala y Chiapas, México, explica que los lazos étnico-culturales e históricos entre los mayas de ambas entidades no cambiaron a pesar de los límites territoriales que se establecieron en 1882. Ahora bien, en el siglo veinte, la población maya compartió experiencias análogas de pobreza, represión, ocupaciones y expulsiones territoriales que se intensificaron con la llegada de un gran número de refugiados guatemaltecos a Chiapas (Stølen 113-114). La fuerte relación entre Chiapas y Guatemala se manifiesta en el hecho de que los habitantes de ambas regiones no sólo tienen un pasado similar sino que, como mayas, comparten varias características étnico-culturales. En este sentido, *El retorno de los mayas* puntualiza dicha relación cuando se narra la salida de los mayas de Yichkan que se dirigen a Chiapas.

Otra característica que estas narrativas comparten es el bilingüismo. Las novelas de Gaspar Pedro González y la colección de cuentos de Josías López Gómez fueron publicadas en maya-q'anjob'al/castellano y en maya-tse'tal/castellano. La traducción de las obras del maya al castellano estuvo a cargo de los mismos autores, quienes produjeron sus textos en un ambiente bicultural y bilingüe. Mi lectura y análisis de estas obras parte de la versión castellana debido a la distancia lingüística y cultural que me separa de ellas. Cabe apuntar que la auto-traducción y la auto-reescritura de González y López Gómez ofrece otro tema de estudio para la crítica literaria.

A diferencia de *Todo cambió*, *El tiempo principia en Xibalbá*, *La otra cara: La vida de un maya* y *El retorno de los mayas* ya han sido objeto de valiosos estudios que han demostrado la forma en que estas narraciones revelan la vigencia de la colonialidad del poder y la determinación de los pueblos mayas para enfrentar este aparato de control (Emilio del Valle Escalante, Rita Palacios), la identidad étnico-cultural de los mayas (Maureen E. Shea, Nadine Grimm) la confluencia entre oralidad y escritura (Hana M. Kahn, Rita Palacios) y la intersección

entre testimonio y ficción (Henry Thurston-Griswold). En mi opinión, hay que explorar más los aspectos étnico-culturales, políticos e históricos que se desarrollan en estas obras porque, al estudiar el conjunto que resulta de la convergencia de estos aspectos, podemos verificar que ha habido una transformación en la temática de la narrativa maya contemporánea que hasta el momento no ha sido investigada. Uno de los objetivos de esta disertación es entonces demostrar que la narrativa maya contemporánea experimenta la transición de un discurso maya contestatario a un discurso maya de revitalización cultural. El análisis de *El tiempo principia en Xibalbá*, *La otra cara: La vida de un maya*, *El retorno de los mayas* y *Todo cambió* no sólo me permite trazar dicha transformación, sino también ilustrar y discutir una realidad étnico-cultural, social, económica y política que se ha venido desarrollando en Guatemala y en México desde mediados del siglo veinte. La discusión de la realidad étnico-cultural que apunto plantea las siguientes interrogantes: ¿cómo se asemejan/diferencian las obras literarias de Luis de Lión, Gaspar Pedro González y Josías López Gómez? ¿cómo se construye el discurso maya de resistencia? ¿qué tensiones políticas, económicas, religiosas o sociales se ilustran en las narraciones? ¿cómo se articula la identidad étnico-cultural en las novelas y en los cuentos y con qué fin? ¿en qué consiste el discurso maya de revitalización cultural? Y, por último, ¿qué nos dicen estos discursos sobre las sociedades que alegorizan?

En esta línea de reflexión intento exponer, con este estudio, la forma en que *El tiempo principia en Xibalbá*, *La otra cara: La vida de un maya*, *El retorno de los mayas* y *Todo cambió* problematizan conceptos como *mestizo/ladino*, los cuales designan una categoría étnico-cultural no indígena que ocupa una posición sociocultural de hegemonía o superioridad frente al *indio*. A su vez con el concepto de *indio* se entiende al individuo que se ubica en la categoría étnico-cultural que agrupa a las sociedades amerindias pero no toma en cuenta su gran diversidad

lingüística, cultural, política, social y económica. Además, desde una perspectiva histórica occidental, el término *indio* designa a individuos que se han desplazado y mantenido en una posición sociocultural de subalternidad o de opresión por lo menos desde la llegada de los españoles en 1519.

Asimismo busco presentar cómo estas obras desestabilizan las representaciones estereotípicas del sujeto indígena a la vez que manifiestan su diversidad cultural. Con esto intento subrayar que las diferencias que existen entre los personajes indígenas muestran que la tensión hegemonía-subalternidad se reproduce incluso en el seno de las comunidades indígenas. En otras palabras, dicha tensión revela que no todos los mayas son subalternos ni todos los subalternos son mayas. La revelación de la naturaleza flexible de la subalternidad y los sujetos mayas que se desarrollan en los textos que examino aquí, sirve como plataforma para constatar que en dichas obras se hace presente la capacidad y la determinación de los mayas para preservar su cultura y su identidad distintivas. Después de todo, las historias de estos autores indígenas constituyen una evidencia de la narrativa maya contemporánea como un discurso artístico y literario que promueve la difusión de la cultura de los varios grupos étnicos que conforman el pueblo maya.

La estructura de este trabajo de investigación refleja la transición de un discurso maya contestatario a un discurso maya de revitalización cultural que he explicado antes. Con el fin de responder a las preguntas que surgen con este tema, examino en primer lugar el contexto histórico-social y artístico en el que surge la idea de la literatura maya contemporánea. En el capítulo uno, “La literatura maya en la historia literaria de América Latina”, defino la jerarquía socio-cultural y los discursos coloniales que contribuyeron históricamente al silenciamiento de la voz y la producción literaria indígena desde 1492 hasta la primera mitad del siglo veinte. De

igual forma expongo aquí el ambiente político y sociocultural de la segunda mitad de este siglo y el impacto que dicho ambiente tuvo en el resurgimiento de la literatura maya contemporánea. También explico en este capítulo el aparato teórico y crítico a partir del cual efectúo el análisis de las novelas y cuentos de Luis de Lión, Gaspar Pedro González y Josías López Gómez. Dicho análisis parte de la aproximación teórica de los estudios poscoloniales que surgen de manera sistemática en la academia para explicar las relaciones de colonialidad en el sudeste asiático y se adaptan y aplican luego a otras sociedades en las que la relación hegemonía-subalternidad se ha desarrollado como una continuación esencialista de la relación colonial. Esta investigación igualmente recurre al aparato crítico que ofrecen los estudios *de* y *sobre* poblaciones indígenas desde varias disciplinas y espacios geográficos como el neozelandés y el guatemalteco.

En el capítulo 2, “*El tiempo principia en Xibalbá: Hacia una desestabilización de la hegemonía ladina*”, reflexiono sobre el discurso contestatario que se articula a lo largo de la narración ofrecida por Luis de Lión. Con el fin de comprender la descripción y representación de los personajes examino en detalle la colonialidad del poder y la relación jerárquica que se establece con los personajes indígenas en la construcción de la imagen religiosa de la Virgen de Concepción como objeto, y sujeto, de deseo y de rechazo. Esta perspectiva analítica me permite evaluar cómo se articula y qué función desempeña la ambigüedad étnico-cultural dentro del discurso de resistencia que se observa en *El tiempo principia en Xibalbá*, el significado de los enfrentamientos que se dan entre los personajes y su impacto en la lucha contra la colonialidad del poder vigente en el sistema social, religioso e ideológico que los oprime.

En el capítulo 3, “*La otra cara: La vida de un maya y El retorno de los mayas: Estrategias de resistencia*”, estudio la descripción y representación de los personajes y el contexto sociocultural, político, laboral y económico a partir del cual se construyen en las

novelas de Gaspar Pedro González. Dicho contexto refiere a la población maya de Guatemala que enfrentó el nacimiento de una economía agrícola en las primeras décadas del siglo veinte hasta el regreso, en 1996, de comunidades mayas exiliadas después de la firma del Acuerdo de Paz Firme y Duradera. El retorno de los mayas constituye la plataforma para examinar el discurso maya de resistencia política y étnico-cultural que expone y denuncia la discriminación, la marginación y la violencia institucionalizada contra la población indígena. El estudio de ambas novelas me permite mostrar que el discurso maya contestatario se transforma porque incorpora un mensaje de revitalización cultural para combatir la colonialidad del poder y fortalecer el surgimiento del sujeto maya contemporáneo y su cultura.

En el capítulo 4, “*Todo cambió: El fortalecimiento de la cultura en la narrativa maya contemporánea*”, exploro la nueva dirección que se observa en la narrativa maya de publicación más reciente que se articula en los cuentos de Josías López Gómez. En mi análisis de estos cuentos demuestro cómo el tema de la resistencia del sujeto indígena que se ha encontrado en una posición subordinada frente al blanco/mestizo, cede su lugar a la revitalización cultural con el objetivo de recuperar y fomentar algunos de los elementos culturales que los pueblos mayas han perdido a raíz de su discriminación, marginación y exclusión de los mecanismos sociales de poder. Para ello, investigo cómo se manifiesta el discurso maya de revitalización cultural, qué elementos de las narraciones recrean la identidad étnico-cultural de los maya-tseltales de Chiapas y cómo dichos elementos facilitan la difusión de la cultura de este pueblo. Por medio de este análisis, procuro ofrecer una lectura que permita entender los datos que estas narraciones ofrecen sobre la diversidad cultural de los mayas y las transformaciones culturales que se han venido produciendo en las comunidades indígenas debido al contacto entre distintas culturas y a la situación social, laboral y política de nuestros días.

Con el examen de la trayectoria de la identidad maya a lo largo de estos ejemplos de su literatura contemporánea, este estudio cierra con una conclusión general en la que se recapitulan y rearticulan las revelaciones de este proyecto de investigación. Espero demostrar de esta manera cómo el discurso maya se construye y se despliega en estas obras desde la resistencia hasta lo que yo propongo como su revitalización cultural. Los aportes de este proyecto aspiran a contribuir a los estudios crítico literarios, sociales, políticos e ideológicos de aquello que se denomina *literatura maya* y *literatura indígena* en Guatemala, México y América Latina en general a la vez que plantea propuestas para continuar la reflexión sobre la literatura maya contemporánea, los discursos que ha generado en el campo de la crítica literaria y aquéllos aún por generarse. De esta forma espero contribuir al estudio de la literatura indígena contemporánea desde la óptica del sujeto indígena y su cosmovisión, respondiendo así al reto planteado por Mariátegui en 1928.

## CAPÍTULO 1

### La literatura maya en la historia literaria de América Latina

#### 1.1 Dominación y subalternidad en el área maya

El año 1492, con la llegada de los europeos al continente americano, marcó una serie de cambios políticos, económicos y socioculturales tanto para Occidente como para el Nuevo Mundo. El impacto de esta fecha, no obstante, fue mayor e inmediato en el espacio geográfico recién *descubierto*.<sup>1</sup> Uno de los cambios más notables del encuentro entre Europa y América fue la creación de una estructura de poder en la cual los europeos, con la participación de miembros de las élites indígenas en algunos casos, ocupaban los cargos de poder y los mecanismos socioeconómicos de control más importantes.<sup>2</sup> La empresa de la conquista europea de América también dio origen a por lo menos dos grupos socioculturales claramente distinguibles: el de los europeos, más específicamente los españoles, y el de los indígenas, es decir los habitantes originarios del continente.<sup>3</sup> En consecuencia, el grupo sociocultural amerindio se vio colocado en una posición desde la cual no podía ejecutar poder ni control de recursos humanos o naturales. Esta posición es lo que Gyan Prakash llama *subalternidad* a partir de su análisis de la dominación colonial británica de la India en los siglos diecinueve y veinte: “[la subalternidad es]

---

<sup>1</sup> El término *descubierto* que ha sido y aún es utilizado por la historiografía oficial en general ha sido discutido y rechazado por estudiosos de la literatura e historia colonial en la segunda mitad del siglo veinte. Para una discusión del término y propuestas alternativas ver *La idea del descubrimiento de América* (1951), de Edmundo O’Gorman. En este trabajo, O’Gorman propone que América no fue *descubierta* sino *inventada* por los europeos a partir de sus propias expectativas y horizontes culturales. Beatriz Pastor desarrolla esta idea en su libro *Discurso narrativo de la conquista de América* (1983).

<sup>2</sup> Matthew Restall ha analizado los mecanismos de poder que algunos miembros de la nobleza indígena y representantes de las dinastías mayas poshispánicas retuvieron a lo largo de la época colonial por medio de alianzas y como intermediarios entre los peninsulares y las comunidades indígenas. Ver *The Maya World: Yucatec Culture and Society* (1997) y *Maya Conquistador* (1998).

<sup>3</sup> Durante la Colonia, el segundo grupo era conocido como *indios*. En esta investigación utilizo el término *indígena* para evitar caer en el anacronismo y la ignorancia que caracterizan a *indio* por ser, como demostró O’Gorman en su segundo estudio sobre la invención de América, una idea de “invención europea correlativa y necesaria de la previa invención de América” (90). El vocablo indígena no está libre de imperfecciones pero se emplea de forma genérica para hablar del hombre que habitaba lo que hoy se conoce como el continente americano antes de la llegada de los europeos. En el apartado 1.4 Conceptos iniciales para un acercamiento a la narrativa maya contemporánea, discuto el significado y la alternancia de estos conceptos.

una abstracción usada para identificar lo intratable que emerge *dentro* de un sistema dominante X, y que significa aquello de lo que el discurso dominante no puede apropiarse completamente, una otredad que resiste ser contenida” (62).

Cabe señalar que para los habitantes del continente, el estado de subordinación no fue una categoría de organización y control desconocida antes de la llegada de los europeos. Como apuntó Alberto Moreiras en su estudio de la relación hegemonía-subalternidad en las sociedades poscoloniales latinoamericanas, “el cambio político de la relación hegemónica puede siempre abolir algunas subalternidades, nunca todas” (78). A partir de este razonamiento se puede inferir la existencia de grupos indígenas en una posición de subalternidad no sólo después de la conquista española sino también en el periodo pre-hispánico. La historia de Mesoamérica que se ha podido reconstruir hasta ahora respalda esta deducción. Como varios investigadores han apuntado, entre ellos George C. Vaillant, la derrota de Moctezuma II a manos de Hernán Cortés en 1520 fue posible, entre otros factores, gracias al apoyo que éste tuvo de grupos indígenas enemigos de Tenochtitlán, como Tlaxcala y Texcoco, así como de otros grupos sometidos y dominados por los aztecas, como los totonacos.<sup>4</sup> De acuerdo con Peter O. Koch, el éxito de Hernán Cortés se debió en gran medida a que éste se representó a sí mismo y a sus hombres como guerreros vengadores que iban a liberar a estos grupos de la dominación azteca: “avenging warriors sent to aid those tribes who wished to be free of the shackles of Tenochtitlán” (175).

En la nueva área social y política habitada por los mayas, la relación hegemonía-subalternidad tampoco era desconocida antes de la llegada de los europeos como lo evidencia la

---

<sup>4</sup> George C. Vaillant, en *Aztecs of Mexico: Origin, Rise and Fall of the Aztec Nation* (1941), Muriel Porter Weaver, en *The Aztecs, Maya, and Their Predecessors: Archaeology of Mesoamerica* (1981), y Dirk R. Van Tuerenhout, en *The Aztecs: New Perspectives* (2005), recogen la historia de las alianzas que Hernán Cortés hizo con algunos grupos indígenas de Mesoamérica para enfrentar a los aztecas. El papel que jugó Doña Marina o La Malinche como traductora de Hernán Cortés ha sido interpretado por algunos como una alianza debido a su origen: nació en un área de hablantes de náhuatl pero fue vendida como esclava a los mayas, quienes posteriormente la ofrecieron como regalo a Cortés. Ver *La Malinche in Mexican Literature from History to Myth* (1991), de Sandra Messinger Cypess, y *La Malinche, sus padres y sus hijos* (1994), de Margo Glantz.

producción artística y la escritura jeroglífica de esta civilización mesoamericana.<sup>5</sup> La historia de dominación y subordinación a lo largo de las distintas dinastías mayas siempre fue constante. El Periodo Clásico (300-900 d.C.) se caracterizó por la rivalidad entre los centros mayas de Calakmul y Tikal mientras que en el Periodo Posclásico (1000-1530) los centros mayas se vieron invadidos por los toltecas. Michael Coe apunta que a la llegada de los europeos a principios del siglo dieciséis, el área maya estaba bajo el control de dinastías de origen mexicana y que la guerra era una obsesión entre los mayas, tanto para mantenerse como grupo dominante como para expandir su territorio: “The Annals of the Cakchiquels and the Popol Vuh speak of little but intertribal conflict among the highlanders, while the sixteen states of Yucatán were constantly battling with each other over boundaries and lineage honour” (148).

Esto indica que el dominio y ejercicio de poder de un grupo humano sobre otro no se inscribió en una tabula rasa con la llegada de los europeos. No obstante, los eventos sucedidos a partir de 1492 produjeron categorías de pensamiento y visiones de mundo hasta ese momento desconocidas por los mesoamericanos en el plano sociocultural y económico. Dichas categorías se vieron determinadas por el surgimiento de nuevos grupos étnico-culturales que no existían en el periodo prehispánico. De la unión entre europeos y mesoamericanos surgió la población mestiza de esta parte de América. Más adelante, de la inmigración de origen africano y su unión con la población europea, peninsular o criolla, surgieron los mulatos. La inmigración europea y africana así como la mezcla de estas poblaciones con los miembros de las sociedades indígenas alteró la estructura sociocultural y administrativa de los territorios conquistados. Esta mezcla dio lugar a un sistema de castas que reflejaba la lógica europea de un orden jerárquico en el cual la

---

<sup>5</sup> El estudio de la producción artística y de los glifos mayas ha demostrado el estrago de los distintos grupos mayas por imponerse ante sus vecinos y rivales. Entre los mayanistas de mayor prominencia en el estudio del arte y la escritura maya se destacan Tatiana Proskourakoff, Robert Rands y Linda Schele.

posición sociopolítica de los individuos era determinada por la presencia o ausencia de sangre europea y, en términos raciales, su asociación al fenotipo blanco mediterráneo.<sup>6</sup>

La conquista de México y el resto del continente americano por los europeos inició lo que en historia se conoce como época colonial, la cual se vio marcada por la diversidad étnico-cultural surgida no sólo de la mezcla entre las distas poblaciones sino también de su coexistencia, interacción y negociación en lo que Mary Louise Pratt denominó “zona de contacto” (26-27). No obstante, es importante señalar que esta heterogeneidad sirvió un doble y hasta cierto punto contradictorio propósito. Al mismo tiempo que los europeos enfatizaban su carácter heterogéneo para diferenciarse de las poblaciones nativas de América también se negaban o eran incapaces de reconocer la diversidad étnica del mundo mesoamericano en el siglo dieciséis. Este comportamiento creó un proceso de homogeneización que borraba las diferencias y concebía a todos los habitantes de Mesoamérica como miembros de un sólo grupo étnico, racial y social (Quispe-Agnoli 185-187). Con la emergencia de nuevas categorías étnico-culturales tales como mestizo, castizo y mulato, organizadas en el virreinato de Nueva España bajo el *sistema de castas*, se suprimió la diversidad de los grupos étnico-culturales prehispánicos para dar lugar a nuevas categorías étnico-culturales propias del sistema colonial europeo. Cabe apuntar que la supresión de la diversidad indígena fue virtual porque el abanico étnico-cultural prehispánico se mantuvo con la presencia de grupos distinguibles como los otomíes, mixtecos, zapotecos, coras y mayas, entre otros.<sup>7</sup> El dominio peninsular que se impuso en México en el periodo colonial ignoró las diferencias socioculturales y lingüísticas de los distintos grupos indígenas y los colocó

---

<sup>6</sup> Las categorías castizo, coyote, lobo, morisco, albino, zambaigo, negro torna atrás y albarazado, entre otras, formaban parte de la jerarquía étnico-cultural. Para una lectura sobre el sistema de castas ver *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720* (1994), de R. Douglas Cope, y *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico* (2004), de Ilona Katzew.

<sup>7</sup> La literatura maya contemporánea precisamente destaca esta diversidad étnico-cultural como parte del programa de revitalización cultural que discuto en los siguientes capítulos.

en una macrocategoría étnico-racial que Cristóbal Colón equivocadamente creyó de las Indias (O’Gorman), de ahí el origen del término *indio* para referirse a la totalidad de las poblaciones prehispánicas del continente americano a partir de 1492.

Dentro de esta jerarquía, los europeos se colocaron en una posición de hegemonía frente a los habitantes nativos del Nuevo Mundo quienes pasaron a ocupar una posición subalterna en la sociedad colonial. De esta manera, los europeos se dedicaron a articular la estructura política, legal, administrativa, lingüística y sociocultural del territorio conquistado y de sus habitantes de tal forma que ellos ocuparan la cúspide del orden colonial. Con este fin en mente, los conquistadores crearon un sistema legal que garantizaba su dominio como lo demuestran los estatutos de los siglos dieciséis y diecisiete, empezando por el *requerimiento* con el cual ocuparon los territorios americanos como si hubiesen sido espacios vacíos y tierra de nadie. Otro ejemplo se encuentra en la *Recopilación de las leyes de los reynos de Las Indias* (1681), en el *Libro II. Título II. De el Consejo Real y Junta de Guerra de Indias*, cuyas ordenanzas de la administración colonial permiten ver que el acceso de los miembros de las castas a empleos administrativos estaba vetado porque dichos puestos permanecían reservados para los españoles:

Establecemos y ordenamos, que siempre en nuestra Corte refida cerca de Nos, nuestro Consejo de las Indias, y en él vn Presidente dél: el gran Canciller de las Indias, que ha de ser tambien Confejero: y los Confejeros Letrados, que la ocurrencia y necesidad de los negocios demandare, que por ahora sean ocho: vn Fiscal: y dos Secretarios: vn Teniente de gran Canciller, que todos sean personas

aprobadas en costumbres, nobleza y limpieza de linaje, temerosos de Dios, y escogidos en letras y prudencia ... (132v)<sup>8</sup>

La creación de estatutos legales en beneficio de los europeos normalizó y legitimó la subalternidad de los grupos étnico-culturales que se repartieron en el sistema de castas de Nueva España y en otras partes de América. Dentro de esta organización socio-cultural, política y económica los españoles se ubicaban en la cima de la jerarquía colonial mientras que los indígenas se localizaban en los márgenes.

Sin duda, las sociedades indígenas de Mesoamérica resentían la hegemonía europea que las había colocado en una posición subalterna. No obstante, el sector que eventualmente desafió a la minoría dominante fue el criollo, es decir los descendientes de españoles nacidos en el continente americano. La división y el conflicto entre peninsulares y criollos emergieron rápidamente debido al papel secundario que estos últimos ocupaban en la sociedad hispanoamericana por no haber nacido en Europa. Además, este grupo no se identificaba culturalmente con los peninsulares sino que se veía como un grupo distinto, más cercano a la cultura y al ambiente americanos. Esto explica el surgimiento de una conciencia criolla en la que germinó la idea de separarse de la metrópoli europea.<sup>9</sup> El pensamiento criollo y la concepción de una nueva estructura administrativa y sociocultural se observa mucho antes de los movimientos independentistas. En la Guatemala colonial del siglo diecisiete, por ejemplo, el cronista Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán habla de una *patria guatemalteca*. En *Recordación Florida* (1690), Fuentes y Guzmán reflexiona sobre una patria guatemalteca entendida como una

---

<sup>8</sup> Esta cita del texto proviene de la página web <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/14/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/>; en la versión digital el número de página es 289.

<sup>9</sup> Para un acercamiento al estudio de la conciencia y el pensamiento criollo ver *Constructing the Criollo Archive: Subjects of Knowledge in the Biblioteca Mexicana and the Rusticatio Mexicana* (2000), de Anthony Higgins, *Agencias Criollas: La ambigüedad colonial de las letras hispanoamericanas* (2000), de José Antonio Mazzotti, y *Creole Subjects in the Colonial Americas: Empires, Texts, Identities* (2009), de José Antonio Mazzotti y Ralph Bauer.

patria conceptualizada por la población criolla, dando origen así a lo que Severo Martínez Peláez identificó como “la patria del criollo” (24). Esta patria del criollo no se consolidó sino hasta 1821 cuando el territorio de Nueva España y la Capitanía General de Guatemala obtuvieron su independencia de España.<sup>10</sup> Con la independencia, la posición hegemónica de los europeos llegó a su fin y los criollos se posicionaron en la cúspide del poder administrativo convirtiéndose en el nuevo protagonista de la hegemonía política, sociocultural y económica. La jerarquía sociocultural, por otra parte, no se transformó con el nacimiento de las repúblicas sino que continuó siendo un espacio estratificado en el cual mestizos e indígenas siguieron ocupando una posición subalterna.

Si la conquista europea de América y el subsecuente periodo colonial fueron eventos esenciales en la definición y el establecimiento de los distintos grupos étnico-culturales así como en la estructura administrativa y sociocultural del territorio mesoamericano, la independencia de Nueva España y la Capitanía General de Guatemala hizo posible la articulación de un sistema político, económico y sociocultural, primero criollo y luego mestizo, que marginó, discriminó y excluyó a la población indígena. En 1871, con motivo de los cambios que la independencia trajo para los habitantes de la República de México, Guillermo Prieto afirmó “[l]a independencia nos convirtió á nosotros realmente en los *gachupines* de los indios, y este es el estado que guardamos á pesar de nuestras teorías de igualdad y libertad” (633).

---

<sup>10</sup> El afán independentista criollo germinó a finales del siglo diecisiete debido a los decretos y ordenanzas que aseguraban el dominio económico y gubernamental de los peninsulares recién llegados a la colonia, lo cual relegaba a los criollos a una posición subalterna difícil de superar. La concepción de una patria criolla se perfiló como una alternativa reaccionaria una vez que los privilegios de este sector se vieron en inminente peligro. La noción de patria que emerge en la obra de Fuentes y Guzmán, como señaló Martínez Peláez, “is not driven by a vision of the future that revolves around development and change. On the contrary, it is a response to the threat of transformation implicit in imperial policy and in the arrival of Spanish newcomers” (73).

La subordinación del sector indígena en el periodo pos-independentista fue producto de la creación de una nación imaginada cuyos líderes se consideraban los herederos de la hegemonía colonial europea. La nación, como apuntó Benedict Anderson, es una construcción imaginada:

*Es imaginada* porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión ... Las comunidades no deben distinguirse por su falsedad o legitimidad, sino por el estilo con el que son imaginadas ... La nación es imaginada *limitada* porque incluso la mayor de ellas, que alberga tal vez a mil millones de seres humanos vivos, tiene fronteras finitas, aunque elásticas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones ... 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 ... Por último, se imagina como comunidad porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal. (23-25)

Las Repúblicas de México y Guatemala no (re)conocieron al sujeto indígena como integrante de la comunión nacional que habían imaginado porque tal imagen se basaba en la jerarquía étnico-cultural de la Colonia. En el caso de las ex-colonias del continente americano, Anderson agregó: “eran Estados criollos, formados y dirigidos por personas que compartían una lengua y una ascendencia comunes con aquellos contra quienes luchaban” (77).

Después de la independencia la concepción de México y Guatemala como naciones-estados no indígenas se refleja en las leyes y el pensamiento de la época. A pesar de la

heterogeneidad étnico-cultural y de los intereses de los distintos grupos, la formación de las nuevas naciones quedó a cargo de los criollos. Los intelectuales que representaban a este grupo tuvieron la tarea de evaluar sus repúblicas y definir las medidas que habrían de seguirse para producir la imaginada nación criolla. Entre los responsables de este proyecto se destacan, en Guatemala, José Cecilio del Valle, Pedro Molina y Antonio Batres Jáuregui; en México sobresalen José María Luis Mora, Gabino Barreda, Justo Sierra, José Vasconcelos y Manuel Gamio. El pensamiento de estos críticos ilustra la marginalidad del sector indígena en lo que ellos concibieron como el proyecto nacional.

José Cecilio del Valle (1777-1834) fue el intelectual más importante del primer cuarto del siglo diecinueve y al igual que Molina y Batres representa el pensamiento de la élite criolla. En *Las redes intelectuales centroamericanas* (2005), Marta E. Casaús Arzú y Teresa García Giráldez han analizado la nación criolla que surgió en Centroamérica. Sobre el caso de Guatemala, García Giráldez ha señalado el carácter excluyente, homogeneizador y utópico que se advierte en la obra de José Cecilio del Valle. Aunque del Valle proclamaba el carácter cívico de Guatemala resaltando que las leyes eran comunes e igualitarias para todos, las leyes hacían distinciones entre la población: “Valle era clarividente –‘Las legislaciones tienen el sello de la clase que las ha dictado’– y no se llamaba a engaño: ‘Es por eso que en todas se advierte que no han sido formadas por el pueblo ò sus representantes: es por eso que tienden à la elevación y riqueza del mínimo y à la depresión y miseria del máximo’” (García Giráldez 29). El sector indígena formaba parte de la población diferenciada, entiéndase marginada y excluida, porque se dudaba de su capacidad de superación y de su civilidad aunque su valor utilitario fuera innegable (García Giráldez 33).

El proyecto cultural de la nación criolla que imaginó Del Valle reconocía la heterogeneidad étnico-cultural pero la entendía como un obstáculo que debía ser transformado.<sup>11</sup> Su ideal era una nación con una lengua y una cultura comunes y esto requería de un plan para suprimir la diferencia étnico-cultural, sobretodo la de la población indígena, tan diversa entre sí.<sup>12</sup> Para este fin, Del Valle propuso medidas educativas y militantes con el propósito de civilizar a la población indígena como requisito para incorporarla a la nación criolla, cuya identidad colectiva “no se iba a reforzar –opinaba Valle– en el sustrato étnico indígena, sino en el hispano, que era donde descansaba la opción de la construcción nacional” (García Giráldez 34). El plan académico concebía la educación como un ámbito de socialización en el cual el cuerpo estudiantil, sin importar las necesidades ni los antecedentes particulares de sus integrantes, era expuesto a la cultura criolla y a la lengua castellana porque ambas culminarían en la voluntaria renuncia de la diversidad cultural (García Giráldez 45). Para del Valle, la educación del indígena era imprescindible y sobrepasaba el recinto escolar si es que se pretendía convertir al indígena en sujeto nacional. Por esta razón, la misión de occidentalizar al indígena era tarea tanto de servidores públicos como espirituales: los primeros podían educar al indígena y los segundos persuadirlo para que adoptase la vestimenta española.

Otro intelectual que influyó en el proyecto de la construcción nacional en Guatemala fue Pedro Molina (1777-1854). Su interés radicaba en la construcción de una nación cívica donde todas las personas, especialmente aquéllas que pertenecieran a alguna casta, debían alcanzar un estado de ciudadanía, es decir que reconociesen los derechos y las obligaciones que les otorgaba

---

<sup>11</sup> Aquí heterogeneidad se aplica en base a las ideas que Cornejo Polar propuso sobre el término; estas ideas se discuten más adelante en este mismo capítulo.

<sup>12</sup> Del Valle retoma el razonamiento renacentista de Antonio de Nebrija para quien la imposición del castellano en la península ibérica y en las colonias equivalía y garantizaba la unificación del imperio.

la ley.<sup>13</sup> Aunque dudaba de la capacidad del indígena para alcanzar este estado civil, Molina veía en la educación la posibilidad de civilizarlo. Las posturas de José Cecilio del Valle y Pedro Molina permiten apreciar que el proyecto de nación estaba fuertemente ligado a la eliminación de la diversidad étnico-cultural. Este aspecto del proyecto nacional se fortaleció con la intromisión del pensamiento positivista en el pensamiento latinoamericano como lo ilustran las propuestas de Antonio Batres Jáuregui (1847-1929).

Para Batres Jáuregui y la clase social a la cual representaba, la nación civilizada tenía prioridad sobre la nación cívica y la civilización se localizaba en lo urbano y lo europeo mientras que la barbarie se encontraba en lo rural y lo latinoamericano.<sup>14</sup> Bajo estos criterios el sujeto indígena se imaginó como innatamente incivilizado lo cual facilitó y legitimó su exclusión del proyecto nacional civilizador. Esta concepción del indígena se vio reforzada por una serie de estereotipos que, a los ojos de Batres Jáuregui, lo hacían perezoso, borracho e indolente, características que a la vez impedían su redención (García Giráldez 33). El esfuerzo de Batres Jáuregui para civilizar al indígena y consecuentemente permitirle ser parte de la nación se basaba en una serie de medidas que en conjunto desmantelarían su identidad étnico-cultural. Según García Giráldez, las medidas más importantes en el desmantelamiento de la identidad indígena eran la remodelación territorial de los indígenas y los repoblamientos porque estos modificarían

---

<sup>13</sup> Del Valle y de Molina consideraban que las poblaciones indígena y ladina, es decir la población no indígena y no criolla, no poseían el grado de civilización del criollo y que por tanto debían ser educadas antes de formar parte de la nación. Aunque esta actitud descubre la marginalidad del sector ladino en la construcción de la nación criolla, esta investigación no considera este tema porque el objetivo es ilustrar la concepción de un proyecto nacional que opta por excluir al indígena desde el periodo inmediato a la independencia hasta la actualidad. Cabe señalar que *ladino* es un término que provino de España, donde se utilizaba para hacer referencia a los moros que sabían leer y escribir en latín.

<sup>14</sup> El debate en torno a los conceptos de civilización y barbarie de esta época está recogido en la obra de Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo: Civilización y Barbarie* (1845). Esta obra seminal en la literatura latinoamericana, la cual expone la dicotomía civilización-barbarie, ilustra el conflicto y el debate que acompañó a los nuevos estados durante su periodo de formación después de la independencia de España.

las costumbres y el sistema de propiedad de la tierra a la vez que promoverían la agricultura y la mezcla entre indígenas y ladinos (40).<sup>15</sup>

En el caso de México, el lugar que el indígena ocupó en la construcción de la nación no difiere del contexto guatemalteco. La construcción de la nación mexicana después de independizarse de España se caracterizó por sus esfuerzos para borrar la heterogeneidad étnico-cultural del país y dar origen a una nación imaginada como criolla. José María Luis Mora (1794-1850), sacerdote, político, ideólogo e historiador, fue uno de los principales arquitectos de la nación criolla de México. Para Mora, como para su coetáneo del Valle, el proyecto nacional era una responsabilidad reservada para el sector criollo mientras que el indígena, por su supuesta obstinación, ignorancia y carácter antiprogresista, era considerado inferior. Como señala Charles A. Hale en *El liberalismo mexicano en la época de Mora* (1995), esta concepción del indígena dio lugar a un programa social, económico y político que descartaba al indígena como base de la sociedad mientras que proponía a la raza blanca como el origen motriz del carácter nacional mexicano (229).

Según el plan de Mora, la *criollización* o hispanización de la nación y específicamente de la población indígena se llevaría a cabo mediante dos vías: colonización y educación, en este orden. La colonización respondía a la idea preconcebida de entender al indígena como inferior al blanco. Esta medida se vio reforzada después de la Guerra de Castas que irrumpió en 1847,<sup>16</sup> la cual añadió “un defecto” más a la lista de las características “biológicas” del indígena: la barbarie. Para Mora, era necesario reducir al indígena numéricamente y culturalmente, primero con la población de origen extranjero y segundo mediante la instrucción pública. En palabras de Hale,

---

<sup>15</sup> El plan de borrar la diversidad étnico-cultural de las poblaciones amerindias tenía como base un interés económico: convertir al indígena en pequeño propietario para así estimular el progreso económico del país.

<sup>16</sup> Se conoce como Guerra de Castas al levantamiento de los mayas del sur de Yucatán contra la población española, criolla y mestiza del occidente de la Península de Yucatán. En la lucha también se enfrentaron mayas contra mayas.

Mora creía que “mediante un programa concertado de colonización europea, México, en el término de un siglo, podría realizar la fusión completa de los indios y ‘la total extinción de las castas’” (229). De acuerdo con Mora, quien desaprobaba la creación de un currículum exclusivo para la población indígena (Hale 224), el papel de la instrucción pública era servir como un espacio de socialización en el cual el estudiante indígena sería formado en la cultura criolla y en la lengua castellana. El objetivo de la educación que promovía Mora, como su coetáneo en Guatemala, era borrar la diversidad étnico-cultural de los grupos indígenas mediante un proceso de criollización/hispanización. La escuela, entendida como institución del Estado, así como la educación que imparte y los medios a los que recurre, juegan un papel muy importante en la subordinación de la identidad indígena desde la independencia de México y Guatemala en 1821 hasta el presente. Como se verá más adelante, este es uno de los temas recurrentes en la narrativa maya contemporánea.

El plan de homogeneizar a la población indígena mediante la educación fue un proyecto que continuó después de 1867 mientras se continuaban los esfuerzos por construir la nación mexicana en base a una identidad criolla.<sup>17</sup> En su mayoría, los encargados del proyecto nacional mexicano desempeñaron cargos políticos ligados a la educación pública. El papel de Gabino Barreda (1818-1881) fue esencial en este segundo intento por fundar la nación. Barreda fue el primer director de la Escuela Nacional Preparatoria e introdujo el método científico o positivismo tanto en la enseñanza elemental como en la doctrina oficial del Estado. Barreda, haciendo eco al grupo que representaba, consideraba la educación como un mecanismo civilizador y estabilizador. En *El positivismo en México* (1953), Leopoldo Zea afirmó que el interés primordial de Barreda y sus seguidores era político y no social porque su currículum

---

<sup>17</sup> 1867 es el año en que se restauró la república de México tras la intervención francesa (1862-1867). Con la expulsión de las fuerzas francesas y la ejecución de Maximiliano, el partido conservador perdió su posición de poder y el partido liberal, liderado por Benito Juárez, quedó al mando del poder.

académico tenía como fin la creación de una ideología común entre los estudiantes mexicanos para acabar con la diversidad ideológica que resultaba en anarquismo (191). En cuanto al papel del indígena en la formación de la nación, Barreda y la mayoría de los científicos no lo consideraban como un componente elemental en la edificación de la nación ya que se mostraban, de acuerdo con Meyer y Sherman en *The Course of Mexican History* (1979), “paternalistic toward the Indian at best and elitist at worst, believing that Mexico’s future lay solely with the criollo class” (440).

Otro arquitecto del proyecto nacional fue Justo Sierra (1848-1912), discípulo de Barreda y Secretario de Educación durante parte del Porfiriato. Sierra, como Batres Jáuregui en Guatemala, ambicionaba una nación civilizada en la cual la exclusión del indígena era una necesidad temporal. Para Sierra, la inferioridad del indígena no se debía a fuerzas biológicas sino socioculturales que podían ser contrarrestadas mediante la educación (Meyer y Sherman 457).<sup>18</sup> A pesar de la argumentada fe en el poder de la educación para civilizar al indígena,<sup>19</sup> los esfuerzos educativos de la Secretaría de Educación rindieron resultados mínimos ya que la gran mayoría de la población indígena y rural fue ignorada.<sup>20</sup>

Dentro del orden de eventos referidos y las líneas de pensamiento dominantes en la construcción de la nación ideal en México y Guatemala, queda claro que la dominación de la población europea sobre la indígena americana, tanto en el área habitada por los mayas como en

---

<sup>18</sup> Para una lectura sobre el debate a cerca de la “inferioridad” del indígena durante el Porfiriato, ver el artículo de Martin Stabb, “Indigenism and Racism in Mexican Thought, 1857-1911.”

<sup>19</sup> Meyer y Sherman observan que el presupuesto educativo de Porfirio Díaz era de tan sólo 7.2 %, el de Francisco Madero de 7.8% y el de Victoriano Huerta de 9.9%, todos presupuestos inadecuados para los objetivos educativos que estos dirigentes se decían perseguir (530).

<sup>20</sup> Durante el Porfiriato (1876-1910) los centros urbanos fueron los constantes beneficiarios de los adelantos científicos e infraestructurales. La mayoría de los planteles educativos que se construyeron sirvieron a un cuerpo estudiantil blanco radicado en las ciudades ya que la población indígena y mestiza se concentraba en las áreas rurales (Meyer y Sherman 457). La construcción de escuelas rurales y la alfabetización en estas áreas se hizo notoria bajo la dirección de los gobiernos de Victoriano Huerta (1913-1914) y Álvaro Obregón (1920-1924) cuando la Secretaría de Educación estuvo a cargo de Nemesio García Naranjo y posteriormente de José Vasconcelos.

el resto del continente, se inició a partir de 1492. El subsecuente periodo colonial sirvió para crear una estructura de poder que definió y estableció distintos grupos étnico-culturales así como su acceso, o falta de acceso, a la jerarquía administrativa, política y sociocultural. Durante la Colonia, la población española ocupó una posición privilegiada desde la cual ejercía un poder incuestionable mientras que el resto de los grupos étnico-culturales, entre ellos criollos, mestizos, indígenas, negros y castas, fue relegado a una posición de subalternidad. Con el paso del tiempo, el ambiente político, económico y sociocultural de América permitió que de entre los intersticios de la población europea y la indígena surgiera la población criolla como el grupo que eventualmente ocupó la posición hegemónica que finalmente desplazó al peninsular luego de la independencia de México y Guatemala.

La independencia política y el periodo de construcción nacional que inauguró no alteró la jerarquía étnico-cultural. Los beneficiarios del movimiento independentista fueron los sujetos criollos quienes accedieron y garantizaron su puesto en la cumbre del poder mediante la creación de lo que Anthony Higgins ha denominado *archivo criollo*. Para este crítico, el archivo criollo, el cual abarca textos, instituciones y prácticas, refleja los intereses y la forma de entender el mundo de este grupo (9). En su análisis del teatro criollo colonial hispanoamericano, Alberto Veiga observa que dentro de este archivo de invención criolla se observa un discurso criollo, es decir una mentalidad que muestra el modo de entender el ambiente político, económico y sociocultural durante la Colonia y después de la Independencia; dicho discurso también expone la negociación del sujeto criollo entre el grupo dominante español y el subalterno indígena para acceder al poder establecido (23). Una vez que el sujeto criollo se posicionó dentro y en la cima de la jerarquía del poder, la población indígena fue vista como una masa homogénea a la que se le debía occidentalizar para sacarla de su atraso biológico y sociocultural. De este modo, los nuevos

estado-naciones redujeron a la población indígena a un grupo étnico, sociocultural y políticamente marginado. No fue sino hasta el siglo veinte que el sujeto indígena fue incorporado al estado-nación.

## **1.2 El surgimiento del discurso mestizo/ladino**

Desde la conquista en el siglo dieciséis hasta el siglo veinte cuando el sujeto mestizo accedió al poder, México y Guatemala estuvieron gobernados por una minoría de origen europeo, primero peninsular y luego criolla. El cambio de poder comenzó a materializarse en los últimos años de la dictadura de Porfirio Díaz, cuando miembros del ejército y la inteligencia se opusieron al régimen gubernamental por razones políticas y económicas. El Porfiriato (1876-1910) se ganó la oposición no sólo del ejército y el servicio nacional de inteligencia de México sino de varios estratos sociales, económicos y políticos cuyos integrantes representaban movimientos agrarios, anarquistas, populistas, liberales y socialistas de todo el país. El régimen de Díaz culminó después del estallido de la revolución el 20 de noviembre de 1910. El ejército y el servicio de inteligencia lideraron la insurrección pero el triunfo de ésta se debió a la participación de los sectores campesinos e indígenas que derrocaron al régimen de Díaz y a las varias facciones políticas que se disputaban la dirección política del país. Con el triunfo de la Revolución Mexicana, los dirigentes políticos del Estado no pudieron ignorar la presencia campesina e indígena del país, lo cual produjo un cambio en los discursos oficiales.

El discurso mestizo se convirtió en el nuevo discurso del México posrevolucionario. Sin embargo, este cambio sólo fue simbólico. Con la revolución, el sector criollo quedó destituido del poder y el discurso criollo cedió su lugar al discurso mestizo. Este nuevo discurso, como sucedió con el discurso criollo, germinó entre el sector mestizo para reflejar la visión, las

inquietudes y los intereses de este grupo y para articular su acceso al poder. El sujeto mestizo expresó su pensamiento con respecto a cuestiones políticas, económicas y socioculturales en los textos, las instituciones y las prácticas que produjo en el siglo veinte. Dentro de este discurso, la postura del sujeto mestizo frente al sector indígena fue de marginación y exclusión. Como Guillermo Bonfil Batalla señaló en *México Profundo: Una civilización negada* (1987), “La identidad criolla cede su lugar a la ideología del México mestizo, pero sus contenidos de fondo no cambian” (160). Al igual que sus predecesores, los nuevos líderes también desaprobaban e intentaron borrar la diversidad étnico-cultural de México y en el ideal del mestizaje vieron la posibilidad de crear “una sociedad culturalmente homogénea” (Bonfil Batalla 164). El ideal del mestizaje se entendía como la eliminación del indígena. Como observa Armando Muyolema en su análisis de la cuestión indígena en Latinoamérica, el mestizaje, como mentalidad y como práctica, excluía al indígena: “el genérico ‘indios’ deb[ía] ser sacrificado en nombre de la civilización, primero y luego, de la modernización –promesa del porvenir ... [el mestizaje] vuelve al indio en objeto de redención mediante un acto sacrificial de destrucción de su cultura, de su proceso civilizatorio” (332).

El concepto de mestizaje, como ideología y como discurso oficial, se entendió como la fusión de los distintos grupos étnico-culturales para enunciar una identidad mestiza que impulsaría el bienestar social y económico del país y cuyo principal logro sería la inclusión, vía transformación/eliminación, del indígena. Debido a la inestabilidad política las ideas y prácticas del discurso mestizo no se implementaron hasta la década de 1920 y la responsabilidad de poner en función el mestizaje del México posrevolucionario fue una tarea reservada para el ámbito académico. El primero a cargo de implementar el mestizaje en el campo de la educación fue José Vasconcelos, Secretario de Educación de 1921 a 1924 durante la presidencia de Álvaro Obregón.

Como Secretario de Educación, Vasconcelos utilizó la instrucción pública como vía para mestizar a la población indígena del país. En palabras de Meyer y Sherman, Vasconcelos no pretendía segregar al indígena sino incorporarlo a la sociedad mestiza por medio de la educación (572). Es necesario observar que la incorporación del indígena a la sociedad mestiza encerraba cierto nivel de segregación porque su supuesto atraso y su supuesta inferioridad cultural se usaban como argumentos para justificar la conversión del indígena en mestizo. Esta transformación imponía la anulación de las marcas culturales indígenas. La política del mestizaje exhortaba al indígena a cambiar su ropa tradicional por la vestimenta occidental, a modificar su sistema de tenencia de y acceso a la tierra y a adoptar el castellano como *lingua franca* porque, como diría Manuel Gamio, “primero [eran] mexicanos, luego indios” (Bonfil Batalla 168).<sup>21</sup>

El discurso mestizo, como alternativa ideológica, política, económica y sociocultural para incorporar al indígena dentro de la nación moderna del siglo veinte, tuvo gran resonancia al grado de dar origen al movimiento indigenista. Este movimiento se manifestó en el campo de la política y en la literatura y pronto se expandió a otros países de Latinoamérica con una población indígena significativa. Tal fue el caso de Guatemala. Ahí, el discurso criollo fue reemplazado por el discurso ladino, otro término utilizado para referirse al mestizo ya que en la época colonial temprana ladino provenía de latino, es decir aquel indio que aprendía a leer y escribir en castellano lo cual a su vez mostraba su mestizaje ideológico y cultural. En Guatemala, como en algunas partes del sur de México, ladino es el término que se usa en vez de mestizo debido al contexto histórico del país.<sup>22</sup> Inspirados por el discurso que trajo consigo la Revolución Mexicana y el movimiento indigenista, los dirigentes guatemaltecos reflexionaron sobre la

---

<sup>21</sup> La obra de Manuel Gamio, *Forjando patria: pro-nacionalismo* (1916), refleja el proceso mediante el cual se llevaría a cabo la transformación del indígena.

<sup>22</sup> Esta definición del término ladino es la forma más común, breve y fácil de explicarlo pero tiene otras connotaciones que por el momento no es necesario referir. El origen y sus varios significados serán discutidos cuando se aborde el aparato teórico y crítico que guía este estudio.

condición del indígena y estimaron necesaria su transformación cultural. Esta transformación se daría por medio de la aculturación u occidentalización de la población indígena. Esta occidentalización, de acuerdo con Isabel Rodas Núñez en “Identidades y la construcción de la categoría oficial ‘ladino’ en Guatemala”, equivalió a la ladinización del indígena porque el término ladino se había convertido “en sinónimo de cultura occidental” (7).

El discurso ladino, como política de ladinización, se apoyaba en la educación pero sobretodo en la proletarización del indígena debido a la entrada de Guatemala al mercado económico internacional como país agricultor y proveedor de materia prima. Como observó Rita Palacios en su tesis doctoral “Indigenousness and the Reconstruction of the Other in Guatemalan Indigenous Literature”, en el primer cuarto del siglo veinte las ideas sobre la ladinización del indígena que Alberto Masferrer, Fernando Juárez Muñoz y Carlos Wyld Ospina impulsaron fueron infructuosas porque la ladinización fue vista como un proceso contraproducente para la economía que la dictadura de Manuel Estrada Cabrera (1898-1920) promovía (50-51). El proyecto de ladinización no se implementó hasta que se vio a la población indígena como un problema en términos nacionales y la generación de 1920 surgió como grupo intelectual dispuesto a resolver dicho elemento de la problemática nacional. De este grupo cabe destacar a Miguel Ángel Asturias. En su tesis doctoral, *El problema social del indio*, Asturias apoyó la política de ladinización porque consideraba que los hábitos alimenticios, el conformismo y la desorganización social de los pueblos indígenas los convertía en una civilización del pasado mientras que la civilización del futuro era la del ladino por su asociación con el progreso moderno (36, 67, 73-74). Para Asturias, así como para varios intelectuales de su generación, la ladinización consistía en la total asimilación cultural del indígena y en su mezcla biológica con la sangre europea/blanca (del Valle Escalante, *Nacionalismos* 57; Palacios 51-54).

En México y Guatemala el discurso mestizo/ladino fue una política concebida de forma muy pragmática. En *Reforma del estado: política social e indigenismo en México, 1988-1996*, Cristina Oehmichen Bazán afirma que en México el indigenismo pretendía la homogeneidad cultural mediante la alfabetización y castellanización porque la homogeneización, por medio del plan educativo de Vasconcelos, se veía como una medida estatal para prevenir guerras de casta (57-62).<sup>23</sup> De esta forma, la meta de diluir la identidad indígena no sólo no cambió<sup>24</sup> sino que se fortaleció en 1948 con la creación del Instituto Nacional Indigenista (INI) que adoptó el concepto de aculturación. El objetivo del INI, dirigido por Alfonso Caso (1948-1970), era la “aculturación planificada por el gobierno federal para sustituir los elementos... indígenas y sustituirlos por los elementos positivos de la sociedad occidental” (Oehmichen Bazán 67).

En la década de 1930 la necesidad de tratar y resolver “el problema del indio” como lo llamaban González Prada, Mariátegui y Sarmiento, entre otros, se convirtió en una prioridad ideológica. Es así como los debates políticos, económicos y socioculturales sobre la problemática nacional permearon el discurso artístico y literario. En el arte, el indigenismo se desarrolló amplia y principalmente en países con numerosas poblaciones indígenas como México, Perú, Bolivia y Ecuador. Las obras de artistas como Diego Rivera, José Clemente Orozco, José Sabogal, Arturo Borda y Oswaldo Guayasamín, entre otros, presentaron una imagen positiva aunque idealizada de las poblaciones amerindias, de sus tradiciones, de su participación en la

---

<sup>23</sup> En el caso de Guatemala se puede hacer la misma observación porque siguió el modelo indigenista mexicano al usar la educación elemental como una medida para facilitar el desarrollo económico del país mediante la subordinación de los valores y prácticas indígenas. Este proceso se llevó a cabo mediante la mestización/desindianización de la población indígena (Goubaud 141-43). Este aspecto del indigenismo es muy importante ya que en la narrativa mayense contemporánea se vuelve uno de los temas principales discutidos y problematizados por los personajes. En los próximos capítulos discuto este tema.

<sup>24</sup> Cabe notar que con el Congreso de Pátzcuaro, celebrado en 1940, se acordó respetar los elementos culturales indígenas pero la decisión fue revertida prontamente porque los participantes estimaron que al tolerar las culturas indígenas cancelaban el plan de integración del indígena a la sociedad nacional y, aunque entendían que la transformación radical de la estructura indígena representaba un desajuste, indigenistas como Beltrán Aguirre veían la occidentalización y proletarización del indígena como pasos esenciales de la integración (Díaz-Polanco et al. 21).

Revolución Mexicana y de su pasado glorioso antes de la conquista española. La función del arte indigenista cumplía la función de presentar y unir a dos grupos étnico-culturales. A través del arte, la población no indígena reconocía el elemento indígena de la identidad mestiza que proclamaba el Estado mientras que la población indígena debía reconocerse como parte de esa identidad nacional.

Dentro del objetivo de este estudio, el discurso literario indigenista merece atención porque ilustra la ideología mestiza/ladina o, más específicamente, la forma en que ésta percibe al indígena. Existe una extensa literatura crítica sobre el indigenismo y un consenso general de que este movimiento surgió en México con la revolución y que pronto se extendió a América Latina (Vargas Llosa 66) donde las condiciones internas y la Revolución Rusa ayudaron en su propagación (Cornejo Polar 12-15). También hay consenso sobre la relación entre el ambiente político de la primera mitad del siglo veinte y el discurso literario. Al respecto, Efraín Kristal señala (1) que el discurso literario indigenista refleja el discurso político nacional, es decir la percepción que los centros urbanos tienen del indígena (xii), (2) que la narrativa es para un público urbano que lee y que está consciente del indígena en las regiones rurales de la nación pero ignorante de la cultura y vida indígena (2-3) y (3) que, en Ecuador, Bolivia y Perú, este discurso da cuenta del conflicto entre las facciones poderosas: élite transportadora, latifundistas e industrializadores (9-13). Por su parte, Antonio Cornejo Polar afirma que el indigenismo se sitúa “en el conflictivo cruce de dos sociedades y dos culturas” porque representa la convivencia de dos culturas en un mismo espacio que se inter-penetran pero no se fusionan (3-6).

Los objetivos de la literatura indigenista concuerdan con los de la política de mestizaje/ladinización porque ven en la occidentalización y la proletarización de la población indígena, la cual surgió a raíz del movimiento migratorio del campo a la ciudad durante el siglo

veinte, la oportunidad de resolver “el problema del indio” y de facilitar el progreso de la nación. Aunque el análisis de la literatura indigenista que hace Efraín Kristal se enfoca en el Perú, sus contribuciones son aplicables a otros espacios de Latinoamérica como México y Guatemala. Refiriéndose a *Pueblo enfermo* (1910) y *Raza de bronce* (1919), Kristal señala que Alcides Arguedas describe la raza indígena como una barrera para el progreso porque la considera inferior (11-13) mientras que la obra de Manuel González Prada apoya la rápida rehabilitación de la raza indígena mediante la inmigración blanca, la educación y la adquisición de propiedad privada (112-120).

Otra característica muy importante de la literatura indigenista es su distanciamiento con el sujeto indígena y su cosmovisión, lo cual explica las representaciones románticas y exóticas del indígena en la literatura indianista y las construcciones borrosas y contradictorias en la indigenista. Tal distanciamiento funciona como lo que Cornejo Polar denomina heterogeneidad cultural. Según Cornejo Polar el discurso indigenista es culturalmente heterogéneo porque dentro de él hay varias visiones, distintos grupos y bagajes: (1) el autor interpreta el mundo indígena desde una cosmovisión cristiana, occidental, con criterios provenientes del positivismo y del marxismo, (2) el sistema literario que revela el mundo indígena es occidental, (3) se emplea el castellano en vez de oralidad indígena, lo cual produce una (4) traducción y (5) el destinatario del discurso indigenista no es el indio (23-4). En este discurso prima la diferencia entre el universo indígena y el del escritor/no-indígena porque éste, en una posición de poder, da razón de aquél que se localiza en una posición de subalternidad (25-26).

Es muy importante destacar el posicionamiento del sujeto indígena y su universo en una posición de subalternidad porque refleja la marginalidad y la exclusión del poder de la voz indígena. Aun cuando la inspiración del discurso mestizo y el discurso indigenista fuera la

integración del indígena a la nación moderna del siglo veinte y el mejoramiento de las condiciones de vida de esta población, no hay que olvidar la relatividad de estos conceptos.

También hay que tener presente el efecto secundario que resultó de los intentos de proletarizar al indígena. Como observó Henri Favre en *Indianidad, etnocidio, indigenismo en América Latina*, en la década de 1950 la industrialización, la proletarización del indígena y la política indigenista de integración facilitaron el surgimiento de una conciencia indígena que empezó a formular sus demandas socioculturales, económicas y políticas (123-126). Este panorama es precisamente el que se presenta en la Guatemala de esa década y de ahí (re)nace el discurso maya y la literatura maya que rompen con la tradición indigenista.

### **1.3 Hacia un discurso maya**

Mediante la apropiación de la escritura, el sujeto indígena crea para sí mismo un espacio discursivo desde el cual formula un discurso polisémico. Tal como Veiga afirma con respecto a la emergencia del discurso criollo (37), el discurso maya responde a las tergiversaciones que el sujeto y el discurso mestizo/ladino han hecho del sujeto indígena. Este discurso se articula en oposición a la exclusión, discriminación y marginación de la población maya con el propósito de (re)presentar al sujeto maya desde la perspectiva de autores y personajes mayas y para mejorar sus condiciones económicas, políticas y socioculturales. Antes de profundizar en los significados y las aplicaciones del discurso maya que se advierten en la literatura maya contemporánea, hay que hacer un paréntesis histórico ya que este discurso no es una novedad del siglo veinte.

Abordar el discurso maya después de haber discutido los discursos criollo y mestizo/ladino no representa la cronología de éstos pero sí la relación de poder. Puesto que cada civilización e incluso cada grupo político, económico y étnico-cultural tiene su propio discurso,

el discurso maya ya existía mucho antes de la conquista y se manifestaba no sólo en el vivir de cada día sino también de forma oral y a través del uso de sistemas pictográficos, ideográficos y fonéticos usados por esta civilización desde tiempos prehispánicos.<sup>25</sup> A pesar de los siglos que separan la expresión maya precolombina podemos encontrar hoy en día evidencia de la escritura y del discurso maya en las inscripciones, los monumentos y los objetos de cerámica, entre otros, que datan del periodo prehispánico.

Estos ejemplos de la escritura maya son importantes porque reflejan una tradición textual de más de dos mil años antes de la llegada de los europeos al continente americano.<sup>26</sup> El uso de la palabra textual en referencia a la escritura maya precolombina no es circunstancial, proviene del término texto, el cual, de acuerdo con la definición recogida en *Cultural Theory: The Key Concepts*, no se limita al mensaje escrito sino que admite las representaciones visuales como medios que igualmente transmiten un mensaje (364).<sup>27</sup> Según Dennis Tedlock, los textos designados por arqueólogos como propiamente mayas datan del periodo Clásico Temprano (300-600 dC) y son ejemplos de una escritura pictográfica y jeroglífica esculpida en diversos materiales como piedra, estuco, cerámica, yeso e incluso en papel de amate (*Popol Vuh* 22). Hoy en día estos textos se pueden apreciar en los restos de la arquitectura maya en las ciudades de Chichén Itzá, Yaxchilán, Bonampak, Caracol, Palenque, Tikal y San Bartolo, por ejemplo, así como en la cerámica maya precolombina.<sup>28</sup>

Entre los textos amerindios de mayor importancia producidos antes de la conquista y en los años inmediatos a ésta se hallan cuatro códices mayas. Éstos son el Códice Grolier (ca.

---

<sup>25</sup> La escritura pictográfica usaba dibujos para representar objetos mientras que la escritura ideográfica representaba ideas por medio de caracteres y la fonética sonidos.

<sup>26</sup> La escritura de la región maya se puede situar tan pronto como en el año 400 aC (Tedlock, *2000 Years* 298).

<sup>27</sup> Para una lectura sobre el origen de este vocablo y su aplicación ver *Texto y contexto: Semántica y pragmática del discurso* (1980), de Teun A. van Dijk.

<sup>28</sup> Ver el trabajo académico de Linda Schele sobre la epigrafía e iconografía maya.

1230), el Códice de Dresden (siglo quince), el Códice de Madrid y el Códice de París que datan, según Tedlock, de poco antes o poco después de la llegada de los conquistadores (*2000 Years* 146). El código Grolier es un fragmento de un manuscrito más extenso y en él se habla de los ciclos del planeta Venus. El código Dresden trata de las cuentas del calendario, de temas astronómicos y de profecías anuales. El código de Madrid es un libro de consulta para los sacerdotes mayas por su contenido referente a las distintas temporadas del año y el código de París trata de las ceremonias celebradas cada veinte años, ciclos conocidos por los mayas como *katunes* o veintenas (León-Portilla, *Literaturas* 88-99). Estos códigos son textos informativos porque su contenido se limita al cómputo del calendario y a las celebraciones o rituales a seguir en las diferentes temporadas del año maya. Otros textos, como los que se encuentran en los monumentos y en las estelas mayas, dan fe de la historia del área y de sus gobernantes, su linaje, sus hazañas y sus batallas así como de la relación del hombre maya con la naturaleza y los eventos de la vida cotidiana como se aprecia en los murales de Calakmul, en el estado mexicano de Campeche, en los de Yaxchilán y Bonampak, en el estado de Chiapas,<sup>29</sup> y en los monumentos de Tikal y Piedras Negras en Guatemala, entre otros (Coe 165-168).<sup>30</sup>

Aunque los textos precolombinos dan fe de la existencia del discurso maya y de la gran producción artística y literaria de esta civilización, hasta este momento hay poco material conservado, conocido o convenientemente decodificado de la historia maya prehispánica. La llegada de los conquistadores al área de Mesoamérica interrumpió, mas no destruyó, la producción literaria, histórica y mítica de la civilización maya. Desde su llegada, los conquistadores europeos reconocieron la existencia de libros mayas. Se presume que en 1519,

---

<sup>29</sup> Ver *The Inscriptions of Calakmul: Royal Marriage at a Maya City* (1987), de Joyce Marcus, *Yaxchilan: The Design of a Maya Ceremonial City* (1992), de Carolyn Tate, y *The Murals of Bonampak* (1986), de Mary E. Miller.

<sup>30</sup> Para un acercamiento al contenido de la escritura maya precolombina recomiendo ver los trabajos de Heinrich Berlin y Tatiana Proskouriakoff.

cuando Hernán Cortés llegó a Cozumel, él y sus hombres encontraron libros entre los cuales apareció el Códice de Dresden que Cortés le mandó de regalo al rey (Tedlock, *2000 Years* 240). León-Portilla afirma que frailes como Andrés de Olmos (1485-1571), Toribio de Benavente Motolinia (1482-1568) y Bernardino de Sahagún (1499-1590) reconocieron la existencia y el valor de la literatura de los habitantes del Nuevo Mundo al denunciar “lo mucho que se había perdido con las quemadas de códices” y se dieron a la tarea de “rescatar cuantos testimonios pudieron del antiguo saber mesoamericano” (*El destino* 13-14).

A pesar del esfuerzo de estos frailes por conservar el saber y la escritura maya, es bastante lo que se destruyó. El caso del franciscano Diego de Landa no puede quedar sin mención. En 1562 los habitantes de Maní, en el estado mexicano de Yucatán, se vieron obligados por Landa a entregar sus esculturas y libros para ser quemados en fogatas masivas por considerarlos como producto de supersticiones satánicas (Restall 98). Con este hecho, afirma Tedlock, Landa pasó a la historia como el gran destructor colonial de fuentes mayas:

Landa has become the antihero who brought the Mayan writing system to a sudden and definitive end, clearing the way for the triumph of the roman alphabet. It is true that Mayans began using the alphabet to write in their own languages during this period, but the Mayan script continued in use for a long time ... the confiscation of the Madrid Codex did not occur until 1607. It is even possible that it had not yet been written at the time of the burning. (*2000 Years* 246)

La destrucción de los libros mayas fue una de varias medidas para eliminar el discurso maya. Al respecto, Tedlock añade que un año después de lo sucedido en Yucatán la administración colonial prohibió el uso del brocado en Guatemala porque las mujeres de Guatemala y Chiapas, como siguen haciendo hasta hoy en día, usaban las telas como repositorios de textos que

revelaban información sobre el individuo portador de la prenda o sobre la persona que la tejió. La destrucción de los brocados mayas y la prohibición de representaciones públicas verbales, musicales o teatrales que revivieran el mundo prehispánico eran parte de un programa cuyo objetivo era eliminar la memoria indígena prehispánica y colonial temprana (Tedlock, *2000 Years* 299). El uso del brocado como medio de comunicación, no obstante, continúa vigente entre los artesanos mayas.

Las medidas para borrar la memoria maya precolombina, además de destruir gran parte de la producción artística, religiosa y textual, también contribuyeron a la subordinación del discurso maya como forma de entender la vida, de organizarla y de transmitir el conocimiento. De esta manera podemos hablar del desplazamiento del discurso y del sujeto maya hacia una posición subalterna que reafirma la pérdida de la identidad maya o su obligada posición de subalternidad, situación que comparten otras sociedades precolombinas. Para la hegemonía, el subalterno se conceptualiza “como una figura que reside fuera de las categorías autorizadas, significando una pura externalidad, más allá del ámbito de la razón” y como “una parte menor y no esencial de la vida social y política de autoridad” (Prakash 61-62).

La quema de libros y otros medios de expresión maya protagonizada por Diego de Landa, como representante del discurso dominante, ilustra la posición que la población amerindia, su escritura y su religión tenían dentro del imaginario de la población hegemónica europea. Hay que añadir que la destrucción de los libros, bajo pretexto de ser “instrumento del diablo” (Rivera 9), también envió el mensaje de que la escritura amerindia, su continuidad y su transmisión eran inaceptables bajo el nuevo orden administrativo y religioso. Por otro lado, el consenso general acerca de las sociedades nativas de América entre la población europea era que dichas sociedades eran inferiores porque carecían de un sistema de escritura, es decir de un sistema de

escritura basado en el alfabeto latino, y por tanto de historia. En *Historia natural y moral de las Indias* (1590), José de Acosta, haciendo eco de la idea renacentista articulada por Antonio de Nebrija en 1492 sobre la primacía del alfabeto latino, mantuvo que los indios del Perú y Nueva España carecían de letras y escritura ya que recurrían al uso de imágenes y caracteres para preservar su historia (334-335). La destrucción de los sistemas de escritura amerindia y el monopolio que la élite europea estableció sobre la escritura convirtieron a los pueblos en sociedades ágrafas (Mignolo, “Literacy” 96-97). Como afirma Micaela Morales López, “[l]a Colonia constituyó un tiempo y un espacio propicio para diluir, degradar y casi desaparecer la voz de los pueblos indios” (17). La condición de los pueblos indígenas y de sus prácticas textuales y discursivas no cambió después de la independencia política a principios del siglo diecinueve debido a que los proyectos de hispanización/criollización y las políticas de mestizaje/ladinización tuvieron como objetivo desmantelar la identidad indígena.

A pesar de las medidas en contra de las prácticas socioculturales y religiosas y de los intentos por eliminar la identidad indígena prehispánica, el discurso maya, como forma de entender la vida, de organizarla y de transmitirla, sobrevivió. Su continuidad se debe a que una de las características de la condición subalterna es la de resistirse a ser contenida (Prakash 62) y además a la fuerza de su comunalidad (Martínez Luna). Las prácticas de la población maya continuaron en la íntima privacidad de las comunidades indígenas y, en público, se mezclaron con las prácticas de la cultura dominante para evadir la censura y asegurar su perpetuidad. En lo que respecta al discurso de forma tangible o escrita, los mayas al igual que otras sociedades amerindias adoptaron el alfabeto latino y por medio de él perpetuaron algunos elementos de su cosmovisión; en palabras de Tedlock:

Just as Mayan peoples learned to use the symbolism of Christian saints as masks for ancient gods, so they learned to use the Roman alphabet as a mask for ancient texts. There was no little justice in the fact that it was the missionaries themselves, the burners of the ancient books, who first introduced Mayans to alphabetic writing. What they wanted their pupils to write was translations of Christian prayers, sermons, and catechisms into Mayan languages, but very little time passed before some Mayans found political and religious applications for alphabetic writing that suited their own purposes. (*Popol Vuh* 25)

Durante la Colonia, los textos de carácter político escritos por indígenas tenían como objetivo principal defender sus derechos ancestrales y el reconocimiento de éstos en cuestiones relacionadas con el poblamiento de una región o con el establecimiento de límites territoriales (Breton 2-3). Este último grupo de textos se concentraba en la preservación de la memoria y la cosmovisión maya. De esta categoría sobresalen los libros del *Popol Vuh* y los libros del *Chilam Balam*, producidos en Guatemala y en Yucatán y hallados en los siglos dieciocho y diecinueve, respectivamente.

Aunque se desconoce la autoría del *Popol Vuh* sí se sabe que fue escrito por varios individuos. Acorde con el registro de la tradición oral, los autores de este libro adoptaron una identidad colectiva bajo el pronombre personal *nosotros* o *nosotros la gente K'iche'*. Según Tedlock, el libro fue escrito entre 1554 y 1558 en lengua k'iche' pero usando el alfabeto latino (*Popol Vuh* 21, 56). La versión castellana data de entre 1701 y 1703 cuando el fraile Francisco Ximénez copió y tradujo el manuscrito, el cual no fue publicado hasta 1857. Desde 1911 el manuscrito se encuentra en la biblioteca Newberry de Chicago, Illinois (Tedlock, *Popol Vuh* 27). El *Popol Vuh* es un libro escrito en prosa que explica el origen del mundo y de la vida según la

visión del pueblo k'iche', en maya k'iche' la palabra *popol* significa reunión, comunidad, consejo y *vuh* quiere decir papel o libro por lo que *popol vuh* se entiende como libro del consejo o libro de la comunidad. En el *Popol Vuh* se mezclan mitología, historia, leyendas y costumbres y está dividido en tres partes. La primera parte narra la creación del mundo y las distintas invenciones que los dioses hicieron del hombre, quien finalmente fue hecho de maíz. En la segunda se describen las aventuras que los héroes gemelos Hunahpú e Ixbalanqué tuvieron en Xibalbá al enfrentar a los genios del mal. La última parte relata el origen, las migraciones y las conquistas de los pueblos mayas de Guatemala. El *Popol Vuh* es una obra fundamental en la aproximación a la cosmovisión del pueblo maya antes de la llegada de los españoles.

El *Chilam Balam* constituye una serie de libros de diferentes lugares del estado mexicano de Yucatán, cuando se refiere al conjunto de estos libros se le denomina los libros del *Chilam Balam* y cuando se hace referencia a uno en específico se nombra su lugar de procedencia, *Chilam Balam de Chumayel*, *Chilam Balam de Tizimín* o *Chilam Balam de Kaua*, por ejemplo. De acuerdo con Rivera, estos libros datan del siglo dieciséis, son diferentes aunque guardan similitudes en cuanto a su modo de producción porque en cada sitio sus poseedores agregaron material al texto original según su criterio y los acontecimientos del lugar (11). El título de estos libros incluye el nombre de Chilam Balam, profeta encargado de descifrar y anunciar la voluntad de los dioses que, según Alfredo Barreda Vásquez y Silvia Rendón, “vivió en la ciudad de Maní en tiempos de Mochan Xiu, poco antes de la llegada de los españoles; predijo el advenimiento de una nueva religión” (Rivera 10). Si bien el contenido de estos libros es variado, se reconocen las siguientes secciones recurrentes: asuntos religiosos, históricos, médicos, cronológicos y astrológicos, astronómicos, de rituales y textos literarios, entre otros (Rivera 14).

También cabe destacar el texto de *Rabinal Achi* porque representa un género literario cercano al teatro europeo. El *Rabinal Achi* es un texto del cual se sabe poco como varios trabajos de investigación han apuntado. Este texto fue descubierto en 1855 por el sacerdote francés Charles Étienne Brasseur de Bourbourg, quien lo tradujo de k'iche' a francés. Se desconoce la identidad de su autor original así como la fecha de su redacción y su contenido se remonta al periodo prehispánico porque a pesar de haberse escrito en k'iche' con el alfabeto latino carece de influencias que sugieran una conversión religiosa o hispanización (Breton 1, 4-5). De acuerdo con Breton, el término *Rabinal Achi* designa un baile ritual que se asocia con un género literario distinto pero del cual no tenemos evidencias hoy, “in fact related to a larger family of warrior dances, of ‘gladiatorial’ rituals, of sacrificial representations, which have disappeared today” (3). Este baile, que opera también como una representación teatral, relata el juicio que Rabinal Achi y Job Toj interpusieron ante la Corte de Rabinal contra el guerrero K'iche' Achi. Las distintas etapas del baile hacen referencia a movimientos migratorios del área que conciernen a las gentes de Rabinal y a los k'iche' entre los siglos diez y quince pero el tema principal es la representación de la ambigua y conflictiva relación entre estos dos grupos (Breton 19, 25-26).

El *Popol Vuh*, los libros del *Chilam Balam* y *Rabinal Achi*, entre otros, demuestran que el discurso maya escrito o transcrito en el alfabeto latino son evidencia de un ejercicio literario que se dio por lo menos desde los primeros años de la Colonia. Sin embargo, la literatura maya como otras literaturas amerindias fue prontamente interrumpida porque el nuevo grupo dominante peninsular y criollo impuso la escritura alfabética y la educación europea como la única posibilidad de comunicación oficial y permitida. En las primeras décadas de la colonización española los hijos de la nobleza amerindia, al igual que los hijos de conquistadores y mujeres

indígenas,<sup>31</sup> tuvieron acceso a la escritura alfabética. Esta libertad se vio restringida años después cuando la Corona española quiso afianzar su poder absoluto en las colonias otorgando los puestos de poder sólo a aquellos nacidos en la península. A este proyecto de consolidación del poder, que en realidad fue una monopolización de la expresión pública, del saber, del sector administrativo y de los recursos y materiales de la sociedad colonial, se sumó la distribución laboral de los indígenas sometidos a los sistemas de la encomienda y la hacienda. Con respecto a los intentos de frailes como Motolinia, Sahagún y Olmos por recuperar la herencia cultural náhuatl, Natalio Hernández mantiene que tal labor se interrumpió en el siglo dieciocho porque “[I]a condición humana de los pueblos indios quedó sometida a un régimen de peonaje en las haciendas por los encomenderos españoles” (106).

En medio de este ambiente la población amerindia se vio sometida y subordinada política, económica y socioculturalmente, primero a los peninsulares durante la Colonia, luego a los criollos en las primeras décadas posteriores a la independencia y finalmente a los mestizos o ladinos. Estos últimos continúan siendo los dirigentes del poder tanto en México como en Guatemala, aun cuando el mestizaje como proyecto nacional ya haya perdido su legitimidad y se esté experimentando con la diversidad y el multiculturalismo.<sup>32</sup> Bajo estas circunstancias la producción literaria indígena escrita por autores indígenas se vio interrumpida ya que este campo quedó en manos de escritores criollos o mestizos no solamente en México y Guatemala sino en toda Latinoamérica.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Entre los hijos de la nobleza amerindia que tuvieron entrenamiento en el alfabeto latino se encuentran Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (¿1568?-1648), descendiente directo del señorío acolhua de Texcoco, y Fernando Alvarado Tezozómoc (¿1520?-¿1609?), descendiente de Motecuhzoma. También está el caso del escritor de la historia tlaxcalteca, Diego Muñoz Camargo (1529-1599), de padre peninsular y madre indígena tlaxcalteca.

<sup>32</sup> Ver “Guatemala y México: del mestizaje a contrapelo”, también bajo el título “Del mestizaje a contrapelo: Guatemala y México”, en Istor, vol. 24, 2006, de Mauricio Tenorio Trillo y *El fin de la raza cósmica* (2007) de José Antonio Aguilar Rivera.

<sup>33</sup> Cabe destacar que, aunque contados, sí hubo escritores indígenas. En el siglo diecinueve, en México, se destacan Ignacio Ramírez e Ignacio Manuel Altamirano.

Esta literatura se desarrolló en los siglos diecinueve y veinte y se le conoce como literatura indigenista. En ella se identifican tres vertientes. La primera fue la literatura indianista, que emergió a finales del siglo diecinueve y en la cual se distinguía una concepción esencialista de lo indígena porque se trata al indígena y a la vida de éste como una esencia pura. En el siguiente siglo surgió la vertiente indigenista. Esta corriente literaria, como ha sido demostrado por varios críticos, narra la relación y la pugna entre dos culturas distintas que habitan un mismo lugar, que se relacionan pero no se fusionan (Cornejo Polar 3-6). La última vertiente, la cual nace a mediados del siglo veinte, es conocida como neindigenismo. En esta vertiente la temática se amplía, ya no se trata de dualismos como indígena-blanco o mestizo ni rural-urbano sino que se proyecta la dinámica nacional en todos sus matices: los distintos grupos étnicos rurales y urbanos, nacionales y extranjeros, la tensión entre el viejo sistema laboral y económico y la incursión del imperialismo.<sup>34</sup>

En la primera mitad del siglo veinte hubo una proliferación de la literatura indigenista en México y Guatemala ya que estos países, los cuales aún se hallaban en un proceso formativo, consideraban la diversidad étnica y cultural de la población como un problema nacional que resultaba en el retraso político y económico del país.<sup>35</sup> Bajo estas circunstancias el escritor no indígena tuvo dos tareas y posibilidades: narrar su propia interpretación del curso político y económico de la nación y conjeturar sobre un grupo étnica y culturalmente distinto y distante a él.<sup>36</sup> En 1928 José Carlos Mariátegui observó que la literatura indigenista no podía dar una versión legítima del indígena porque era una literatura de mestizos. La versión legítima, agregó

---

<sup>34</sup> Ver *La narrativa indigenista peruana* (1994), de Tomás G. Escajadillo.

<sup>35</sup> De los escritores indigenistas de este periodo sobresalen los guatemaltecos Mario Monteforte y Miguel Ángel Asturias. En México sobresale el grupo que Joseph Sommers identificó dentro del Ciclo de Chiapas: Rosario Castellanos, Carlo Antonio Castro, María Lombardo de Caso, Ricardo Pozas, Francisco Rojas y González, Ramón Rubín y Eraclio Zepeda.

<sup>36</sup> José María Arguedas se presenta como una excepción a esta condición porque en su obra se fusiona el *yo* narrador con el *ellos* indios y se recrea el universo andino “desde dentro” (Escajadillo 49).

este pensador, sólo podría venir de una literatura indígena que a su tiempo sería escrita por los propios indígenas cuando éstos estuviesen en condiciones de producirla (283). Como lo anunció Mariátegui, el momento de dicha literatura indígena llegó décadas después. El resurgimiento de la literatura maya contemporánea a partir de la segunda mitad del siglo veinte se puede interpretar como el fin de la interrupción de la creación literaria y del discurso maya que se intentó eliminar en el siglo dieciséis. Este resurgimiento de la literatura maya es una manifestación del renacimiento cultural de la misma sociedad. Sin embargo, dicho resurgimiento también produce interrogantes inevitables como las siguientes: ¿cuándo reemergieron los escritores mayas y la literatura maya? ¿por qué o en qué ambiente surgieron estos escritores después de estar sometidos por siglos? ¿cuáles son los objetivos de su producción textual? ¿qué editoriales publican este tipo de material y con qué objetivo? ¿cómo se localizan dichos textos y objetivos en el panorama de la literatura guatemalteca, mexicana y latinoamericana en general? ¿se acepta o rechaza esta literatura? Y, por último, ¿quiénes la consumen y por qué?

Como he indicado, después de haber vivido en un estado de represión sociocultural, económica y política durante siglos, la producción de la literatura maya contemporánea surgió en el último cuarto del siglo pasado. Irónicamente, este surgimiento tuvo lugar en medio de la intensificación de la represión en contra de la población maya durante las décadas de 1970 y 1980 en Guatemala. El discurso maya escrito resultó del ejercicio de la agencia o el protagonismo que la población maya tuvo en el contexto histórico, político, económico y sociocultural de Guatemala y Chiapas durante estos años.

La Guerra Civil (1960-1996) en Guatemala tuvo un gran impacto en la población maya. Muertes, desplazamientos y la destrucción de comunidades enteras crearon una diáspora, atentaron contra la identidad étnico-cultural maya y quebrantaron los lazos culturales e históricos

que unían a los mayas. Este conflicto armado le reveló a la población maya el esfuerzo y el plan estructurado que el grupo hegemónico había puesto en operación para borrar su identidad étnico-cultural. En palabras de Kay B. Warren, “Maya cultural intensification was incubated in the brutal repression of the military-guerrilla warfare of 1978-1985 ... As the war intensified, some Mayas thought in more explicit terms of a social movement based on the revitalization of Maya culture” (21-22). Los primeros esfuerzos por revitalizar la cultura maya fueron cautelosos debido a la situación del país.<sup>37</sup> Como proyecto público, la revitalización cultural maya se inició a finales de la década de 1980 con la creación de centros de investigación y foros nacionales sobre derechos culturales (Warren 22).

En lo que respecta a la literatura maya contemporánea por vía impresa, Magda Zavala y Seidy Araya señalan que tiene sus inicios en la década de 1970 con la creación de organizaciones indígenas que crearon espacios para difundir la creación literaria como la revista *Ixim*, la publicación mensual *Kástajik* y el diario *Voz del Pueblo* (165). Durante la década de 1980 cabe destacar el papel de organizaciones como la Asociación de Escritores Mayenses de Guatemala, que en 1986 fundó la revista *Chatwalijoj*, y la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala, ambas dedicadas a organizar proyectos de alfabetización y a la promoción y difusión de la literatura maya.<sup>38</sup> Los talleres de escritura organizados, ofrecidos y/o patrocinados por mayanistas también desempeñaron un papel importante en la revitalización de la cultura maya.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> La falta de cautela representaba grandes riesgos. En 1984, Luis de Lión, activista y escritor maya kakchikel, fue desaparecido y asesinado por un grupo paramilitar. Gaspar Pedro González decidió retrasar la publicación de su primera novela debido al peligro y a la inestabilidad del país.

<sup>38</sup> La narrativa maya contemporánea estuvo precedida por el testimonio y este género literario tuvo gran recepción entre los lectores, especialmente fuera de Guatemala. En 1983 se publicó el testimonio de Rigoberta Menchú Tum y en 1987 el de Víctor Montejo. A partir de 1992, después de que Menchú recibió el Premio Nobel de la Paz, la mirada internacional se enfocó en Guatemala y esto presionó al gobierno para que iniciara un diálogo para la paz, lo cual le permitió a la población indígena participar más activamente en la producción sociocultural y política del país (Palacios 57-58).

<sup>39</sup> En 1987 la epigrafista estadounidense Linda Schele, junto con otros especialistas de la escritura maya, ofreció talleres de escritura para personas mayas en Antigua, Guatemala (Tedlock, *2000 Years* 401).

Las casas editoriales mayas han sido igualmente importantes en la difusión de la literatura maya; tal ha sido el caso de la editorial Cholsamaj que se ha dedicado a publicar trabajos literarios y de investigación llevados a cabo por escritores y académicos sobre el tema.

En Chiapas, el resurgimiento de la literatura maya contemporánea también se inició en la década de 1980. A diferencia del maya guatemalteco, el chiapaneco no enfrentó una situación de genocidio pero sí sufrió una serie de prácticas institucionalizadas que intentaban desindianizarlo.<sup>40</sup> Desde sus inicios, y aunque parezca contradictorio, la política indigenista intentó borrar la diversidad cultural de los pueblos indígenas mediante la alfabetización y castellanización del cuerpo estudiantil y, a partir de 1930, el proceso de homogeneización cultural también intentó homogeneizar las prácticas económicas de la población indígena mediante su conversión en productores agropecuarios y consumidores (Oehmichen Bazán 57). A esta experiencia de rechazo cultural se une el impacto que la Guerra Civil de Guatemala tuvo en el sureste mexicano, principalmente en Chiapas. La población maya de este estado fue testigo y, en algunos casos, víctima indirecta de lo que estaba ocurriendo en Guatemala porque desde la década de 1970 recibió a un gran número de exiliados mayas de ese país.<sup>41</sup> Esta situación puso a los mayas de ambos lados de la frontera en contacto directo con el conflicto armado ya que los mayas refugiados en Chiapas, por su proximidad a Guatemala y por la gravedad del conflicto, seguían siendo perseguidos por miembros de grupos paramilitares.

Otro evento que estimuló el resurgimiento de los escritores mayas y la literatura maya de Chiapas como proyecto de revitalización cultural fue el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional el 1ro de enero de 1994. De acuerdo con Oehmichen Bazán, este levantamiento fue una manifestación de la agencia del sector indígena que resultó de las políticas

---

<sup>40</sup> Desindianizar se refiere al proceso mediante el cual el Estado procura borrar la identidad indígena para establecer una identidad nacional mestiza. Analizo este tema en los capítulos 3 y 4.

<sup>41</sup> En 1992 la cifra de mayas guatemaltecos refugiados en México había superado los 400,000.

del Estado porque los intentos gubernamentales para capacitar a los indígenas y obligarlos a abandonar sus prácticas socioculturales y económicas para entrar al mercado neoliberal resultaron en la marginalización y la pobreza extrema de esta población (57-58). En la introducción a *La última muerte* (2001), de Nicolás Huet Bautista, Reyes Matamoros reconoce la relación entre el contexto histórico y el resurgimiento de la literatura maya. Según Reyes Matamoros, la voz maya nace de una fisura en el mundo mestizo, es decir del debilitamiento y cuestionamiento del Estado-nación, que sin duda se manifiesta con “el levantamiento del EZLN del 1 de enero de 1994 [que] abrió puertas y ventanas al movimiento étnico de Chiapas y del país” (i).

En Chiapas, como en Guatemala, la labor de los talleres de escritura y las casas editoriales fue y continúa siendo vital en la producción y difusión de la literatura maya contemporánea. En Chiapas, todo comenzó con la labor de investigadores estadounidenses y chiapanecos interesados en la recopilación y transcripción de la tradición oral maya (Tedlock, *2000 Years* 400). En la actualidad, una de las organizaciones encargadas de promover la cultura maya de Chiapas es Sna Jtz’ibajom, La casa del escritor. En 1982 tres miembros de la etnia Tzotzil formaron esta cooperativa de escritores en San Cristóbal de las Casas. Juan Sabines, entonces gobernador del estado y su hermano, el poeta Jaime Sabines, colaboraron con esta organización. Cuando la gubernatura de Sabines concluyó, también terminó la ayuda que dicha cooperativa recibía. De acuerdo con Robert M. Laughlin, fue entonces cuando los integrantes del grupo le pidieron ayuda para continuar su proyecto de “formar una cooperativa donde los adultos pudieran consignar por escrito, para que las recordaran sus hijos y sus nietos, las costumbres y

tradiciones antiguas” (“En la vanguardia” 156).<sup>42</sup> Después de Sna Jtz’ibajom se crearon más organizaciones dedicadas a promover la literatura maya de la región, entre ellas el Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas (1985), la Unidad de Escritores Maya-Zoques (a principios de la década de 1990), la Escuela de Escritores (1993), el Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas (1997), la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2003) y Fortaleza de la Mujer Maya (1994). Desde entonces, estas organizaciones se han dedicado a formar y a capacitar escritores mayas, a publicar y a difundir sus obras.

La precaria situación económica y la discriminación sociocultural de la población indígena, la inestabilidad política, el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, la firma del Acuerdo de Paz Firme y Duradera, los talleres de escritura y las casas editoriales constituyen un conjunto de factores, eventos y lugares que han estimulado la expresión de la voz indígena en varias esferas vitales: sociocultural, académica, económica y política, entre otras. Como señala Morales López, “[l]a presencia de escritores indígenas contemporáneos no es fruto de una formación profesional, ni de un proyecto político ideológico emanado del gobierno y otras instancias, *su presencia es resultado de movimientos de resistencia, de autopreparación y de toma de conciencia de su condición étnica*” (76, énfasis agregado).

En el campo de la literatura, los escritores mayas han producido un discurso que ilustra las condiciones en que la población maya ha vivido, sus necesidades y su cultura. En lo que respecta al aspecto cultural, la narrativa de los escritores que analizo en esta disertación refleja la forma en que los mayas viven y entienden la vida, es decir su cosmovisión. Las novelas y los

---

<sup>42</sup> En 1985 Sna Jtz’ibajom se enfocó en la promoción del teatro guiñol debido al poco interés que recibieron los libros que publicó la cooperativa; dos años más tarde surgió un proyecto de alfabetización en tzotzil (Laughlin, “En la vanguardia” 158, 165).

cuentos articulan una serie de mensajes contestatarios en los que (1) se expone y denuncia la condición colonial, (2) se evidencia el interés por integrar/incluir al indígena a la vida nacional, (3) se expresan demandas económicas, políticas y socioculturales y (4) se describen las particularidades de la relación indígena-mestizo/ladino. En las narraciones también se distingue un mensaje de fortalecimiento del sujeto indígena porque dan a conocer, con el propósito de revitalizar, los idiomas, las tradiciones, la espiritualidad y las diferencias culturales de los pueblos mayas a la vez que sugieren medidas para mejorar las condiciones de vida de esta población.

La literatura maya contemporánea, de acuerdo con la observación que Morales López hizo sobre los textos de escritores chiapanecos, y que también se aplica en el caso de los escritores mayas de Guatemala, representa “un parteaguas en la literatura indigenista” (85). Esto se debe a que además de ilustrar “el conflicto intercultural y los fenómenos de transculturación” (Morales López 69), (1) el autor interpreta y (re)presenta el mundo indígena desde la cosmovisión maya porque él es parte de ese mundo, (2) los rasgos de la oralidad maya se mantienen en el texto escrito, (3) se resalta, se desarrolla y se explica la relación entre la naturaleza y el hombre maya y (4) las lenguas mayas se hacen presentes en la narrativa. En cuanto al conflicto intercultural, Reyes Matamoros observa que la literatura indígena contemporánea “es otra forma de combatir el racismo soterrado y abierto, intra y extracomunicatorio...” (i).

Estas características de la literatura maya contemporánea resultan muy útiles en este estudio porque se trata de material nuevo que puede ayudar a comprender, desde una perspectiva distinta, la cosmovisión maya, la heterogeneidad de este grupo, sus problemas económicos, socioculturales y políticos, sus demandas y el proyecto de revitalización cultural que los

escritores incorporan en su narrativa. Esta disertación analiza dichos aspectos en las obras literarias de Luis de Lión, Gaspar Pedro González y Josías López Gómez. La elección de los textos de estos autores está determinada por la fecha de su publicación y porque esta cronología permite apreciar la transformación en la temática que se presenta en la literatura maya contemporánea de Guatemala y Chiapas, México. Hay que señalar que la literatura maya se manifiesta no sólo en la narrativa, tanto novela como cuento, sino también en el teatro, la poesía y el testimonio. Para los propósitos de esta investigación he decidido analizar únicamente textos narrativos que incluyen novela y cuento porque en ambos géneros la temática se asocia claramente al contexto histórico y a los esfuerzos de revitalización cultural que se han manifestado en las zonas mayas de Guatemala y Chiapas.

#### **1.4 Conceptos iniciales para un acercamiento a la narrativa maya contemporánea**

Las obras que analizo en esta investigación son *El tiempo principia en Xibalbá*, de Luis de Lión, *La otra cara: La vida de un maya* y *El retorno de los mayas*, de Gaspar Pedro González, y *Todo cambió*, de Josías López Gómez. El análisis de la transformación temática que se presenta en estos textos narrativos tiene como punto de partida una reflexión de los estudios indígenas latinoamericanos así como la aproximación teórica de los estudios poscoloniales que surgen primero en el sudeste asiático y se adaptan y aplican a sociedades en las que se ha desarrollado la relación hegemonía-subalternidad como una continuación de la relación colonial. Las aproximaciones al estudio del indígena en Latinoamérica así como la revisión y reinterpretación de la condición colonial que forma parte de su historia proporcionan las herramientas necesarias para entender, cuestionar y problematizar las relaciones entre la población mestiza/ladina y maya tanto en Guatemala como en Chiapas. En términos generales,

los estudios poscoloniales surgieron como un paradigma teórico para analizar la experiencia colonial europea, británica en su mayor parte, de regiones de Asia y África bajo el dominio imperial inglés. De acuerdo con Anshuman Prasad, el objetivo de la teoría y la crítica poscolonial se caracteriza por un intento de investigar la dinámica del colonialismo occidental, la resistencia anticolonial de sus subordinados y el impacto de la experiencia colonial en los habitantes de ambas partes: los colonizadores y los colonizados (5). Esta conceptualización de los objetivos de los estudios poscoloniales nos permite aplicar elementos de esta aproximación crítica y teórica al estudio de las obras de autores mayas como Luis de Lión, Gaspar Pedro González y Josías López Gómez dado que sus obras ilustran una resistencia anticolonial que surge de una dinámica conflictiva entre la población mestiza, que se percibe occidentalizada, y la maya que se percibe como no occidentalizada. Esta perspectiva nos permite estudiar la historia política, económica y sociocultural reciente de Guatemala y Chiapas como herencia de un colonialismo interno que perdura más allá de las independencias políticas.

En Latinoamérica, el paradigma teórico poscolonial tuvo seguidores y detractores debido a que no surgió en esta área geográfica. Por tal razón es necesario considerar el debate que acompañó el intento de aplicar los estudios poscoloniales al contexto latinoamericano. Una de las primeras críticas a este paradigma tiene que ver justamente con el término *poscolonial* ya que las connotaciones ideológicas y la condicionada temporalidad del prefijo *pos* complican su uso y entendimiento. Bajo esta mirada, poscolonial puede significar (1) un momento posterior a los movimientos de independencia, (2) la superación de los colonialismos y (3) una postura crítica frente a los legados del colonialismo, significado desde el cual Mignolo entiende y emplea el término (Mignolo, “Occidentalización” 71, 74-75). En el aspecto temporal, *pos* se asocia con *después de...*, aludiendo al estudio de eventos después y no durante la situación colonial.

Asimismo, identificar un contexto como poscolonial resulta controversial porque el término se presta para argumentar que el colonialismo continúa y que Occidente mantiene su hegemonía como resultado de la expansión colonial (*Cultural* 252). En cuanto al uso de este aparato teórico y crítico en Latinoamérica, Jorge Klor de Alva ha argumentado en contra de su uso por la heterogeneidad de los países y sus poblaciones y porque la experiencia colonial latinoamericana es anterior a la experiencia asiática y africana (248). Por su parte, Nelly Richard ve una actitud eurocéntrica e imperialista cuando los académicos estadounidenses aplican los estudios poscoloniales al contexto latinoamericano (467-468).

Entre los argumentos que apoyan el uso del paradigma teórico poscolonial en Latinoamérica sobresalen los de Ania Loomba, Fernando Coronil y Peter Hulme. En *Colonialism/Postcolonialism*, Loomba propone usar el término en una forma menos restringida, es decir no pensar que poscolonialismo viene literalmente después del colonialismo y que esto equivale a su final sino como una forma de enfrentar el dominio colonial y su legado (16). En “Latin American Postcolonial Studies and Global Decolonization”, Coronil señala que aunque hay diferencias en los procesos globales de colonización, también hay varias similitudes entre la historia latinoamericana antes y después de los movimientos de independencia que se asemejan a la historia de Asia y África y, desde esta postura, los estudios poscoloniales son aplicables al caso latinoamericano (230). Por su parte, Hulme argumenta que descartar una forma de colonialismo como tal impide entender las diferencias particulares y propone que el término poscolonial no debe ser un concepto evaluativo sino descriptivo porque se refiere al proceso de disociación del síndrome colonial (119-120). En este sentido las contribuciones académicas de los integrantes del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos son de gran utilidad porque ofrecen una postura crítica desde la cual podemos reflexionar sobre la problemática

sociocultural, política y económica que se presenta en Latinoamérica. Rodríguez observa que el proyecto subalternista latinoamericano, cuya inspiración fue el Grupo de Estudios del Subalterno Surasiático, toma en cuenta cuestiones políticas y culturales para reinterpretar la historia, las prácticas culturales así como sus producciones y representaciones del subalterno latinoamericano con el objetivo de que su voz sea escuchada (*The Latin American Reader* 1-8).

Intelectuales guatemaltecos como Demetrio Cojtí Cuxil y Arturo Arias han señalado que las circunstancias económicas, políticas y socioculturales que los mayas han enfrentado son una manifestación de la subalternidad como producto de la condición de poscolonialidad. Debido a la discriminación, marginalización y exclusión de la población maya por parte del sector ladino, la problemática y el desequilibrio económico, político y sociocultural han sido considerados como una dinámica del colonialismo interno porque se trata de una relación de subordinación y hegemonía con rasgos marcados de racismo (Cojtí Cuxil 23-26). En “The Maya Movement, Postcolonialism and Cultural Agency”, Arias observa que el maya se puede ver como un sujeto poscolonial al analizar su relación con la hegemonía ladina porque se distingue un estado de colonialismo interno (259). A las condiciones históricas que posicionan a Guatemala y a Chiapas dentro del marco poscolonial se le unen las políticas neoliberales que sus respectivos gobiernos han adoptado a instancias de las organizaciones y los gobiernos de naciones más poderosas. Por estas razones resulta pertinente usar las herramientas teóricas y críticas que los estudios poscoloniales brindan. Además, hay que tener en cuenta que las novelas y los cuentos que se analizan aquí abordan el racismo, la división entre la población mestiza/ladina y la maya, la economía, el cuestionamiento y la problematización de los discursos oficiales y el proyecto de revitalización cultural, entre otros temas.

Aparte de las herramientas que proporcionan los estudios del poscolonialismo, esta investigación también recurre al aparato crítico que ofrecen los estudios indígenas desde varias disciplinas y espacios geográficos. Los estudios *de y sobre* las poblaciones indígenas que se han realizado en el contexto neozelandés y guatemalteco informan esta disertación, principalmente las aportaciones de Linda Tuhiwai Smith, de las naciones Ngāti Awa y Ngāti Porou de Nueva Zelandia, Emilio del Valle Escalante, Gaspar Pedro González, Demetrio Cojtí Cuxil y Víctor Montejo, mayas k'iche', q'anjob'al, kaqchikel y jacalteco, respectivamente. De la misma forma se incorpora el trabajo de académicos no indígenas sobre la historia, la educación y la literatura de la población indígena guatemalteca y mexicana, especialmente los estudios desarrollados por la antropóloga estadounidense Kay Warren y por las críticas literarias Micaela Morales López, de México, y las costarricenses Magda Zavala y Seidy Araya. En conjunto, los trabajos de estos académicos, aunque tienen un enfoque distinto, brindan importantes lecturas sobre las prácticas gubernamentales y económicas que afectan a las poblaciones indígenas, explican el contexto histórico y sociocultural y sirven de base para el análisis formal y de contenido de la literatura escrita por autores indígenas contemporáneos.

Para el objetivo de esta investigación, estimo necesario definir los conceptos que guían mi análisis de las obras de Luis de Lión, Gaspar Pedro González y Josías López Gómez.

*Discurso* es un concepto fundamental en mi aproximación a los trabajos de estos escritores porque tanto ellos como los personajes que crean se localizan en una posición de subalternidad en oposición a la hegemonía mestiza. Mi uso de este concepto sigue la línea de análisis propuesta por Rolena Adorno, para quien la noción de discurso sobrepasa a la de literatura ya que ofrece la oportunidad de estudiar campos y sujetos en otrora silenciados: “La noción de ‘literatura’ se reemplaza por la de ‘discurso’, en parte porque el concepto de la literatura se limita a ciertas

prácticas de escritura, europeas o eurocéntricas, mientras que el discurso abre el terreno del dominio de la palabra y de muchas voces no escuchadas” (11).<sup>43</sup>

Otro concepto clave en el análisis de la narrativa maya contemporánea es *mestizo/ladino*, el cual puede interpretarse de maneras variadas a lo largo de naciones y sociedades latinoamericanas y es necesario definirlo cuidadosamente en el contexto maya que nos ocupa. El término mestizo viene del latín *mixticius* y fue introducido al continente americano con la llegada de los españoles, quienes ya en el siglo dieciocho la empleaban para referirse a la mezcla étnico-cultural en la península Ibérica. En el Virreinato de la Nueva España, como en el resto de las colonias españolas, mestizo fue el término que se utilizó para referirse a los individuos concebidos por un europeo y una indígena y se usó como una categoría étnico-cultural dentro de la jerarquía administrativa y sociocultural de la colonia. A diferencia de lo que sucedió en otras naciones latinoamericanas como Perú y Ecuador, el mestizo en Guatemala y las áreas mayas de México reemplazó al grupo hegemónico criollo después de la restauración de la República en 1867 y en 1910 se convirtió en el concepto que definiría la identidad nacional.<sup>44</sup>

Después de la Revolución Mexicana los arquitectos de la nación quisieron crear una sociedad culturalmente homogénea que resultaría de la mezcla de los distintos grupos étnico-culturales del país y cuyo resultado sería la identidad nacional mestiza (Bonfil Batalla 164). Dentro de este plan, la población y la identidad mestiza fue entendida como superior a la indígena, a la cual se le atribuía el retraso económico, político y sociocultural del país. Por consiguiente, el término mestizo en el siglo veinte funciona como una categoría étnico-cultural

---

<sup>43</sup> Aunque la propuesta de Adorno ya ha tenido contrapropuestas (Orlando Betancor y Neil Larsen) considero que su pertinencia y utilidad continúan vigentes.

<sup>44</sup> Cabe mencionar que en Yucatán mestizo tiene un significado muy distinto ya que es usado por mayas y no mayas de este estado para referirse a gente que habla maya yucateco y viste trajes tradicionales. Esto se debe, según Aline Magnoni et al., a que durante la guerra de castas aquellos mayas yucatecos que no apoyaban la rebelión empezaron a llamarse mestizos para diferenciarse de los rebeldes del sureste de la península, llamados macehuales (358).

privilegiada y hegemónica dentro de la jerarquía administrativa y sociocultural del México independiente.

En Guatemala, como en Chiapas, mestizo es sustituido por el término ladino cuya interpretación más común es la de una persona que no es indígena ni habla una lengua indígena. Ladino ha tenido varios significados a lo largo de la historia de Guatemala y México. El trabajo de Isabel Rodas Núñez sobre el vocablo como referente de identidad y de categoría oficial en Guatemala ofrece importantes contribuciones que permiten un acercamiento al uso que la narrativa maya contemporánea hace del término ladino. A principios de la Colonia la palabra ladino tenía un uso adjetival para describir a los indígenas que sabían castellano y en el siglo dieciocho se usó como categoría étnico-cultural para referirse a la población mestiza así como a las diferentes castas (Rodas 3). En el siguiente siglo, el término ladino cumplió una función política e ideológica ya que, como categoría dentro de la jerga legislativa, asignaba espacios privilegiados tanto en el área política como en la económica. Rodas observa que de esta forma las nuevas élites ladinas de la primera mitad del siglo diecinueve se vieron posibilitadas para desplazar a las comunidades indígenas en pos de la creciente economía cafetalera; esto transformó la tensión cultural entre ladino e indígena porque “la confrontación indígena y ladino en el altiplano guatemalteco, se definió en términos de estructuras de poder local y de reparto de los recursos” (4). Acorde con el ideal del mestizaje y las políticas indigenistas del siglo veinte, ladino, al igual que mestizo en México, adquirió un valor que lo posicionó como categoría étnico-cultural hegemónica dentro de la jerarquía administrativa y sociocultural. En Guatemala, el proyecto de la homogeneización cultural equivalió a la ladinización del indígena por la razón de que ladino se convirtió “en sinónimo de cultura occidental” (Rodas 7).

Bajo estas circunstancias los vocablos mestizo y ladino aluden claramente a una realidad sociocultural.<sup>45</sup> Ladino llega a entenderse no sólo como una mezcla biológica o etnocultural sino como una actitud adoptada de rechazo a la población indígena como se verá en el análisis literario de *El retorno de los mayas*. La evolución de este término permite ver que estas categorías étnico-culturales funcionan en términos de poder: la identidad mestiza/ladina facilita una posición de hegemonía mientras que la indígena/maya se desplaza hacia una posición de subalternidad. La posición hegemónica de la población mestiza/ladina se entiende, en términos gramscianos,<sup>46</sup> como el poder económico, político y sociocultural que este grupo ejerce sobre la población indígena mediante una serie de ideas y prácticas que garantizan su dominio y que son difundidas por la iglesia, la escuela y los organismos jurídicos, principalmente.

Siguiendo el paradigma teórico de los estudios poscoloniales, en contraposición a la hegemonía se halla la subalternidad que implica, de acuerdo con Prakash, una posición menor que surge de una “abstracción usada para identificar lo intratable que emerge *dentro* de un sistema dominante X, y que significa aquello de lo que el discurso dominante no puede apropiarse completamente, una otredad que resiste ser contenida” (62). Por lo tanto, dicha otredad tiene la posibilidad de enfrentarse a la hegemonía creando “contradicciones y dislocaciones en el discurso dominante, y proporcionando fuentes para una crítica inmanente” (Prakash 62).<sup>47</sup> Hay otras conceptualizaciones que enriquecen el entendimiento de la subalternidad. En su análisis de los Estudios Subalternos, Ileana Rodríguez afirma que “[e]l término subalterno se presenta así como múltiplemente articulado” porque por un lado se

---

<sup>45</sup> Claudia Dary ha discutido las consecuencias étnicas y culturales que han resultado de la realidad sociocultural guatemalteca y ha demostrado que la población ladina no es un conjunto homogéneo. Ver “El problema ladino: ¿Existe una identidad en oriente de Guatemala?”, publicado en 1997 por la revista *Cultura de Guatemala* de la Universidad Rafael Landívar.

<sup>46</sup> Ver *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (1953), de Antonio Gramsci.

<sup>47</sup> Gyan Prakash utiliza este término en su estudio del contexto hindú pero su conceptualización se puede aplicar a otros contextos de (pos)colonialidad y es útil en el análisis de la relación jerárquica mestizo/ladino e indígena (maya).

entiende como una abstracción pero también “como una posición social que cobra cuerpo y carne en los oprimidos. Y por otr[o lado] es aquella condición que genera la colonialidad del poder a todos niveles y en todas las situaciones coloniales ... ” (8).

Como ya se estableció antes, el indígena se halla en una posición de subalternidad desde el momento de la conquista española. Para justificar y llevar a cabo el proyecto imperial y luego el proyecto nacional bajo la etiqueta del mestizaje se identificó y se construyó a las poblaciones amerindias como inferiores. La primera forma de subordinación que las sociedades amerindias experimentaron fue quizá la de haber sido nombradas *indias* bajo la idea errónea de que el territorio al que había llegado Cristóbal Colón era la India. De la misma forma, *indio* se convirtió en una categoría étnico-cultural inferior dentro de la jerarquía administrativa, económica y sociocultural de la Colonia y se mantuvo incluso después de la independencia de México y Guatemala. *Indio*, como marca racial y étnica, es un concepto arbitrario porque en él se agrupa a todos los grupos de las sociedades amerindias sin importar sus diferencias. Otro rasgo vital del término, en el contexto histórico en el que se sitúan las obras de Lión, González y López Gómez, es que indio se usa de forma ofensiva y peyorativa para referirse a la población maya. Como afirma Palacios, el término indio adquiere connotaciones de racismo, clasismo y discriminación cuando es utilizado por ladinos y otras personas no indígenas (20).

En esta disertación se usa el término *indígena* porque no tiene la carga negativa del término indio. No obstante, indígena es igualmente un término arbitrario porque se aplica a todos los distintos grupos nativos a cierto territorio, sin reconocer la diversidad que hay entre ellos ni sus especificidades culturales. En este sentido *maya* es también un término limitado porque se aplica a más de veintitrés etnias mayas. Sin embargo, como apunta González, “el uso de este término se aplica a todos los descendientes de los mayas que habitan la región mesoamericana”

(Kotz 'ib' 26). En esta investigación utilizo indígena de forma general para hablar de las poblaciones amerindias y el vocablo maya para hablar del contexto de la población amerindia del territorio de Chiapas y de Guatemala.<sup>48</sup> En las novelas y los cuentos que se estudian en esta disertación, los autores, con la excepción de Luis de Lión, utilizan el nombre específico de la etnia maya que están representando.

Otro término importante en el análisis de la literatura maya contemporánea, al hablar tanto del autor maya como del personaje maya, es el de *sujeto*, entendido como una entidad subjetiva que tiene cualidades y que es capaz de realizar actos, ejercer actos de saber y actos de hablar (Greimas and Courtés 320). El conocimiento que tiene el sujeto así como los actos que realiza y sus enunciaciones lingüísticas son manifestaciones de la subjetividad propia de ser un sujeto y su subjetividad depende de factores sociales, políticos y culturales (*Cultural* 343). Esta línea de pensamiento ayuda a entender los actos de enunciación y los enunciados que los personajes realizan con respecto a las condiciones económicas, políticas, socioculturales e históricas que Lión, González y López Gómez reconstruyen en sus narraciones.

Dentro de este planteamiento del escritor maya y del personaje maya como sujeto, la capacidad del maya para resistir las prácticas, las instituciones y el discurso hegemónico que lo marginan es esencial. Una de las manifestaciones de esta capacidad es la posibilidad de *resistencia*. La definición de resistencia que se maneja aquí fue propuesta por James C. Scott en su acercamiento a los métodos de oposición a los mecanismos de poder o los despliegues de insubordinación empleados por grupos subordinados en Malasia debido a que ayudan a entender los métodos de resistencia empleados por los personajes. En su definición, Scott afirma:

---

<sup>48</sup> Aunque Chiapas pertenece a México, en esta disertación se analizan textos literarios producidos por escritores mayas de Chiapas y de Guatemala debido a las similitudes étnico-culturales, económicas, históricas y políticas de ambos contextos y porque las obras, específicamente las de González, se desarrollan en los dos espacios y porque la temática es similar.

At a first approximation, I might claim that class resistance includes *any* act(s) by member(s) of a subordinate class that is or are *intended* either to mitigate or deny claims (for example, rents, taxes, prestige) made on that class by superordinate classes (for example, landlords, large farmers, the state) or to advance its own claims (for example, work, land, charity, respect) vis-à-vis those superordinate classes. While this definition, as we shall see, is not without problems, it does have several advantages. It focuses on the material basis of class relations and class struggle. It allows for both individual and collective acts of resistance. It does not exclude those forms of ideological resistance that challenge the dominant definition of the situation and assert different standards of justice and equity. Finally, it focuses on intentions rather than consequences, recognizing that many acts of resistance may fail to achieve their intended result. (290)

De esta forma, cuando los personajes indígenas cuestionan y problematizan la categoría indio como un miembro inherentemente inferior y homogéneo, están resistiendo el discurso de la hegemonía ladina. Scott agrega que el diálogo, o mejor dicho los argumentos presentados por grupos subordinados, son una manifestación de resistencia cuando se pronuncian como un rechazo decisivo ante el intento del grupo hegemónico por mantenerlos en un permanente estado de inferioridad económica, política y sociocultural y que “la guerra de palabras” es parte fundamental de la resistencia cotidiana porque el rechazo a la definición o a la explicación de la situación de inferioridad ofrecida por el grupo hegemónico, así como la inconformidad ante la marginalidad, son necesarias en la gestación de más resistencia (236, 240). Estos actos de resistencia, por otra parte, son una manifestación de la *agencia* de los sujetos/personajes

indígenas en el sentido de que tienen la capacidad de participar en y de protagonizar su acontecer histórico.<sup>49</sup>

## 1.5 Conclusión

En conjunto, los personajes de *El tiempo principia en Xibalbá*, *La otra cara: La vida de un maya*, *El retorno de los mayas* y *Todo cambió* problematizan, cuestionan y critican el concepto *indio*, el conflicto armado, las instituciones que los oprimen, el racismo y las políticas de ladinización y mestizaje que contribuyen a su marginación y exclusión económica, política y sociocultural. La problematización, el cuestionamiento y la crítica de la realidad que enfrentan los personajes se desarrolla con el objetivo de crear y poner en operación un plan que les permita enfrentar y transformar la opresión que sobre ellos ejerce la hegemonía ladina. Los conceptos de *localización* y *comunalidad* son esenciales en la resistencia que se manifiesta en estas obras. En su análisis del levantamiento Zapatista y del impacto que éste tuvo en los conceptos de democracia, poder de la gente y sociedad democrática, Gustavo Esteva señala que un gran número de gente está volviendo a sus raíces en respuesta a los obstáculos que la globalización representa para la mayoría de la población que no tiene acceso a los bienes de la globalización. Según Esteva, “an increasing number of people are reacting against the globalisation of their marginality with localization: they are more firmly rooting themselves in their physical and cultural soils, in their commons, in the spaces that belong to them and to which they belong” (160). Esta definición de localización ayuda a entender los pasos que los personajes de los cuentos de López Gómez proponen para revitalizar la identidad y la cultura maya tseltal, por ejemplo.

---

<sup>49</sup> Esta interpretación de *agencia* fue desarrollada por Ranajit Guha en su análisis de la historia hindú. Ver *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (1983).

En *La otra cara: La vida de un maya* los personajes enfrentan las políticas de ladinización no sólo mediante la localización, que en este contexto se entiende como mayanización, sino también a través de la práctica de la comunalidad. Este término es un principio que incorpora los principios y valores por los cuales la gente del estado de Oaxaca ha vivido y resistido las presiones políticas, económicas e históricas. El concepto de comunalidad tiene distintas aplicaciones en su contexto original pero su aplicación en la educación es de particular interés para el propósito de este estudio. La comunalidad en la educación, según Jaime Martínez Luna, es una visión trascendental en la educación indígena en la cual la comunidad participa en el proceso de la enseñanza para reafirmar la diversidad cultural por medio de (1) la integración de lo local/regional en el currículo académico, (2) el fortalecimiento del conocimiento ancestral mediante el uso de las agencias de pedagogía y (3) la reflexión epistemológica de todos (89-90).

Por último, la teoría y la crítica que aportan los estudios poscoloniales y los estudios indígenas permiten analizar la conflictiva relación entre la población mestiza/ladina y la maya en el contexto que aquí se estudia. Esta investigación se concentra en las obras de Luis de Lión, Gaspar Pedro González y Josías López Gómez con el propósito de demostrar (1) que la identidad maya es heterogénea, (2) que las marcas culturales no tienen una función estilística sino que funcionan como mecanismos del proyecto de revitalización de la cultura y la identidad maya y (3) que la resistencia que ejercen los personajes es un esfuerzo de los escritores mayas por ilustrar la necesidad de efectuar cambios políticos, económicos y socioculturales para incluir a la población indígena dentro del México y la Guatemala que actualmente se están reconstruyendo, por lo menos ante la sociedad internacional, como países multiculturales.

## CAPÍTULO 2

### ***El tiempo principia en Xibalbá: Hacia una desestabilización de la hegemonía ladina***

El concepto de identidad es vital en la narrativa maya contemporánea y se refiere a la serie de rasgos físicos, actitudes psicológicas y valores o creencias que identifican a un individuo o a un grupo. Entendida como el grupo social al que pertenecen los autores y los personajes, la identidad étnico-cultural es un tema primordial en las obras que analizo en esta disertación debido a que, como apunta José Reyes Matamoros, la identidad expresa la diferencia y “la contradicción entre las distintas formas de vida de la sociedad maya-tseltal y la mestiza” (López Gómez v). Asimismo, al identificar la identidad del subgrupo maya al que pertenecen los personajes, se enriquece la diversidad cultural de los maya.<sup>1</sup> A pesar de su importancia, la especificidad étnico-cultural no siempre se enuncia como sucede en la primera novela maya de Luis de Lión, *El tiempo principia en Xibalbá* (1985). En este capítulo planteo como hipótesis de trabajo que la ambigüedad de la identidad étnico-cultural en la novela de Lión forma parte de un discurso contestatario. Para ello, analizo cómo se articula y qué función desempeña esta ambigüedad así como el efecto que los enfrentamientos entre los personajes tienen en la lucha contra el sistema social, religioso e ideológico ladino que los oprime.

#### **2.1 Luis de Lión: el “primer escritor indígena”**

En el espacio de la narrativa indígena contemporánea de Guatemala, Luis de Lión ocupa un lugar privilegiado.<sup>2</sup> Críticos como Dante Liano, Aida Toletto y Arturo Arias lo reconocen

---

<sup>1</sup> El actual mapa cultural maya de Chiapas está conformado por chiapanecas, choles, tzotziles, tzeltales, totiques, tojolabales, mames, lacandonos y zoques (Morales López 71-72). Guatemala cuenta con veintitrés etnias registradas oficialmente: q'anjob'al, kaqchikel, sakapulteco, tz'utujil, pocomam, ch'orti', jakalteco, uspanteko, q'eenqchi, sipakapense, garífuna, xinca, k'iché, chalchiteco, mam, chuj, akateco, awacateco, tektiteko, ixil, maya mopán e itza, achi' y pocomchí.

<sup>2</sup> El nombre de este escritor era José Luis de León Díaz pero publicó sus obras bajo el nombre de Luis de Lión.

como el primer escritor indígena ya que su obra poética y narrativa data de mediados del siglo veinte y su novela *El tiempo principia en Xibalbá* es considerada como la primera novela publicada por un maya. Según estos críticos, con esta novela Lión inaugura la narrativa maya contemporánea. Como bien señala Rita Palacios, la obra de este autor crea un espacio de enunciación en el cual los escritores mayas pueden contar sus propias historias y a la vez actuar como agentes de sus experiencias culturales, sociales y políticas (99).

Luis de Lión nació en 1939 en San Juan del Obispo, municipio de Antigua, Guatemala y es de origen maya-kaqchikel. En vida, este autor sobresalió tanto por su labor académica como por su labor social; fue maestro de educación primaria en áreas rurales, catedrático universitario y líder magisterial. Su activismo político se debió a la inestabilidad sociocultural y política que aquejó al país tras el derrocamiento de Jacobo Árbenz Guzmán en 1954, año en que la población civil se convirtió en objeto de la violencia del Estado. La década de 1970, por ejemplo, se caracterizó por la creciente represión política donde el secuestro, el abuso sexual, la tortura y la desaparición eran prácticas cotidianas contra individuos considerados subversivos.<sup>3</sup> Durante este periodo de inestabilidad, Lión fue considerado como un elemento subversivo debido a su participación en el Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT), organización de base comunista que se oponía a los regímenes militares que gobernaron el país después del golpe de Estado contra Árbenz Guzmán.

Cabe señalar que el activismo de Lión no se limitó a su participación en el PGT sino que formó parte importante de su obra literaria. Los acontecimientos vividos en las áreas rurales y su participación en dicha organización fueron experiencias que inspiraron varios de los cuentos y poemas del autor. En sus escritos se destaca la lucha por la supervivencia

---

<sup>3</sup> Para un estudio sobre la violencia y la guerra civil guatemalteca ver *The Last Colonial Massacre* (2004), de Greg Grandin, especialmente los capítulos 4 y 5, *The Guatemalan Military Project: A Violence Called Democracy* (1998), de Jennifer G. Schirmer, y *Bitter Fruit* (1990), de Stephen Schlesinger y Stephen Kinzer.

del campesinado y por la creación de un mundo donde el indígena ocupe el lugar principal (del Valle Escalante, *Nacionalismos* 66). Las colecciones de cuentos *Los zopilotes* (1966), *Su segunda muerte* (1970) y *La puerta del cielo y otras puertas* (1999) ilustran el compromiso social de este escritor maya-kaqchikel y su lucha contra el sistema colonial que determina la dinámica sociocultural, económica y política de Guatemala.

*El tiempo principia en Xibalbá*, escrita entre 1970 y 1972 aunque publicada póstumamente en 1985,<sup>4</sup> es la única novela de Li3n. Esta obra expone la violencia y los excesos del sistema guatemalteco desde una perspectiva maya. La novela, adem1s de ilustrar la problem1tica que existe entre las poblaciones ladina y maya, presenta la lucha de liberaci3n encabezada por el sector maya y se1ala los aspectos que la obstaculizan. La primera novela que se analiza en esta disertaci3n es *El tiempo principia en Xibalbá* debido a que precede cronol3gicamente al resto de las obras que se estudian en esta investigaci3n y porque permite identificar y entender la transici3n tem1tica que se efectúa en las novelas y cuentos que se examinan en los capítulos tres y cuatro. A continuaci3n examino c3mo la novela, desde el tema de la identidad étnico-cultural, articula un discurso maya de resistencia.

## **2.2 La demolici3n de la identidad indígena**

*El tiempo principia en Xibalbá* es una novela circular que narra una historia colectiva sobre una comunidad rural e indígena. Los cinco capítulos que la integran exponen los momentos claves de la vida de tres personajes: Juan Caca, Concha y Pascual Baeza. De ni1o, Juan Caca fue enviado a la ciudad por sus padres para que fuera sacerdote pero tras la muerte de éstos Juan abandon3 su instrucci3n religiosa y regres3 al pueblo. Juan, cuyas preferencias

---

<sup>4</sup> En 1984, Luis de Li3n fue secuestrado, torturado y ejecutado por una organizaci3n paramilitar segun el archivo estadounidense sobre seguridad nacional dado a conocer en 1999. Este archivo est1 disponible en [www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB15/dossier-color.pdf](http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB15/dossier-color.pdf)

sexuales son cuestionadas por la población, se distingue del resto de la comunidad por sus hábitos de limpieza y por su solvencia económica. El personaje de Concha sobresale debido a su gran parecido físico con la virgen de Concepción.<sup>5</sup> La diferencia entre ellas es que Concha es un personaje humano mientras que la virgen de Concepción es un personaje divino hecho de madera. Mientras que la imagen religiosa, símbolo de santidad y castidad, es de tez blanca, Concha es indígena de tez morena.<sup>6</sup> Para la comunidad, Concha es una prostituta porque ha sostenido relaciones sexuales con todos los hombres del pueblo quienes la procuran debido a su parecido con el ícono religioso. Para congraciarse con el pueblo, Concha y Juan Caca se casan mas no consuman su matrimonio. Tiempo después, Concha abandona a su esposo por la incapacidad/indisponibilidad de éste para sostener relaciones sexuales con mujeres indígenas. El personaje de Pascual Baeza es, hasta cierto punto, el *alter ego* de Juan. Como éste, Pascual se trasladó a la ciudad cuando aún era niño debido a que la gente ya no soportaba su rebeldía y también porque el pueblo se tornó aburrido para él. En la ciudad, Juan y Pascual fueron discriminados y marginados por ser indígenas. Cansado de ser menospreciado, Pascual regresa al pueblo y se da cuenta de que también ahí la gente es presa del poder ladino y decide marcharse nuevamente. Antes de irse, Pascual visita la iglesia y descubre que la imagen de la virgen de Concepción representa a la mujer blanca que tanto desea. Enseguida, Pascual secuestra y viola a la virgen desencadenando así una ola de violencia que sacude la dinámica social de la comunidad.

---

<sup>5</sup> Cabe señalar el juego de palabras implícito en la elección de los nombres. Mientras que Concepción se asocia con concebir, Concha se emplea como hipocorístico de Concepción en países como México y Guatemala pero en el Cono Sur, en jerga vulgar, Concha se usa como sinónimo de vagina y generalmente es usado como insulto.

<sup>6</sup> El color de la piel, como rasgo distintivo de origen étnico, es un aspecto de gran importancia en la novela pues se convierte en uno de los argumentos principales contra el sistema social y psicológico que se denuncia en la obra de Luis de León.

Después de que la virgen de Concepción ha sido raptada y violada por Pascual, los habitantes del pueblo inician una cacería contra el responsable de dicho agravio. Esto da inicio a un enfrentamiento semejante a una guerra civil en la que se enfrentan hijos contra padres, hermanos contra hermanos y hombres contra mujeres porque su único anhelo, como ha sido el de Juan Caca y Pascual Baeza, es poseer a la virgen de Concepción. Al final, mientras el pueblo se consume, los hombres destruyen la estatua de madera y convierten a Concha en su nueva virgen.

A diferencia de novelas por autores mayas posteriores al *El tiempo principia en Xibalbá*, la obra de Lión no define al subgrupo maya al que pertenecen los personajes pero sí indica que son indígenas. El autor emplea la ironía para criticar las representaciones esencialistas del indígena y para mofarse de aquellos que niegan la diversidad étnico-cultural de los pueblos indígenas. Los personajes de la novela, aunque comparten el origen étnico-cultural, son tan distintos entre sí que resulta difícil entenderlos como miembros y representantes de una misma población. Esto me permite proponer que la novela se construye a partir de diferentes matices de la identidad indígena y que estos matices problematizan la representación de tal identidad como inconfundible e inamovible. El idioma es uno de los aspectos que desestabiliza la identidad indígena porque la narración no deja claro si los personajes son hablantes de alguna lengua maya ya que la comunicación se realiza en el lenguaje castellano.<sup>7</sup> La vestimenta es otro factor que problematiza la identidad: aunque se critica la vestimenta no indígena de Pascual, se desconoce si los personajes visten a la usanza de alguno de los subgrupos mayas. Estos detalles, o más bien la falta de marcas étnico-culturales mayas, revelan la dificultad y el riesgo que conlleva articular una representación de la indigeneidad basada en una identidad fija, estable y específica.

---

<sup>7</sup> Cabe notar que a diferencia de Gaspar Pedro González y Josías López Gómez, Luis de Lión no hablaba ningún idioma maya y que toda su obra literaria fue escrita en castellano (Del Valle Escalante, *Nacionalismos* 65).

A pesar de lo interesante que resultan las variantes de la identidad indígena, éstas no han sido debidamente estudiadas. La mayoría de los estudios sobre *El tiempo principia en Xibalbá* se han enfocado en los aspectos estilísticos, literarios y formales de la novela,<sup>8</sup> así como en la representación de los personajes femeninos.<sup>9</sup> Por esta razón, es necesario reflexionar sobre la complejidad identitaria de los personajes ya que ésta es uno de los pilares del discurso de resistencia que se presenta en la novela. Mi análisis sobre *El tiempo principia en Xibalbá* intenta responder a cuatro interrogantes: ¿por qué no se define la etnia maya a la que pertenecen o con la cual se asocian los personajes? ¿qué función desempeña esta ambigüedad con respecto a la identidad indígena? ¿cómo se construye la identidad indígena en la narración? y, finalmente, ¿qué mensaje transmiten los distintos matices de las identidades que se exponen en la novela?

El prólogo de la novela anticipa la falta de precisión como un elemento importante y constante en la obra. En primer lugar, no hay distinción entre los personajes; éstos no se presentan individualmente sino como miembros de una colectividad por medio de estos vocablos: los niños, la gente, las mujeres, los hombres (Arias, *La identidad* 166). Segundo, el espacio geográfico y el ambiente social no son definidos abiertamente aunque se mencionan los volcanes Pacaya y Hunapú o Volcán de Agua, localizados en Guatemala. El vocabulario indica que se trata de un “castellano indígena” (Arias, *La identidad* 166) y revela la nacionalidad guatemalteca del lugar al emplear un léxico regional como *patojos-niños*, *chuchos-perros*, *convite*-baile popular que se festeja en las calles, y el voseo o uso del pronombre *vos* como la segunda persona gramatical. En tercer lugar, el origen étnico-cultural se establece con los

---

<sup>8</sup> Ver la introducción a *El tiempo principia en Xibalbá* de Arturo Arias, “Asomos de la narrativa indígena maya”, en la edición publicada por Artemis-Edinter en 1997; Morales en *Conversatorio: Homenaje imaginario a la obra literaria de Luis de Lión* y “The Indian Identity, the Existential Anguish and the Eternal Return (*El tiempo principia en Xibalbá*, by Luis de Lión)” de Tatiana Bubnova en *National Identities and Sociopolitical Changes in Latin America*.

<sup>9</sup> Para estas interpretaciones ver los análisis de Ana María Rodas y Sagrario Castellanos en *Conversatorio: Homenaje imaginario a la obra literaria de Luis de Lión*.

vocablos marimba, instrumento musical representativo de Guatemala, *rancho-choza*, *caites-sandalias* y *mecapal*-banda de cuero o de otro material usado como instrumento de carga por poblaciones indígenas desde antes de la conquista. El origen maya de los personajes se confirma con el calificativo de *indio*. De esta manera, la identidad étnico-cultural se construye por medio de la voz narrativa que emplea el castellano del pueblo hablado por los mayas de esta región. Esta voz, como propone Arias, no habla por los mayas sino que es una voz maya que habla desde la perspectiva de los mayas (*La identidad* 168).

Una vez que se presentan el espacio y el ambiente, la identidad colectiva de los personajes se rompe abruptamente con la individualización del personaje de Concha. Su descripción va de la etopeya a la prosopografía y la línea introductoria es chocante porque yuxtapone un elemento sagrado con una descripción irreverente cuyo objetivo es el insulto:

La Virgen de Concepción era una Puta ... a pesar de las ganas con que recibía a los hombres, si le daban dinero lo recibía, pero no lo exigía porque el asunto estaba en que veía el mundo por los ojos de las canillas ... pero no perdía su cara de trece años, o sea, el tiempo en que alguien descubrió que se parecía a la Virgen de Concepción que había en la iglesia y de donde venía su apodo: el mismo pelo, la misma cara, los mismos ojos, las mismas pestañas, las mismas cejas, la misma nariz, la misma boca y hasta el mismo tamaño, con la diferencia nada más de que era morena, que tenía chiches, que era de carne y hueso y que, además, era puta.

(18)

Aunque únicamente a nivel psicológico, Juan es el segundo personaje que se individualiza: sobrevalora la higiene, es reservado y servicial, le atrae la ciudad y la mujer no indígena. Estas preferencias se explican con su movimiento migratorio ya que aunque se fue “niño indio”

regresó “cargado de otro mundo, de otras costumbres” (78). Pascual es el *alter ego* de Juan. A diferencia de éste, Pascual fue rebelde y cruel desde su niñez y cuando regresó al pueblo trajo consigo costumbres ajenas: pedazos de oro en lugar de sus dientes, vocablos foráneos a los de su aldea, zapatos en vez de sandalias, sombrero de vicuña y ropa distinta a la que se usaba en la aldea (48). Estos personajes son individualizados porque su apariencia física y su carácter moral y psicológico difiere del de los demás. A diferencia de Juan, Pascual y Concha, el resto de los personajes no se describe porque forman parte de un grupo que únicamente se distingue por su apariencia física. Según Pascual, los personajes femeninos son “comunes, corrientes, con el pelo largo, con los pies descalzos, *indias*” (36, énfasis añadido). Los personajes masculinos también son indígenas, usan sandalias y sombrero de petate (48).

Hay que resaltar que lo que más une a Juan y a Pascual es el menosprecio que ambos sienten por lo indígena-maya y la atracción por lo ladino, es decir el elemento blanco de origen europeo. Estos sentimientos casi simultáneos de atracción y rechazo se delatan cuando Juan cumplió la promesa de matrimonio que le había hecho a su madre para ponerle fin a los rumores que corrían sobre su homosexualidad. Juan eligió casarse con Concha por el parecido de ésta con la virgen de Concepción, “la única ladina del pueblo” (64), a quien él amaba secretamente (87). Por su parte, Pascual sentía rechazo por la mujer indígena y atracción por la mujer ladina-blanca. Esta atracción fue lo que motivó a Pascual a robar y violar la estatua de madera. La atracción de Pascual y Juan por el elemento ladino que representa la virgen impide que éstos tengan descendencia. Aunque ambos anhelaban tener un hijo no lo tuvieron porque el requisito era que éste fuera “un divino mestizo” (65). El problema es que las parejas de Juan y Pascual, mujeres ladinas de la ciudad, se rehusaron a tener hijos indígenas como sus padres (54).

La atracción de Juan y Pascual por lo ladino, ya sea la mujer ladina urbana o bien la imagen de la virgen de Concepción, así como la discriminación étnica que experimentaron en la ciudad ponen de manifiesto la centralidad del componente étnico en la novela. Este elemento, más allá de identificar la etnia de la comunidad maya, destaca el valor del origen étnico-cultural maya cuando se enfrentan lo indígena y lo ladino. De este modo se enfatiza la dinámica étnico-cultural y social que surge entre ladinos e indígenas. Esta dinámica, como ha puntualizado Del Valle Escalante sobre la obra de Lión (2006; 2008), expone la vigencia de la colonialidad del poder en Guatemala.

El concepto de *colonialidad del poder* se maneja a partir de la conceptualización propuesta por Aníbal Quijano y, posteriormente, por Walter Mignolo (2000; 2001). Quijano y Mignolo entienden colonialidad del poder como el aparato mediante el cual una sociedad se construye como superior ante otra. Quijano, quien acuñó el término, propone que este aparato de control y dominación, aún vigente en Latinoamérica, es de origen y carácter colonial porque surgió con la conquista de los pueblos y las culturas de lo que hoy se denomina América Latina. La colonialidad del poder funciona a partir de la idea de raza como un constructo que define la experiencia de la dominación colonial de Latinoamérica y la excepcionalidad de Europa (Quijano 201). Dentro de este constructo, la población del continente conquistado, los *indios* como los nombró Colón, quedó en una posición de inferioridad mientras que los conquistadores, identificados primero como españoles, luego europeos y posteriormente blancos, se ubicaron en una posición superior dominante (Quijano 202-203). Siguiendo a Ranajit Guha y a Quijano, Mignolo agrega que la subalternidad, entendida como subordinación, está ligada a la colonialidad del poder ya que se sustenta en la diferencia racial (“Colonialidad” 158, 164, 170).

Tanto Mignolo como Quijano señalan la diferencia racial, la cual incluye fenotipo y etnia, como un elemento clave en la jerarquía sociocultural, política y económica de la colonialidad del poder que precisamente se denuncia en *El tiempo principia en Xibalbá*. A finales del siglo dieciséis, la conquista europea colocó a los pueblos amerindios en una posición de inferioridad: “*sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales*” se convirtieron en características, conocimientos y prácticas inferiores (Quijano 203, énfasis agregado). El desdén por lo indígena es un tema recurrente en la novela de Lión, sobretodo en el uso del vocablo indio, en cuya pronunciación se advierte el desprecio que despierta una población supuestamente retrasada, sin importancia, simple y fea.<sup>10</sup> El calificativo indio siempre se asocia con la apariencia física: en la mujer, pelo largo y pies descalzos, en el hombre, cara, pelo y rabadilla que delatan “indiez” (36, 65). Cabe señalar que el personaje de Juan ha internalizado este sentimiento de inferioridad contra sí mismo al despreciarse por ser indígena, aun cuando su casa y su dinero lo colocan en una posición privilegiada.

El calificativo de indio se utiliza para alegorizar y justificar el genocidio biológico de la población indígena. Este genocidio se expresa a través de la negativa de Concha y las mujeres no indígenas de la ciudad a prolongar la estirpe indígena. A su vez, en esta actitud se hace presente el esfuerzo del Estado-nación latinoamericano, cuya estructura de poder continúa estando organizada bajo el eje colonial racial, por desindianizar y mestizar a la población.<sup>11</sup> En la actualidad, de acuerdo con Quijano, la homogeneización cultural o biológica es una de las vías mediante las cuales la colonialidad del poder preserva su dominio (237). En la novela, la

---

<sup>10</sup> Cabe señalar que *la falta de belleza* en la población indígena fue un argumento utilizado por José Vasconcelos, uno de los máximos representantes del discurso indigenista mexicano, quien sostuvo que la raza indígena era fea no tanto por herencia sino por “las condiciones de trabajo en que viven el indio y el mestizo” (91).

<sup>11</sup> Esta posición crítica frente a la homogeneización, el mestizaje y la desindianización parece ser un leitmotiv en la literatura de autores indígenas a lo largo de los siglos como se observa en los escritos de los cronistas indígenas de los siglos dieciséis y diecisiete, entre ellos Guamán Poma de Ayala.

ausencia de un embarazo simboliza la homogeneización biológica mientras que el cambio de la vestimenta y el comportamiento que Juan y Pascual adoptaron en el seminario y en el ejército, respectivamente, equivalen a la homogeneización cultural.

En el mejor de los casos, indio va cargado de una actitud paternalista propia del eurocentrismo y el cristianismo cuyo patrón de operación se explica y justifica bajo la idea de que Europa/Occidente es una sociedad más avanzada tecnológica y culturalmente y, por tanto, superior. El dogma cristiano es una de las bases de esta superioridad porque ha eliminado o ha prevalecido sobre otros sistemas de creencias no cristianos llamándolos paganismo e idolatría tanto en Europa como en sus colonias. Europa, por lo tanto, tiene a su cargo la tutoría de sociedades no europeas cuyas prácticas religiosas o espirituales difieren del dogma cristiano. En la novela, cuando la virgen de Concepción cobra vida para copular con Pascual, ésta recurre a un discurso eurocéntrico paternalista para disculparse por haber sucumbido a la tentación carnal y justificar por qué no puede tener relaciones con los hombres del pueblo. En una circunstancia tan satírica como sacrílega, la virgen primero pide perdón por su falta argumentando “que tenía años y años de conocer sólo a la paloma” pero que seguía siendo virgen (71). Enseguida les asegura a los hombres que a cambio de su perdón “les haría todos los milagritos que quisieran. Pero que eso sí, si con él se había metido había sido por pura casuanecesidad. Que no fueran a pensar que con todos sería igual. Que recordaran que eran *inditos*” (72, énfasis agregado).<sup>12</sup>

La colonialidad del poder, además de manifestarse mediante el elemento racial ladino-indígena, se hace presente cuando se enfrentan otros constructos ideológicos de origen y carácter

---

<sup>12</sup> La sensualidad y sexualidad atribuida a la virgen de Concepción funcionan, en términos bakhtianos, como una inversión carnavalesca de la imagen religiosa así como del poder hegemónico que simboliza. De esta forma, la virgen/mujer ladina también es otrificada porque se localiza en territorio indígena donde se le atribuye esta hipersensualidad/hipersexualidad. Las investigaciones de Nagel y Bubnova son un punto de partida para analizar la sexualidad de los personajes y el lenguaje paródico de la novela.

colonial tales como ciudad-campo, civilización-barbarie y modernidad-atraso.<sup>13</sup> Dentro de la lógica de la colonialidad del poder, ciudad, civilización y modernidad se antepone a la inferioridad del campo, la cual se percibe como barbarie asociada con costumbres tradicionales de la sociedad rural. El pueblo de *El tiempo principia en Xibalbá* se presenta como un lugar sin historia, es decir fuera de la historia eurocéntrica pero dentro de la historia maya, y sin tiempo, en un estado casi primitivo porque la vida de la comunidad transcurre “como antes de la vida, como antes del mundo. Como en el tiempo de la nada” (14). Es un “pueblo de mierda” porque nada rompe la cotidianidad: el ritmo de la vida es el mismo de hace siglos y la única novedad es la llegada del sacerdote con cara de español (34). Este sitio es igualmente descrito como un espacio de ignorancia y atraso porque la gente desconoce a los protestantes, a los comunistas, a los liberales y a los masones y porque para ellos España, así como “un libro raro llamado Popol Vuh”, es algo tan distante e irrelevante en la dinámica de la comunidad (24).<sup>14</sup> A diferencia del espacio rural, el urbano se presenta como un lugar activo y como centro de conocimiento moderno, es decir asociado con ideales eurocéntricos, a donde Juan y Pascual se trasladan para hacer vida sacerdotal y militar, respectivamente. La ciudad es descrita como un espacio de belleza superior porque ahí radica la población ladina, la mujer blanca que tanto atrae al hombre indígena.

---

<sup>13</sup> Los constructos civilización y barbarie tienen su origen en la época helenística. En el siglo dieciséis España los utilizó para llevar a cabo la empresa de la colonización en la que el indio, es decir el bárbaro o el salvaje, era la antítesis del europeo. Ver *Carta sobre el humanismo* (1970), de Martin Heidegger, y “El ‘Pensamiento’ tomista”, de Alberto Cárdenas Patiño en *Revista Análisis*. Siglos más tarde, el panorama cultural y político de Latinoamérica estuvo dominado por estas dicotomías como se aprecia en la literatura decimonónica, por ejemplo en *Facundo: Civilización y barbarie*. La literatura indigenista del siglo veinte retoma estas antinomias y Luis de Lión recurre a ellas para denunciar las relaciones de poder: hegemonía ladina y subalternidad indígena. Cabe adelantar que esto no significa que el indígena, automáticamente, ocupe una posición de subalternidad como se discute más adelante.

<sup>14</sup> Las referencias al *Popol Vuh* y a España ejemplifican el lenguaje paródico de la narración y efectúan la desvalorización eurocéntrica del mito y del discurso mítico. Además de aliviar la tensión de la trama, este lenguaje funciona como burla y crítica de la realidad política y sociocultural del macrocosmos que representa la novela.

La contraposición del espacio rural habitado por indígenas y el urbano habitado por ladinos alegoriza la tensión y la problemática que existe entre la población guatemalteca, es decir entre ladinos y mayas. Esta es la razón por la cual en la novela no se emplea el término maya sino el genérico indios precisamente para ilustrar la marginación y la discriminación de esta población. Así como indio posee una carga despectiva, el término ladino adquiere un valor negativo. Más que designar a otro grupo étnico-cultural, ladino representa al grupo hegemónico al cual Juan y Pascual quieren integrarse para librarse de la opresión. Lo ladino, personificado en la imagen de la virgen de Concepción, simboliza el poder opresor que el resto de los personajes quiere destruir para lograr su liberación.

*El tiempo principia en Xibalbá* presenta el conflicto generado por el binomio ladino-indio y la problemática del choque entre estos dos grupos étnico-culturales. Al presentar el conflicto en estos términos, la narración expone la colonialidad del poder a la vez que, muy al estilo Luis de León: irónico, mordaz, paródico, problematiza el discurso oficial que divide a la población en categorías étnico-culturales supuestamente inconfundibles e inmutables.

Como argumenté antes, está claro que los personajes son mayas pero es imposible identificar la etnia a la cual pertenecen. Esto se debe a que la especificidad étnico-cultural maya es irrelevante porque lo que interesa es exponer la histórica relación del dominio de la población ladina o blanca sobre la población indígena. De este modo, *El tiempo principia en Xibalbá* deja ver que el maya está bajo el dominio del sector ladino que lo ha posicionado como *otro*: un sujeto subordinado cuya condición se debe a su estado inferior en relación al ladino.<sup>15</sup> Este estado de inferioridad se atribuye a su origen étnico, lo cual indica que los personajes son un *otro étnico*, y racial. La marginalidad de los personajes indígenas se enfatiza debido a que sus

---

<sup>15</sup> Es importante señalar que la novela también expone el problema teórico asociado con la otredad: no todos los otros son subordinados y no todos los subordinados son otros. Más adelante desarrollo este tema.

prácticas socioculturales, políticas y económicas difieren de aquéllas del sector hegemónico ladino.

En la novela, usando la lógica de las relaciones de poder señaladas por Michel Foucault, el ejército y la Iglesia operan como instituciones del poder ladino encargadas de la disciplina del pueblo para evitar el descontento y la agitación de la población indígena (Foucault, *Discipline* 212). Pascual y Juan personifican estos organismos: con su labor social y económica, Juan previene la posibilidad de una rebelión por parte de los campesinos y Pascual, como ex soldado, inscribe el carácter represivo del ejército. Arias observa que Pascual, como sujeto formado/entrenado por el ejército guatemalteco, alude a la situación social y política que el país vivió a finales de la década de 1970 y durante la década de 1980: una época en la cual la labor del ejército fue instrumental en el entrenamiento de violadores de mujeres y asesinos de niños (69). Ambos organismos mantienen al indígena en un estado de subordinación. La intempestiva y violenta llegada del ejército al pueblo para secuestrar a los jóvenes y convertirlos en soldados ilustra el maltrato que esta institución le confiere a la población rural e indígena. Tras su arribo al pueblo, el ejército levantó cercos, persiguió, atrapó y reclutó a los jóvenes contra su voluntad (47). Por su parte, la Iglesia es el principal opresor del pueblo porque crea y normaliza las bases de la subalternidad del indígena. Como apunta del Valle Escalante, la virgen de Concepción es la imagen y el símbolo de dominación que mantiene el *status quo* (“Discursos” 550). Ella disemina y normaliza la idea de que los rasgos fenotípicos del blanco o ladino poseen una belleza superior a la de los indígenas. Esto explica la atracción de los personajes masculinos por el cabello castaño, la nariz recta, fina y la tez blanca de la imagen de madera y el rechazo por las facciones de las mujeres indígenas. Es de notar que nadie mejor que Concha comprende el dominio ideológico y sexual que la imagen ladina ejerce sobre los hombres y en detrimento de las

mujeres. Para Concha, la predilección de los hombres por la imagen y la mujer ladina se debe a que la virgen de Concepción es un engaño. Según ella, la virgen no es la madre del indígena sino “una mujer ladina cualquiera” (Lión 78). Sólo así se explica que en la ciudad la virgen no sea venerada de la forma que lo es en el pueblo. De acuerdo con Concha, “[en la ciudad] la ven como si nada ... En cambio aquí todos se desviven por ella ... en la ciudad los hombres de aquí buscan en las ladinas la cara de la Virgen, aquí buscan en la Virgen la cara de las ladinas. Por eso la Virgen es la Reina y ellas la niña tal, la seño tal. En cambio, nosotras somos la Juana, la Concha, la Venancia. ¡Las gallinas del patio!” (78).

El dominio que ejerce el símbolo del poder hegemónico se manifiesta de varias maneras para ambos géneros. Entre las mujeres, el no ser “ladinas como ella” es una diferencia que les pesa porque esa es la razón por la cual sus hombres las menosprecian (63). El rechazo de los hombres por las mujeres del pueblo se debe a que ellos consideran que la mujer blanca/ladina posee una belleza superior a la de la mujer indígena. En el marco de la carencia reproductiva de la población indígena como he indicado antes, la esterilidad es una manifestación más de este poder ladino. Como observa Karen Poe en “Sexo, cuerpo e identidad en *El tiempo principia en Xibalbá* de Luis de Lión”, la imposibilidad de la creación de una identidad donde se fundan lo indígena y lo hispánico se articula a partir de la sexualidad (84). Hay que recordar que ni Pascual ni Juan pudieron ser padres porque sus parejas se negaron a darles hijos, hijos cuyos padres verían como mestizos pero que, ante los ojos de sus madres, serían indígenas. Esta negativa se debe a que la población civil funciona como una extensión del poder hegemónico ladino.

Al negarse a ser madres, las mujeres ladinas están reforzando la exclusión y la discriminación del maya. Esto es muy significativo porque aparte de delatar la tensión étnico-cultural que existe entre la población también deja ver que la unión entre las identidades étnico-

culturales mayas y ladinas es imposible. Esta imposibilidad se advierte repetidamente en la novela. De hecho, antes de que la posibilidad del mestizaje se presente, está claro que no puede haber una relación armoniosa entre ladinos e indígenas ya que los primeros ven a los últimos con desprecio.

La discriminación y la exclusión del sujeto indígena por el sujeto ladino se ilustra en un diálogo entre Coyote y Gallina. Estos dos animales son personajes que de repente, y sin explicación alguna, aparecen a mitad de la narración. Coyote y Gallina aparecen sólo una vez en la novela y a pesar de que su identidad no es clara se puede argumentar que son el *alter ego* de Pascual y Juan debido a las similitudes psicológicas y de comportamiento. La sexualidad de Gallina, como la de Juan, se cuestiona: primero porque su nombre es un sustantivo femenino aunque el género de Gallina es masculino y, segundo, porque Gallina, impresionado por la galantería de Coyote, quisiera ser Coyota (52). Al igual que Juan, Gallina tiene un alma caritativa y se asegura de saciar el hambre de Coyote, quien regresó al pueblo porque ahí está enterrado su ombligo y porque, así como Pascual se hartó del “mundo ladino” / “mundo odiado” (35), Coyote se cansó de ser discriminado (54-55). El diálogo entre estos personajes revela el sentir y el modo de actuar del sujeto hegemónico ladino. Cuando Gallina le pregunta a Coyote sobre su regreso, éste contesta que su retorno estuvo motivado por la discriminación y la exclusión que vivió y agrega que no sabe a ciencia cierta si volvió para quedarse, para morir o para vengar a las mujeres o defender a los hombres (53-54). Sobre la discriminación y la exclusión del indígena, Coyote observa que éste es deshumanizado y criminalizado: “Sí, te abren las puertas pero en cuanto miran tu color, tu cara, tu pelo, piensan que no sos hombre sino su remedo, que más te parecés a un animal, que tu condición es ser menos que ellos y te cierran la puerta y te abren la otra, la de la calle, la de la cárcel” (53). Esta conversación deja ver que el poder colonial se basa

no solamente en la representación de la sociedad indígena como una sociedad carente de valores sino como un grupo menos humano que el del blanco y más animal (Fanon 41-42).<sup>16</sup>

El “mundo ladino” (35), sin embargo, no es muy distinto de lo que igualmente se podría llamar “mundo indígena” puesto que no todos sus integrantes gozan de una posición cultural y económica privilegiada. La prostituta y las empleadas de cantinas con quienes Pascual y Juan se relacionaron conforman un ejemplo del sector ladino en una posición de subalternidad. En este caso, la subalternidad no está condicionada por el origen étnico sino por factores económicos, sociales y culturales. Por medio de estos personajes la novela transmite el mensaje de que dentro del grupo étnico-cultural dominante también existen sujetos subordinados. No obstante, esta condición no solidariza a la mujer ladina con el hombre indígena porque el color de la piel o, si se prefiere, el origen cultural o biológico sigue siendo parámetro de superioridad (Quijano 201). En Guatemala, como observa Cumes, el dicho popular “*soy pobre, pero no indio*” demuestra que el racismo como jerarquía social desestima el estatus económico como marca de superioridad porque el elemento que define el estatus es principalmente el origen étnico (*Mayanización* 143). Este dicho sugiere que los ladinos, aunque sean pobres o compartan condiciones sociales similares a las de los mayas, se asumen superiores por su origen étnico-cultural. Cumes agrega que “las prácticas racistas hacia indígenas económicamente estables demuestran como las condiciones económicas simétricas o superiores a los ‘no indígenas’ no son suficientes para llegar a ser vistos como iguales” (143). Esto explica por qué a las mujeres no les importa que Juan tenga dinero y tierras; para ellas, lo que importa y lo que no admiten es que Juan es “¡Indio!” (66).

---

<sup>16</sup> Este es el tipo de representación que se advierte en *Sumario de la natural historia de Las Indias*, de Gonzalo Fernández de Oviedo.

En mi opinión, el análisis de los personajes y su posición de subalternidad o hegemonía denuncia la colonialidad del poder a través de las tensiones étnico-culturales y sexuales que se suscitan entre la población ladina e indígena. Estas tensiones constituyen el tema principal de la novela y nos permiten comprender por qué especificar el origen étnico de los personajes es innecesario. La ambigüedad o incluso silencio discursivo es un tema de gran importancia porque desde ella se articula la demolición de *la* identidad indígena. El artículo definido aparece en letra cursiva para denotar que tal identidad se entiende como un constructo social articulado por la política del mestizaje y difundido por la literatura indigenista del siglo veinte. En su estudio sobre la política indigenista en México, Guatemala, Ecuador, Bolivia y Perú, Alejandro Marroquín observa que en la literatura indigenista y en el discurso político nacional que ésta refleja el indígena se presenta como un sujeto en una posición política, económica y socioculturalmente inferior.<sup>17</sup> Marroquín indica que en esta literatura el indígena se construye como un sujeto fácil de distinguir por su vinculación comunitaria, limitado desarrollo sociocultural o formación académica, lengua, rasgos culturales típicos y tradicionales y por su asociación con la tierra como campesino (9-10). Marroquín advierte que esta concepción del indígena es problemática porque las marcas lingüísticas y socioculturales asociadas con la identidad son mutables (7). *El tiempo principia en Xibalbá* problematiza la conceptualización del indígena como una categoría étnico-cultural estable, inconfundible e invariable porque sus personajes representan distintas formas de ser indígenas. Con esto, siguiendo a Palacios, Lión desestabiliza las representaciones que el escritor no indígena ha hecho del sujeto indígena a la vez que ofrece su propia versión de la indigeneidad (100, 110).

---

<sup>17</sup> De acuerdo con Asturias, la desventaja política, económica y sociocultural del “indio” era producto de su origen étnico y de su degeneración biológica, moral y espiritual (*Sociología* 17-36).

En la novela de Lión, la identidad, entendida como una serie de rasgos físicos, actitudes psicológicas y valores o creencias que identifican a un individuo o a un grupo, se muestra como un conjunto de características que varían según las experiencias y las expectativas de cada individuo. Desde el comienzo de la narración, la identidad indígena es un concepto difícil de discernir dado que el lenguaje empleado por los personajes es el castellano mezclado con algunas palabras asociadas con el habla de áreas rurales y porque no hay información que indique una estructura social o laboral comunitaria. Tampoco existe información sobre las prácticas culturales propias de la comunidad. La colectivización de los personajes da la impresión de que la identidad de los habitantes del pueblo es uniforme. Sin embargo, esta uniformidad desaparece con la individualización de los personajes de Juan, Concha, Pascual y la virgen de Concepción. En conjunto, las diferencias entre estos personajes y el poder que detentan problematizan la conceptualización del indígena como un sujeto subalterno, sin educación, campesino de profesión, de vinculación comunitaria y de rasgos visiblemente indígenas.

En la novela de Lión distingo por lo menos cuatro tipos de identidad indígena. La primera que distingo es la de los personajes que no tienen nombre, es decir los hombres y mujeres que no han salido del pueblo y que dependen de Juan cuando sus cosechas son insuficientes. Lo único que se sabe de estos personajes es que, en el caso de los hombres, están enamorados de la virgen de Concepción y al no poder tener relaciones sexuales con ella recurren a Concha. La segunda se refiere a las mujeres que Pascual y Juan califican de feas y comunes mientras que Concha las describe como víctimas del engaño y la violencia de sus parejas. El personaje de Concha representa un tercer tipo de identidad que se distingue porque su apariencia física es una

combinación de rasgos fenotípicos blancos: pelo castaño, nariz fina y recta como los de la virgen, y la tez morena del indígena.<sup>18</sup>

Juan y Pascual representan el cuarto tipo de identidad indígena que observo. Este tipo, para usar el término que Mario Roberto Morales empleó en su descripción de Luis de Lión, es el del “indio ladinizado” que ha pasado por “el penoso proceso de la ladinización”, es decir el indígena que ha adquirido elementos característicos de la población ladina tales como el habla o la vestimenta (3-4).<sup>19</sup> En Juan, la *ladinidad* se materializa físicamente en el uso de zapatos en vez de huaraches y en su relación con la tierra. Él es el único habitante del pueblo que desconoce lo que es llevar un mecapan en la frente, leña en la espalda y el uso del azadón; esto lo convierte en un “finquero” porque a diferencia del campesino, él no es “el hombre que se rompe sobre el surco” (40). Psicológicamente, la ladinidad de Juan se manifiesta mediante (1) la atracción que siente por la mujer blanca, (2) el rechazo por la mujer indígena y (3) su confianza en las instituciones gubernamentales para hacer justicia y castigar los crímenes. Concha expone la mentalidad ladina de Juan cuando lo recrimina por no solidarizarse con la comunidad y por no apoyar sus tácticas para castigar a Pascual por haber violado a la imagen de madera. Según ella, Juan piensa como si fuera juez, como si fuera “del lado de ellos” por creer en la cárcel, los jueces y el ejército (77). En el caso de Pascual, la ladinidad se revela física y lingüísticamente (48) pero también por medio de su transculturación, producto del contacto que tuvo con el ejército y la población no indígena de la ciudad. La interacción con esta población cambió su forma de pensar como lo demuestra su incredulidad ante lo que predica el sacerdote: Pascual es “el único que piensa, que se da cuenta de que las cosas son de otro modo” (36).

---

<sup>18</sup> La caracterización de Concha como indígena que parece ladina tiene otra función dentro de la novela. En la sección 2.4 discuto este tema.

<sup>19</sup> La ladinización es el proceso, a veces conflictivo e inconcluso, mediante el cual se adoptan rasgos culturales asociados con la cultura ladina. Morales explica que la ladinización es un proceso penoso porque se trata de una crisis de identidad, “un dejar de ser indio ante los indios y un no poder dejar de ser indio ante los ladinos” (4).

Claramente, Concha, Juan, Pascual y los demás personajes representan distintas identidades indígenas. Ellos son el elemento por medio del cual la novela articula uno de sus argumentos principales: no hay una sola forma de ser indígena sino varias porque la identidad es mutable. Como observa Quispe-Agnoli en su estudio sobre la transformación de la identidad a partir de formas coloniales de pensamiento en el contexto latinoamericano, “Uno de los problemas de la mayoría de los acercamientos a la identidad tiene que ver con su carácter estático, cuando en realidad se trata de una entidad dinámica que se transforma” (186). El hecho de que los personajes de *El tiempo principia en Xibalbá* difieren abismalmente entre sí demuestra que no hay una sola forma de ser indígena o maya sino varias; Juan y Pascual, incluso, puntualizan la cualidad transformativa de la identidad.

El análisis de esta novela revela que las identidades de los personajes representan y reproducen la relación colonial hegemonía-subalternidad. Aunque los personajes son indígenas, no todos tienen la misma posición social y económica. Los personajes principales, por ejemplo, mantienen un poder que los personajes secundarios no comparten. Esto indica que no todos aquéllos que se encuentran en una posición de *otros* son subordinados. A pesar de ser indígena, Juan Caca posee un gran poder social y económico que lo coloca en una posición privilegiada. El pueblo lo aprecia por su rectitud pero sobretodo por su bondad, ¿paternalismo?. Hay que recordar que Juan no es campesino sino finquero y que como tal puede determinar el bienestar de la comunidad. Esta posición de poder lo convierte asimismo en objeto de crítica. Debido a que usa zapatos y sus manos están limpias de callos, Juan es visto como un “finquerito de aldea” (40). Este calificativo es significativo porque establece una conexión entre Juan y el finquero o hijo de finquero tan común en la literatura indigenista.<sup>20</sup> Ambos son los herederos de las tierras

---

<sup>20</sup> Pablo Pantoja, en *Raza de bronce* (1919) de Alcides Arguedas, e Isicu, en *Yanakuna* (1955) de Jesús Lara, son ejemplos del finquero que se presenta en la literatura indigenista. Tanto Pablo e Isicu como Juan son hijos de padres

pero no saben cómo trabajarlas o deciden no hacerlo, su responsabilidad con ellas se limita al uso y gozo de las ganancias que otorga el legado paterno. Tal herencia le permite a Juan ser el benefactor del pueblo: la gente acude a él cuando necesita maíz, flores o limosna y, aunque sus beneficiarios no salden sus deudas, siempre pueden recurrir a él (18).

La superioridad de Juan no sólo se debe a su solvencia económica sino a su proximidad con la cultura dominante ladina. No olvidemos que Juan fue educado en un seminario y que estando en la ciudad adoptó la ropa y el modo de vida de la población no indígena. Juan Caca, como bien señala del Valle Escalante, simboliza el camino de la asimilación y el *status quo* (“Discursos” 550) porque ha adoptado la cultura ladina y, aunque infructuosamente, ha intentado integrarse a la minoría dominante. Esto explica la solidaridad de Juan para con el símbolo del poder hegemónico ladino cuando sus hermanos étnicos intentan, simbólicamente, destruirlo. Evidentemente, Juan apoya la continuidad del poder ladino porque añora ser parte de él. De hecho, se puede decir que Juan representa ese poder porque su actitud es paternalista y, figurativamente, aniquiladora. Juan se presenta como una figura paterna porque satisface las necesidades del pueblo a la vez que borra los pecados de Concha después de haber sido desterrada por la Iglesia y por el pueblo por ejercer su sexualidad fuera del matrimonio. Al casarse con ella, Juan logra que el sacerdote y los feligreses la perdonen mas a partir de ese momento se convierte en su opresor. Juan apaga la sexualidad de Concha porque se rehúsa a dormir con ella (26). Asimismo, Juan es responsable de que Concha, excitada y desquiciada por el rechazo de su esposo, termine lacerándose la vagina para aniquilar su apetito sexual (34).

---

que poseen extensiones de tierra pero que al heredarla no saben cómo trabajarla y tampoco quieren hacerlo. Ellos, como se observa en *El tiempo principia en Xibalbá*, no saben “lo que son las madrugadas con el bastimento a la espalda y el azadón al hombro, ni los atardeceres con el mecapal en la frente” (40). Estos personajes crecen en la ciudad, entre la población no indígena, y cuando regresan al pueblo o a las fincas traen consigo costumbres distintas y la convicción de que son superiores al resto de los habitantes de ese espacio.

Pascual es otro personaje que representa y reproduce el poder del sector dominante ladino. La transformación física y mental de Pascual lo hace irreconocible ante los aldeanos. Para ellos, Pascual era un foráneo:

[tenía] una cara como si fuera de otra parte; traía en los dientes, en lugar de algunos de ellos, pedazos de oro ... traía en la boca palabras raras, desconocidas, como de hombre que ha aprendido otros idiomas; traía en los pies zapatos en lugar de caites; traía en la cabeza sombrero de vicuña en lugar de la gracia del sombrero de petate, y en el cuerpo ropa distinta de la que se usaba en el aldea.

(48)

Esta descripción indica que para el pueblo Pascual no era indígena como ellos porque físicamente se parecía a la población ladina. El cambio de Pascual no es sólo exterior, sino interior: se ha convertido en un ladino y como tal considera inferior al indígena y al espacio rural. Según Pascual, el pueblo es miserable, hambriento (51) y la gente no piensa, es ignorante, común y fea (36). En lo que concierne a la vida amorosa, Pascual, lo mismo que Juan, no considera a la mujer indígena como una posibilidad para formar una familia porque sobrevalora a la mujer ladina y menosprecia a la indígena. El comportamiento de Pascual reproduce los ideales de reproducción y estatus porque elige no perpetuar la población indígena sino blanquearla o ladinizarla.

Pascual igualmente representa la rebeldía o la oposición al poder hegemónico ladino como lo demuestra el desorden que crea con su transgresión. Este desorden se produce a raíz de un cambio en la actitud de Pascual: el menosprecio que sintió por las mujeres indígenas que vio en la Iglesia se convierte en ternura mientras que la adoración por la única mujer blanca del pueblo, es decir la imagen de madera de la virgen de Concepción, se transforma en amor/odio.

Posteriormente, este amor/odio convierte al oprimido o al sujeto indígena representado por Pascual en opresor. Con la violación de la virgen de Concepción, Pascual ejecuta simbólicamente la violación de la mujer ladina que lo ha rechazado por ser *indio*. Dicha acción convierte a Pascual en una clase de héroe justiciero indígena porque al deshonorar a la imagen de madera se ha vengado del poder hegemónico de la raza ladina/blanca a la que se le ve como invasora, ambiciosa de tierras y opresora de los indígenas (64).

El personaje que más se acerca al poder hegemónico ladino es Concha. Se puede decir que ella es la representación en carne y hueso de la virgen de Concepción. Esta representación encarnada en Concha, no obstante, es ambivalente. Como se repite en la novela, el parecido entre Concha y la virgen de Concepción es extraordinario, la única diferencia es que la primera es morena/indígena (18).<sup>21</sup> Esta descripción evidencia la ambivalencia entre la mujer y la imagen de madera y por ende entre la mujer indígena y la ladina porque Concha, aunque es indígena, puede representar tanto al indígena como al ladino. En este sentido, Concha se mueve entre dos posiciones ya que es tanto oprimida como opresora. Esto se comprueba conforme avanza la novela y se expone la relación entre Concha y el resto de los personajes. A continuación ilustro estas posiciones de Concha en la novela.

La subalternidad de Concha se basa en su sustrato étnico y en su posición social. Mientras que la sociedad ladina la discrimina por ser indígena, las mujeres indígenas la excluyen por ejercer su sexualidad con los hombres de la aldea. No contentas con el hecho de que el sacerdote orilló a Concha a vivir sin sus padres y en “el último rancho de la última calle” (20), las mujeres les advierten a sus hijos no relacionarse con ella porque “tiene sombra”, es decir que

---

<sup>21</sup> Nótese el juego de palabras en la elección de los nombres de estos personajes. El nombre de ambas es Concepción; mientras que a la imagen de madera se le respeta el nombre, a la mujer, a quien se le acusa de prostituta, se le llama por el apelativo de Concha, que en países del Cono Sur se emplea para referirse a la vulva por su parecido con el caparazón de un marisco y se utiliza como insulto.

tiene un pasado reprochable y no les traerá ningún beneficio (19). Los hombres, aunque le dedican bastante atención a Concha, también abusan de ella. Este abuso se consuma cuando ellos acuden a Concha para satisfacer su apetito sexual porque “los hacía soñar como si de verdad estuvieran sobre la auténtica Virgen de Concepción” (21). Simbólicamente, el acto sexual se convierte en una transgresión contra Concha porque los hombres no ven/no buscan en ella a la mujer indígena sino a la imagen ladina de la virgen de Concepción, que a su vez representa a la mujer ladina.

La confusión que se deriva del parecido entre Concha-indígena y la imagen ladina de madera sitúa a la primera en una posición superior al resto de la comunidad indígena del pueblo. Concha se convierte en opresora tanto del hombre como de la mujer indígena porque controla los deseos y la sexualidad de los hombres. Al igual que la prostituta ladina y la imagen de madera, Concha también rechaza a los hombres, y a la comunidad indígena en general, porque no está dispuesta a procrear más vida indígena. En sus primera nupcias, Concha quedó embarazada y tras dar a luz a un niño muerto ella se propuso “ya nunca volver a dar ni a luz ni a muerte” (25). Con esta decisión Concha reproduce los ideales de reproducción ladina y atenta contra la vida indígena.

La máxima prueba del dominio que Concha ejerce sobre el pueblo se da tras su coronación como nueva reina. Esta nueva reina indígena funciona como un espejo del poder hegemónico ladino ya que lejos de liberar al pueblo del símbolo de la colonialidad del poder, como han propuesto del Valle Escalante y Palacios, lo reafirma. La coronación de Concha produce una ola de violencia que fractura en su totalidad a la comunidad. Los hombres, enajenados y coléricos por los esfuerzos de sus mujeres para rescatarlos de “la antimujer”, agreden a sus mujeres “hasta dejarlas bocarriba o bocabajo echando sangre y luego, pasando

sobre sus cuerpos, sobre los llantos de los niños, sobre amores y fraternidades y maternidades” continuaron festejando a la nueva reina (75). Poco después, bajo el hechizo total del nuevo símbolo del poder, los hombres tornan su violencia contra sí mismos al disputarse un mejor espacio para observar a la virgen Concha. El enfrentamiento de “grupos de padres contra hijos, de compadres contra compadres, de hermanos contra hermanos, de amigos contra amigos, [que] se pusieron a pelear como bestias ... ” (76) revela la primacía del poder colonial ahora encarnado en Concha y el resquebrajamiento de los lazos comunitarios.

La violencia y la destrucción que se suscitan en el pueblo se anuncian desde el comienzo de la novela y se articulan por medio de las identidades de los personajes, las cuales representan y reproducen la relación colonial hegemonía-subalternidad. El análisis de los protagonistas expone la existencia de diversas identidades indígenas articuladas en un campo de polaridades. La reflexión sobre Concha, Juan y Pascual nos permite ver que las mujeres representan una identidad tradicional/estereotípica en la cual el indígena se asume como un sujeto en una posición inmutable de subalternidad. Los hombres, por su parte, son una semi-representación del indígena tradicional porque se localizan en una doble posición de oprimidos y opresores. Esto se observa en la urbe donde el hombre indígena es rechazado, criminalizado y excluido (35, 53) mientras que en el espacio rural se convierte en victimario de la mujer indígena (75). La identidad que representan Pascual y Juan es la del indígena que ha asimilado la cultura ladina y que no obstante sigue siendo marginado por su origen étnico. La diferencia es que Juan apoya la continuidad del dominio ladino mientras que Pascual se rebela contra él. Esto indica que la identidad de Pascual es una identidad indígena semi-ladinizada. Por otra parte, aunque Concha se perfila como una mujer indígena, ella es una extensión de la virgen de Concepción y del poder hegemónico ladino que ésta simboliza. En otras palabras, Concha representa la identidad de la

minoría ladina que detenta el poder. Estos matices de la identidad indígena se distribuyen en una línea “identitaria” de la siguiente manera:

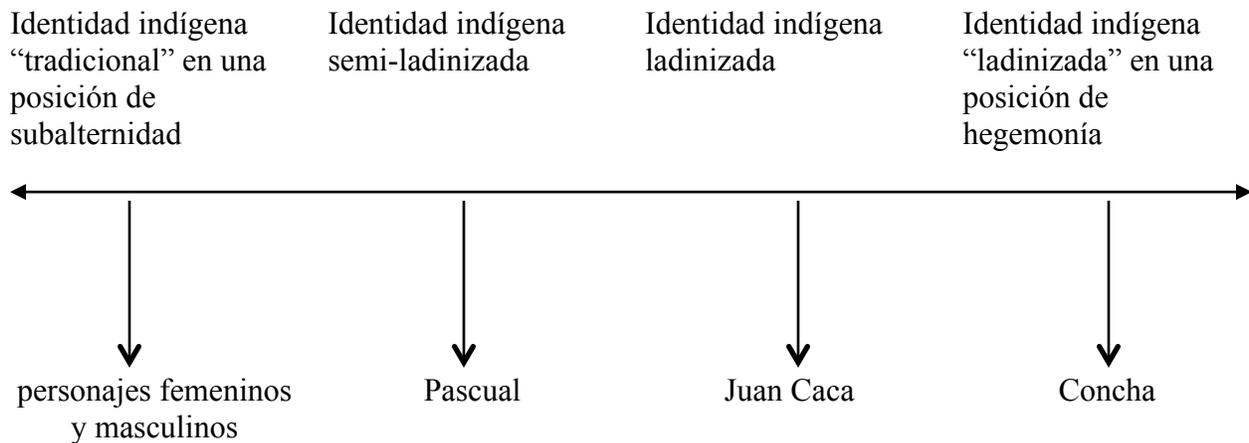


Figura 1: Línea “identitaria”

En conjunto, estos matices de la identidad de los personajes cancelan la noción de una única identidad indígena fija y permanente y, al develar su multiplicidad/complejidad, reafirman la diversidad de la identidad étnica que se expone en la novela. Asimismo, esta diversidad étnico-cultural, como se presenta a continuación, promueve la desarticulación de la hegemonía ladina.

### 2.3 El ataque contra el símbolo de la hegemonía

El grado de violencia que se presenta en esta novela es un tema central ya que funciona como un motor que genera cambios en las relaciones de poder. La heterogeneidad de los personajes es el elemento que activa dicha violencia. Como ya he discutido antes, el personaje de Concha es una extensión de la hegemonía ladina y los personajes de Juan y Pascual simbolizan las alternativas que hay en relación a esta forma de dominio. La transgresión de Pascual contra la virgen de Concepción y la posterior destrucción de la imagen de madera por los personajes secundarios han sido interpretados como eventos que señalan la destrucción de la colonialidad

del poder. Sin embargo, estas manifestaciones de violencia conforman únicamente un impulsivo ataque a los sistemas de poder y no un cambio consciente de los mismos. Las acciones de Pascual y los hombres del pueblo demuestran que la violencia ocurre no como una táctica para dismantelar el reinado de la imagen de madera sino como un mero impulso de los personajes.

La primera alternativa que se presenta en relación a la hegemonía ladina es el *status quo*. El personaje de Juan Caca representa esta vía porque no toma acción contra la imagen de madera sino que más bien la apoya. Cuando se descubrió que Pascual fue quien robó y ultrajó a la virgen de Concepción, Juan desaprobó la forma en que la comunidad había decidido castigar el crimen porque, según él, el sistema de justicia ladino era el único método aceptable. Después, cuando la comunidad destruyó la imagen en un acto colectivo, Juan se alía con la imagen y el sector de la población que ésta representa ya que se abstiene de participar en tal evento. De esta forma, Juan se perfila a favor de la continuidad de la hegemonía ladina.

La segunda alternativa, es decir el cambio o, mejor dicho, la posibilidad de un cambio, se personifica en Pascual porque su inconformidad e indisciplina desatan el conflicto que se produce en el pueblo. Pascual se distingue del resto de la comunidad pues sus acciones, desde que era niño, rompen con la cotidianidad y obligan al pueblo a despertar de su letargo. Entre las ofensas de Pascual se hallan las lesiones que él les produjo a los animales domésticos, la mutilación del pene de un perro y del dedo de un niño, entre otras (44-46). Con estos agravios, a la edad de trece años, Pascual se ganó el desdén de la comunidad y tuvo que emigrar a la ciudad. Ya de adulto, Pascual siguió siendo un extraño y un criminal para el pueblo porque hablaba y vestía como la población ladina y porque mancilló a la santa. Como ya expliqué, los personajes masculinos de *El tiempo principia en Xibalbá* son tanto oprimidos como opresores pero el carácter violento de Pascual lo identifica primordialmente como victimario. La afrenta contra la

virgen es una manifestación más de su rebeldía y no un acto pensado y ejecutado con el objetivo de liberarse del yugo ladino. Esto significa que Pascual no lucha contra el sistema hegemónico ladino y tampoco “busca cambiar las cosas en la comunidad” como propuso del Valle Escalante (“Discursos” 550).

La mayoría de los estudios que se han hecho sobre esta novela interpretan el ultraje de la virgen de Concepción como una liberación del poder colonial: “Con la consecuente transgresión/destrucción de la virgen, entonces, de Lión simbólicamente está representando un accionar en nombre de la descolonización mental y política del pueblo ... ” señala del Valle Escalante (“Discursos” 552; *Nacionalismos* 74). Palacios comparte esta postura y observa que la violación de la virgen de Concepción y la posterior santificación de Concha ponen fin al poder que la Iglesia Católica ha ejercido por siglos y que también desafían/cuestionan los límites de la etnicidad impuestos por un poder hegemónico blanco y foráneo (109).<sup>22</sup> Contrario a estas posturas, mi análisis demuestra que la afrenta contra la virgen no simboliza el inicio de una liberación mental ni la destrucción de su poder o el poder hegemónico ladino sino que lo reafirma.

A pesar de que las acciones de Pascual y del resto de los hombres del pueblo están dirigidas contra la imagen de la opresión, la violación y la destrucción de la virgen de madera no constituyen un acto propiamente descolonizador. Las acciones de Pascual no se pueden interpretar como parte de un proyecto de descolonización porque su identidad no está bien definida como tampoco lo están sus intereses. Los comentarios del narrador, quien asume la

---

<sup>22</sup> En palabras de Palacios: “The rape of the wooden Virgin and the unorthodox sanctification of the Virgin-whore brings to an abrupt end the centuries-old domination of the Catholic Church, but more importantly it challenges the constraints of ethnicity as imposed by an external, white hegemonic power” (109).

palabra en nombre de una colectividad,<sup>23</sup> sobre el regreso de Pascual al pueblo sirven como un marco informativo desde el cual se puede reinterpretar la trasgresión contra la virgen de Concepción. El narrador presenta el regreso como una acción cuyo propósito es escapar de, no transformar, la marginalidad sufrida en ese “mundo odiado, mundo ladino” que es la ciudad (35): Pascual se marchó para dejar atrás a la mujer ladina que le negó un hijo y las experiencias de discriminación. Esto indica que abandonar la ciudad no es una obra llevada a cabo para alterar el trato discriminatorio sino simplemente para relocalizarse en un espacio donde la presencia indígena sea aceptable. Coyote, el *alter ego* de Pascual, sostiene que regresar al pueblo es lo más sensato porque “el calor de tu rancho no lo vas a encontrar en ningún lado, sobre todo si sos indio” y porque ahí, “aunque te odien ... si te morís te entierran, no te dejan para comida de los zopes, te lloran, te recuerdan, te ponen tu cruz” (53). Esta declaración es de apreciar puesto que devela la conformidad con el sistema y, en el mejor de los casos, las alternativas para sobrellevarlo.

Hay que apuntar que Pascual sí reconoce que el sistema político y sociocultural lo discrimina y excluye por ser indígena. El conocimiento y la experiencia que Pascual adquirió en la metrópoli lo han transformado en “el único que piensa, que se da cuenta que las cosas son de otro modo” (36) porque ha experimentado un proceso de concientización. Dentro de este proceso, siguiendo la conceptualización que Paulo Freire propone en *Cultural Action for Freedom* a propósito de la educación como un mecanismo cultural capaz de liberar al sujeto del llamado Tercer Mundo, el sujeto está consciente de la realidad sociocultural que afecta su vida y de su capacidad para transformarla (21-22, 27). Empero, en el caso de Pascual el proceso de concientización está incompleto: se sabe discriminado por ser indígena mas desconoce o rechaza

---

<sup>23</sup> Ver el séptimo capítulo de *La identidad de la palabra* (1998) de Arturo Arias para un análisis de la voz narrativa y el lenguaje paródico de la novela.

su capacidad para alterar tal realidad. El comportamiento de Pascual sugiere que el proceso de concientización se realiza en etapas y de distintos modos. Si la estancia en la ciudad sirvió para que Pascual descubriera las formas de opresión contra la población indígena, las visitas a la iglesia activan una conciencia de oposición. Esta tipología ha sido propuesta por Chela Sandoval, quien en *Methodology of the Oppressed* maneja el término “oppositional consciousness”, aquí traducido como conciencia de oposición, como el estrago contra el orden social dominante por parte de las clases subordinadas, las cuales, desde lugares y formas disímiles, desarrollan teorías o métodos de resistencia (54).<sup>24</sup>

Paradójicamente, Pascual inicia esta resistencia contra el orden social dominante que se materializa en la virgen de Concepción justo cuando decide marcharse del “pueblo de mierda” donde “nadie se atreve a hablar mal de Dios ni de su madre ni de su hijo” (34). Hay que recordar que esta decisión la tomó en la Iglesia cuando, por aburrimiento, Pascual asistió a misa para ver mujeres y medirles “el tamaño de los camotes, a calcularles la dureza de las chiches, a ver cuánto de delicia podrían tener entre las piernas, a escarbarles el rostro para ver si había alguna huella de la experiencia” (36). Debido a que su presencia y comportamiento en la Iglesia no están motivados por razones espirituales sino mundanas, esta visita se puede entender como un acto de resistencia. Como en cualquier religión, el lugar donde se reúnen los feligreses para predicar y celebrar es considerado un lugar sagrado que demanda respeto y atención; no obstante, la presencia de Pascual en la Iglesia corrompe el espacio sagrado que es la sede del poder de la virgen de Concepción. La corrupción del templo se efectúa a través de los pensamientos

---

<sup>24</sup> Sandoval propone el término “oppositional consciousness” para ilustrar modos en que las comunidades subordinadas pueden combatir las globalizaciones culturales y económicas del siglo veintiuno. Su investigación parte de las contribuciones hechas por miembros de la academia de Occidente y de las propuestas hechas por las aproximaciones feministas estadounidenses. Las acciones de Pascual se pueden analizar desde el modelo de descolonización que Sandoval propone aun cuando su investigación no se centra en Latinoamérica ni en cuestiones étnicas.

libidinosos de Pascual que constituyen, de acuerdo con la religión Católica, un pecado de pensamiento. Posteriormente, el “pecado de pensamiento” da lugar a la corrupción del mismo símbolo del poder.

Desde el momento en que Pascual vio a la virgen de Concepción descubrió en ella a la que tanto había esperado con “amorodio” (36). El amor que Pascual siente por la imagen está inspirado por los rasgos fenotípicos blancos que la caracterizan. Hay que destacar el hecho de que para los habitantes del pueblo la virgen de Concepción personifica a la mujer ladina. Pascual, Juan y el resto de los hombres aman a la virgen porque simboliza al Otro, es decir el objeto de deseo.<sup>25</sup> En el caso de la virgen, la otredad se construye a partir de su belleza: sus rasgos físicos son una excepcionalidad en la aldea indígena, todos se sienten atraídos por ella porque es la “única ladina del pueblo” (64).

En este sentido, la virgen opera como una mitología etnosexual. En *Race, Ethnicity, and Sexuality: Intimate Intersections, Forbidden Frontiers*, Joane Nagel examina la relación sexualidad-etnicidad-nacionalismo dentro y fuera de los Estados Unidos y propone que los encuentros sexuales entre individuos de distinto origen étnico, racial o nacional están motivados por políticas económicas de deseo. Según Nagel, dentro de estas políticas se construyen mitologías etnosexuales, es decir visiones del Otro como un sujeto con genitales exóticos, con poderes o habilidades sexuales únicos o excepcionalmente atractivos (19). Conjuntamente, la impureza, inferioridad o hipersexualidad del Otro étnico se utiliza como argumento para justificar invasiones etnosexuales tales como violación, esclavitud sexual y prostitución (19). Al develar el conflicto étnico entre indígenas y ladinos, donde los primeros desean sexualmente a la

---

<sup>25</sup> En este caso, Otro se escribe con mayúscula porque se emplea de acuerdo con la interpretación de Lacan, para quien el término, escrito con mayúscula, se refiere al objeto del deseo y a partir de quien el sujeto otro se entiende como tal, dependiente o inferior. Para el pueblo, la virgen de Concepción/mujer ladina es el objeto de deseo al mismo tiempo que funciona como parámetro para despreciar a la mujer indígena y, en el caso de Pascual y Juan Caca, como incentivo del mestizaje/ladinización.

virgen por ser ladina y poseer una belleza excepcional marcada por la tez blanca, la nariz recta y el cabello largo y castaño, la narración afirma que la virgen de Concepción funciona como mitología sexual y que el ultraje de la imagen de madera constituye una invasión etnosexual.

La invasión etnosexual está motivada no por el “amor” sino por el “odio” que Pascual profesa por la virgen. A pesar de las varias observaciones sobre la belleza de la estatua y el amor que por ella sienten los hombres, el sentimiento de odio es mucho más fuerte como se evidencia en la descripción de la violación. Anoto la cita en toda su extensión para ilustrar el grado de violencia que Pascual emplea contra el ícono religioso:

La madera crujió bajo el peso del hombre.

Pasó toda la noche en lucha constante contra la madera, puyándola, queriendo atravesarla a puro huevo, pero la madera se resistía. A veces parecía que como que se iba a convertir en carne, que como que estaba a punto de sangrar, y entonces su miembro se volvía más nervio, más miembro, más necio.

Once y media de la noche... Una, dos, tres de la mañana...

Cuando los gallos cantaron por última vez, y la luz y el calor del día empezaron a presentirse por el cerro del Cucurucho ya no pudo más. Y ojeroso, desvelado, deshecho su miembro, herido, dolorido, su cara más vieja como si viniera de un lugar terrible, se sentó en la cama y con los ojos semiabiertos, casi a punto de cerrarse al sueño, todavía la miró como quien mira a un enemigo que lo ha derrotado. *Pero ella también parecía haber perdido*, parecía triste, vieja también, también ojerosa, en sus mejillas ya no había ni sombra de color y sus labios necesitaban ahora de algún colorete para aparentar frescura. *Parecía una cualquiera, parecía una puta.*

La sacó de su cama y la tiró al suelo, sobre el petate. (61-62, énfasis agregado)

La descripción del ultraje pone de relieve la primacía del odio sobre el amor. Detrás de la atracción física del sujeto indígena por la virgen/mujer blanca se esconde el deseo por enfrentar y derrotar al enemigo de antaño: el sujeto blanco/ladino que ha subyugado a las sociedades amerindias.

Las líneas anteriores y posteriores a la cita referida definen este enemigo como el hombre ladino. La identidad del enemigo, incluso, se sugiere antes del ultraje mediante el énfasis que se le otorga a la virgen de Concepción como representante de la mujer ladina. Posteriormente, Pascual, al emular al hombre ladino para sostener relaciones con la virgen/mujer blanca, un gesto colmado de “odio étnico” según Arias (*Taking* 68), claramente señala que la relación/violación sexual alegoriza un enfrentamiento de origen étnico y racial entre indígena y blanco. La noche de la violación, Pascual “se levantó de la cama, se acercó a ella, procedió a quitarle una a una la ropa, con lentitud, *así como podría desnudar un ladino a su mujer* la noche del casamiento, con deseo, con todas las ganas ...” (61, énfasis agregado). Esta cita reitera que es el odio y no el amor lo que provoca la transgresión de Pascual y deja ver que este odio está motivado por el deseo del indígena por tener relaciones sexuales como hombre blanco, es decir como hombre que tiene acceso a la mujer blanca. A pesar de que el deseo se expresa en términos sexuales, el deseo es realmente una cuestión de acceso al poder.

La contribución académica de Frantz Fanon a los estudios poscoloniales nos permite razonar el deseo sexual que se presenta en la obra de Lión en términos de poder. En *Black Skin White Masks*, este académico examina la relación hombre blanco-hombre negro para ilustrar cómo funciona este último psicológicamente. Fanon propone que el hombre negro busca desesperadamente ser blanco a la misma vez que lucha desesperadamente por su liberación, es

decir por entender el significado de su identidad a partir del grupo racial al que pertenece. De acuerdo con Fanon, el hombre de color, enténdase colonizado, quiere ser blanco y, al ser amado por una mujer blanca, se siente convertido en hombre blanco porque para este hombre ella representa la civilización y la dignidad; poseer a esta mujer, entonces, equivale a poseer la civilización y la dignidad del blanco (63). Fanon señala que cuando unas manos negras acarician unos senos blancos, éstas metafóricamente sostienen la civilización y la dignidad del blanco (63). Esto nos ayuda a comprender que para Pascual la relación sexual con la virgen de Concepción representa la oportunidad de hacer suyas la civilización y la dignidad que el ladino le ha negado al indígena. Así, poseer sexualmente a la imagen de madera simboliza la posesión, aunque momentánea, de la virgen de Concepción y el acceso al poder hegemónico ladino que representa.

Es de notar que el acceso a tal poder se colectiviza. Aunque Pascual fue quien agredió a la imagen de madera, simbólicamente, la naturaleza también abusó de ella porque se solidarizó con el agresor. Las aves que con sus cantos presagian infortunios se negaron a cantar la noche en que Pascual violó a la virgen de Concepción. El pájaro piscoy es una de las aves que confabularon contra la virgen como indica esta cita:

Maldito piscoy, esta vez, sin embargo, a nadie le dijo nada. A nadie del pueblo le dio el aviso de que se iban a hueviar a la Virgen. Después todos se preguntaban por qué ese pájaro que siempre andaba metido en esas cosas que se llaman malos agüeros se había hecho el baboso ...

*Ahora yo digo que como es pájaro de indio no tenía por qué avisarles a los indios de lo que le iba a suceder a una ladina. Pájaro fiel ... le importó poco que fuera la Virgen la que esa noche iba a ser secuestrada, violada y tirada en el suelo. No*

*era a tu mujer ni a tu hija ni a tu hermana a quienes les iba a pasar eso. Tenía que hacerse el baboso ...*

Tal vez si hubieran sido pájaros españoles. Pero como no, realmente les pelaba la verga que se llevaran o no a la Virgen. (67-68, énfasis agregado)

Esta cita ilustra cómo las aves se alían con Pascual-el sujeto indígena contra la virgen de Concepción-el enemigo blanco. Mientras que el pájaro piscoy no anunció lo que ocurriría, los pájaros que sólo cantan de día esa noche cantaron “de la alegría de que esa noche alguien iba a dejar de ser virgen” (66-67).

Siguiendo esta línea de análisis queda claro que la violación de la virgen de Concepción es una represalia contra el poder hegemónico, un acto promovido por una conciencia de oposición. Por esta razón la palabra amor va siempre acompañada de odio, de ahí el origen del término “amorodio”. El amor siempre había estado presente y el odio también, pero de forma inconsciente. El odio de Pascual irrumpe al llegar a la aldea cuando se da cuenta de que el dominio de la población blanca/ladina pervive en el pueblo y que la virgen es una extensión de la mujer ladina, quien lo ha menospreciado por ser indígena y se ha negado a dar vida indígena o vida mestiza. Dicho dominio y las relaciones de poder y subalternidad materializan la colonialidad del poder. Con respecto a la descolonización, entiendo que ésta se lleva a cabo mediante acciones que atacan y alteran este dominio provocando cambios socioculturales, políticos y económicos. De esta forma, la violación de la imagen de madera es una acción de gran importancia por dos razones. La primera es que, para Pascual, el ultraje significa la oportunidad de poseer e incluso de vengarse de la mujer ladina que se negó a darle un hijo y la segunda es que, en una lectura poscolonial de la obra, el ultraje se puede entender como un

ataque contra el sistema colonial.<sup>26</sup> La violación de la virgen de Concepción, empero, no tiene este significado.

Pascual, a pesar de su odio por la virgen/mujer ladina, no ejecuta y tampoco interpreta el rapto y la violación como una afrenta al sistema ni como un acto para liberarse de él. De hecho, este personaje es castigado porque ignora las repercusiones de sus actos. El castigo se presenta después del ultraje cuando Pascual pierde el protagonismo que había adquirido en la novela. Este momento marca el inicio del protagonismo del pueblo ya que a partir de entonces los habitantes ilustran la transición de una conciencia de oposición a una de emancipación. Los personajes femeninos son los primeros en emplear medidas para liberar a sus hombres del dominio del poder de la virgen. Lo primero que estos personajes hacen es reflexionar sobre su realidad socio-cultural, es decir el trato que ellas reciben, lo que las distingue de las mujeres ladinas y lo que ellas representan para sus hombres. Tras esta reflexión, los personajes femeninos concluyen que la virgen de Concepción es una amenaza para el pueblo porque ejerce un poder que funciona en detrimento de la comunidad puesto que fractura su organización social y familiar. Este proceso de concientización se lleva a cabo cuando las mujeres se dan cuenta de que los hombres quieren besar a la imagen no por fe sino por el deseo de poseer sexualmente a la mujer blanca. De esta manera, las mujeres descubrieron que para sus hombres ellas no tenían importancia:

Y no tardó mucho tiempo sin que las mujeres empezaran a ver en sus maridos su amor por ella, a darse cuenta de que sólo les servían para desahogarse, para tener hijos, para hacerles la comida y, aunque siempre se habían fijado que no eran

---

<sup>26</sup> La invasión etnosexual o el traspaso de las fronteras etnosexuales cuando la relación entre indígena y blanco/a, surge de forma voluntaria es un tema recurrente en la literatura indigenista. La relación sexual entre hombre indígena y mujer blanca, como se aprecia en *Entre la piedra y la cruz* (1947), de Mario Monteforte, se entiende como una represalia contra los sujetos hegemónicos y también como una acción redentora para los sujetos subalternos. En esta novela, la relación entre Lu y la encargada de la taberna se interpreta como una venganza de los indígenas porque por siglos “sólo las mujeres indias pertenecían a los blancos ... fuerza secreta que estaba formando la nacionalidad guatemalteca. Ahora él, en nombre de los suyos, invertía los elementos de la cópula ...” (218).

blancas, rosaditas, pelo canche y sin trenzas, cuerpo fino y que se entiende, ladinas como ella, ahora esas diferencias pesaban, les dolían. Y empezaron a casi odiarla con respeto, a quejarse con sus hijos ... (63)

Después de esta revelación, las mujeres ponen a sus hijos al tanto de la situación, la cual se ha vuelto insoportable por la violencia intrafamiliar. Los hijos, entonces, se reconocen como sujetos subordinados por la virgen y la raza que ella encarna: “al intervenir a favor de sus madres, veían en la Virgen a una madrastra y a los cristos de las iglesias como hermanastros, pero no hermanastros comunes y corrientes, sino como una especie de invasores, de ambiciosos de las tierras que sus padres les dejarían como herencia, como opresores futuros” (64). No obstante, los jóvenes del pueblo no se opusieron a la virgen ya que al igual que sus padres ellos también la deseaban.

Los personajes masculinos ignoran que la imagen de madera simboliza la hegemonía ladina porque jamás se dan cuenta del dominio que ejerce la virgen. Como apunta Morales, los hombres están ciegos, por eso son las mujeres quienes perciben la esencia de la virgen de Concepción (8). Es importante señalar que los hombres violentan a la virgen de Concepción no con el objetivo de librarse de ella sino simplemente para vengarse de su rechazo. Esto se debe a que los hombres no se consideran oprimidos por la virgen, lo único que les pesa es que se negó a tener relaciones sexuales con ellos aún después de haber sostenido un segundo encuentro sexual, esta vez voluntario, con Pascual. Aquí, la virgen utiliza la diferencia étnico-racial como un factor determinante en las relaciones sexuales que funcionan como relaciones de poder para explicar y justificar su rechazo. Para la virgen, el hecho de que los hombres son “inditos” (72) impide la posibilidad de una relación sexual y equitativa entre ellos; la única relación que puede existir entre virgen/mujer ladina e indígena, entonces, ha de ser jerárquica: la primera en la cúspide y el

segundo en los cimientos del poder hegemónico ladino. Con las aseveraciones de la virgen, como el negro Jean Veneuse en la novela *Un homme pareil aux autres* de René Maran, el “indio” es puesto “en su lugar” en el momento en que la relación con la mujer blanca se cancela por la inferioridad de su etnia (Fanon, *Black Skin* 79). Es de notar que las palabras de la virgen de Concepción tienen una doble finalidad: dejar en claro que no complacerá sus apetitos sexuales y calmar a la inconforme muchedumbre. Lejos de apaciguar a los hombres, las palabras de la virgen hacen que los hombres despierten de su letargo para enfrentarla de forma violenta.

#### **2.4 La coronación de Concha: ¿culminación o continuidad de la hegemonía ladina?**

A pesar de que en la novela no hay información que revele el estado mental o emocional de los hombres después del rechazo de la virgen, se puede argumentar que ellos descubrieron que eran repudiados por su origen étnico y que siempre y cuando la virgen fuera blanca y ellos indígenas, no habría una relación recíproca entre ambos. Por esta razón, cuando a los hombres les llega la noticia de que Concha se pasea por el atrio de la iglesia, éstos descubren en ella a su nueva virgen: para ellos “[s]e descubriría un nuevo rito, había una nueva reina que los miraba, que iría a darles, ella sí, felicidad eterna con el cielo que traía entre las piernas e hijos eternos porque estarían llenos de muerte y no de vida. Y había que festejarlo” (73). Mas antes de inaugurar a la nueva virgen y festejarla, era necesario clausurar el reinado de la virgen de Concepción.

A diferencia de los fuegos pirotécnicos, la música y la solemnidad que acompaña el fin de las festividades en celebración de un santo, la “fiesta de clausura” del reinado de la virgen de Concepción estuvo marcada por la violencia. Esta violencia, como observa Palacios, se acerca a lo que Fanon llamó violencia absoluta porque la rebelión y el caos de los personajes de la novela de Lión derriban las restricciones impuestas por el sistema colonial (103). De acuerdo con

Fanon, la descolonización es siempre un fenómeno violento que va acompañado del derramamiento de sangre ya que si el último, es decir el sujeto colonizado, ha de ser el primero este cambio se logra únicamente a través de un enfrentamiento sanginario y decisivo entre colonizador y colonizado (*The Wretched* 35). Sin duda alguna, la violación de la imagen de madera y la profanación de sus aposentos se efectúa con excesiva violencia y cizaña:

[los hombres] corriendo como caballos, entraron a la iglesia y tiraron a un lado reclinatorios, cortinas, santos viejos e inútiles para los milagros, vírgenes frescas por fuera pero podridas por dentro, hicieron a un lado evangelios y apocalipsis, génesis y redenciones, bautizos, hostias, cálices ... se llegaron al camarín en donde estaba la otra, la de Concepción, y la sacaron, la despojaron de su corona, de su manto, de su vestido y luego la escupieron, la ultrajaron con palabras de puta aquí y puta allá, la machetearon, la tiraron en un rincón con las demás cosas viejas de la iglesia ... (74)

Es de notar que esta es la segunda afrenta contra la virgen de Concepción ya que antes había sido ultrajada por Pascual. Así, la corrupción del espacio sagrado y de la virgen de Concepción ilustra un enfrentamiento contra la colonialidad del poder pero es imprescindible destacar que un enfrentamiento no garantiza la victoria.

Para críticos como del Valle Escalante y Palacios, la violencia contra la virgen de Concepción y su destrucción equivalen a un acto de descolonización dado que ella representa al poder hegemónico ladino. Para del Valle Escalante, la destrucción de la virgen de Concepción y la restauración de la virgen indígena-Concha simbolizan la descolonización mental y política del pueblo; en palabras de este crítico, la destrucción y la restauración “representan esa lucha política por revertir o destruir el orden hegemónico para abolir esos códigos de subalternidad”

(“Discursos” 552; *Nacionalismos* 75). Palacios concuerda con esta lectura, según ella, “el robo, la violación y el reemplazo representan la profanación del ícono más sagrado de la tradición católica y revelan un momento de revolución en el cual la impuesta cultura dominante es rechazada y los valores culturales de los habitantes del pueblo maya son reinvertidos” (104).<sup>27</sup>

A pesar de que la emancipación o la destrucción de la virgen de Concepción así como la coronación de Concha atentan contra el símbolo del poder hegemónico, estas acciones únicamente alegorizan una descolonización. Antes de discutir si hay o no una descolonización cabe señalar que la sustitución de la virgen de Concepción por Concha es consistente con el estilo satírico de Luis de Lión. La sátira comienza con la elección de los nombres: a la imagen de madera se le llama Concepción y a la mujer indígena Concha, sobrenombre cargado de erotismo y sensualidad. Aunque la primera es la virgen y la segunda “la ‘puta’ de la comunidad” (del Valle Escalante, *Nacionalismos* 75; “Discursos” 552), ambas se confunden porque la virgen de Concepción es también un personaje sensual y sexual. La destrucción de la virgen y su reemplazo con “la puta” tiene tonos claramente burlescos. Estos tonos favorecen tanto la intensificación como el alivio de la tensión que conlleva la trama de la novela. Siguiendo la vena argumentativa que se ha trazado en este estudio, es necesario dejar de lado la calidad paródica de la novela para examinar en qué concluye el enfrentamiento contra el ícono de la colonialidad del poder.

Aunque esta obra expone un conflicto étnico articulado a partir de una tensión etnosexual entre los personajes indígenas del pueblo y la imagen religiosa ladina, la destrucción de la virgen de Concepción y la instauración de Concha como la nueva virgen expone no el fin del poder

---

<sup>27</sup> La cita original está en inglés: “Her abduction rape and replacement represent the profanation of the most sacred of icons in the Catholic tradition and reveal a moment of revolution in which the imposed dominant culture is rejected and the cultural values of the inhabitants of the Maya town are reinvested” (104).

hegemónico ladino sino su continuidad.<sup>28</sup> La descolonización, como propuso Fanon, es un proceso y un movimiento que se forma a partir de la participación directa del sujeto colonizado para satisfacer sus demandas; este movimiento/proceso se caracteriza por modificar fundamentalmente al sujeto colonizado mientras que la inversión de la estructura social y la aniquilación de lo que representa al poder colonial son prueba del éxito de la descolonización (*The Wretched* 35-36, 41). En la novela de Lión no se efectúa una descolonización porque la coronación de Concha no produce ningún cambio en los personajes ni en la estructura social. Como apunta Arias, la destrucción del símbolo del colonialismo no beneficia a quienes lo destruyen debido a la incapacidad de éstos para preservar el significado de la mayanidad (*Taking* 70).<sup>29</sup> Esto se debe a que, contrario a las condiciones que definen al movimiento/proceso de descolonización, (1) no todos los personajes participaron en la destrucción de la virgen de Concepción: Juan Caca se mantuvo al margen de los hechos desde que Pascual profanó el templo y las mujeres no mancillaron a la virgen ni participaron en las celebraciones de la nueva virgen, (2) no hubo exigencias por parte de los habitantes del pueblo, sólo el deseo de copular con “el pozo de su sexo que era la única parte de carne, de carne negra donde los presentes desearon hundirse ... ” (76), (3) no se produce un cambio radical en los hombres y (4) la estructura social se mantiene: Concha, en calidad de ladina *no* de indígena, ocupa una posición de poder mientras que los hombres dependen de ella; las mujeres, como al principio de la narración, son doblemente discriminadas por ser indígenas y por ser mujeres.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> En “Mecanismos revolucionarios de liberación en *El tiempo principia en Xibalbá*, de Luis de Lión”, artículo publicado en el 2009 por la revista *Reflexiones*, planteé que la coronación de Concha significaba la disolución y la inversión del poder hegemónico; hoy en día, después de una lectura más rigurosa de la obra de Luis de Lión, reformulo este planteamiento.

<sup>29</sup> En palabras de Arias: “The sacrificial destruction of the symbol of colonialism does not profit those performing sacrifice in this instance (as it would in classical precepts of Maya sacrifice) given their inability to preserve the meaning of Mayaness” (*Taking* 70).

<sup>30</sup> De acuerdo con Arias, la condición social de la mujer indígena que se presenta en la novela así como las alusiones a la homosexualidad de Juan constituyen elementos de homofobia y misoginia que problematizan la masculinidad

El hecho de que Concha reemplaza a la virgen de Concepción constituye otro argumento de gran peso que problematiza las interpretaciones del traslado de poder como la sustitución de un poder ladino por uno indígena. Como propuse antes, la virgen de Concepción es el símbolo de dominación que mantiene un *status quo*. El lazo que une a la imagen de madera con Concha no es únicamente el parecido físico sino el dominio que ambas ejercen sobre los hombres. Es indiscutible que Concha ocupa un lugar privilegiado en la jerarquía social del pueblo. Si los hombres no están admirando a la virgen de Concepción o disputándose su atención, éstos están en casa de Concha, en su “rancho maldito” que “era su mejor y último reino” y donde “recibía a abuelos, padres e hijos” (21). Concha, entonces, es el agente del rechazo de la mujer ladina por el hombre indígena. Al igual que la Virgen de Concepción que se rehusó a tener relaciones sexuales con los hombres del pueblo por ser “inditos” o como la mujer ladina de Pascual que se opuso a tener un hijo “indio”, Concha también se negó a sí misma a los hombres porque había resuelto no tener hijos a pesar de que todos los hombres “habían puesto su lápiz en su vagina” dejándole un “ejército de espermatozoides indios” (28). Las similitudes entre la virgen de Concepción y Concha convierten a ésta en una extensión del poder hegemónico ladino. Esto explica que ella sea la heredera de ese poder y, consecuentemente, la responsable de mantener el *status quo*.

La falta de cambios en la dinámica y en la organización del pueblo se anuncia incluso durante la destrucción de la virgen de Concepción. Aunque la virgen de madera fue destruida y reemplazada por “la ‘virgen’ indígena de carne y hueso” (del Valle Escalante, “Discursos” 552; *Nacionalismos* 75), los hombres no destruyeron todas las insignias del ícono católico; por el

---

subalterna (*Taking* 70). El posicionamiento marginal de los personajes femeninos tiene resonancia con la afirmación de que “Las mujeres son ‘más indias’” porque se desenvuelven en un ambiente de múltiples formas de subordinación (Cumes 155). En este sentido, la expresión “las mujeres son ‘más indias’” indica que la subordinación, la exclusión y la discriminación de las mujeres indígenas es más aguda en comparación a la que experimentan los hombres. Si el hombre indígena se localiza en el margen de la sociedad mestiza/ladina, la mujer indígena se ubica en el margen del margen.

contrario, evitaron que terminaran “en un rincón con las demás cosas viejas de la iglesia” (74). Entre las investiduras rescatadas se hallan el velo, la corona y el vestido, objetos que le conferían y simbolizaban el poder a la virgen de Concepción. A pesar de que los hombres erigen su propia virgen indígena y de que incorporan nuevos y “autóctonos” elementos como huesos y música para simbolizar su poderío también reciclan las investiduras recién mencionadas. La ascensión de Concha al trono de la hegemonía ladina se representa y se legitima mediante la adopción de las prendas de la virgen de Concepción: los hombres “procedieron a ponerle el vestido, el manto, la corona a ella, la nueva virgen, la colocaron sobre el anda, la adornaron con luces de huesos, con flores de huesos, con aserrín de huesos y la sacaron en procesión” (74). Es de notar que luego de su coronación Concha reproduce el comportamiento de la virgen de Concepción: tras la procesión Concha es colocada en el atrio de la iglesia para dar “la bendición como lo hacía cada año la otra ... ” (75).

En contraposición a lo que ocurría con las procesiones de la virgen de Concepción, al final de la procesión de Concha se agudiza la discriminación y marginación contra los habitantes indígenas del pueblo. Las primeras en caer víctimas durante el nuevo reinado fueron las mujeres. Justo después de coronar a Concha como la nueva virgen, los hombres violentan a las mujeres quienes en vano trataban de evitar la pérdida de éstos. Como señala la narración:

las mujeres decidieron rescatar a su[s] maridos, a sus novios, a sus padres, a sus hermanos, a sus hijos, y se apostaron en la primera esquina, y cuando la procesión asomó los llamaron con ruegos, con señas, con lágrimas, pero los hombres, en lugar de hacerles caso, las tomaron de las trenzas, las arrastraron, les rasgaron los vestidos y con leños y machetes y bofetadas les dieron en el rostro, en los senos, en el sexo, en las nalgas, en las piernas, en los brazos, hasta dejarlas bocarriba o

bocabajo echando sangre y luego, pasando sobre sus cuerpos, sobre los llantos de los niños, sobre amores y fraternidades y maternidades, prosiguieron la procesión por las calles del pueblo.

Y era triste el rezado. *Y causaba rabia ver que*, subiendo y bajando las calles y en hombros de todos los hombres y con faroles de huesos para iluminarla, con humo de huesos para incensararla, *fuera la antimujer y pasara sobre la tierra que habían hollado todos los antepasados, sobre sus recuerdos, sus nombres, sus apellidos, sus sueños y sobre sus muertes.* (75, énfasis agregado)

Esta cita demuestra que hacia el final de la novela no hay un traslado de poder: la hegemonía ladina no es reemplazada por una hegemonía indígena. El *status quo* se mantiene porque la nueva reina no es una de las mujeres “comunes, corrientes, con el pelo largo, con los pies descalzos, indias” (36) sino Concha, la “que se parecía a la Virgen de Concepción” (18). Al rechazar y al violentar a sus mujeres, los hombres están rechazando al sujeto indígena así como su cultura y aceptando el orden ladino, sus valores e imposiciones, es decir los códigos de subalternidad. Esto confirma que no hay una descolonización mental ni política por parte del pueblo, por lo menos en lo que a los hombres se refiere. La coronación de Concha, entonces, no significa la culminación de la hegemonía ladina sino su continuidad. La primacía de este poder se expresa a través del apelativo de “la antimujer” (75), el cual indica el pesar que causa el hecho de que Concha, como encarnación de la virgen de Concepción/mujer blanca/hegemonía ladina, ha triunfado sobre la tierra, los antepasados, los recuerdos, los nombres, los muertos y los sueños ¿de liberación? indígenas. En conjunto, la coronación de Concha, la violencia contra las mujeres y las confrontaciones entre los hombres indican que éstos no han restaurado su visión, sus tradiciones, su cultura ni su indigeneidad como propuso Palacios (110). En definitiva, Concha no

es una representante legítima de la población indígena del pueblo sino una extensión del grupo y el poder que la virgen de Concepción representa. Reciclar la representación carnal de la imagen de madera y sus investiduras de poder simboliza un replanteamiento del poder hegemónico ladino.

## 2.5 Conclusión

Como he intentado demostrar en este capítulo, *El tiempo principia en Xibalbá* no culmina en un proceso de descolonización aunque no queda duda, en mi opinión, de que abre el camino hacia una reflexión crítica de los mecanismos y las instituciones que mantienen y promueven la discriminación y la marginalidad del sujeto indígena en Guatemala. Mediante la violencia arrasadora de la novela, Luis de Lión logra una representación literaria del microcosmos de la realidad nacional en la cual, de acuerdo con Bubnova, la población maya se ha visto dividida y confrontada en su interior, marginada y desconocida por el medio sociocultural, político y económico circundante (194). En este sentido, la violencia que aqueja a los personajes así como el traslado del poder entre Concepción y Concha exponen la necesidad de examinar el funcionamiento del sistema que oprime a la gran mayoría de la población guatemalteca.

La obra, asimismo, rompe con el tradicional silenciamiento de la voz indígena a la vez que articula un discurso maya que expresa la condición colonial y desestabiliza las representaciones de “lo indio”. Esto se puede observar en la creación de personajes mayas y una trama que es narrada por voces indígenas que recurren a una visión indígena colocada en una posición subalterna frente al poder ladino. Estas características contraponen *El tiempo principia en Xibalbá* con la literatura indigenista del siglo veinte porque la novela de Lión deja atrás las descripciones y configuraciones típicas para representar al sujeto indígena y a la indigeneidad

desde su diversidad y ambivalencia como ilustré anteriormente en la línea “identitaria”. De esta forma, el escritor maya kaqchikel Luis de Lión problematiza las representaciones esencialistas del sujeto maya porque permite ver que no hay un “indio puro”, aquél que se concibe como no contaminado por otra cultura, en este caso la cultura mestiza, a la vez que expone el problema y la imposibilidad de la ladinización o mestizaje como política del Estado.

A casi una década de la publicación de *El tiempo principia en Xibalbá*, el escritor maya q’anjob’al Gaspar Pedro González sigue el camino inaugurado por Lión y retoma el tema de la ladinización del indígena para explorarlo y buscar una explicación y una solución a lo que es la marginalidad de la población maya durante los años de la Guerra Civil de Guatemala. En su obra literaria, como se discute en el siguiente capítulo, González, a diferencia de Luis de Lión, destaca la especificidad étnica de sus personajes como un mecanismo de resistencia y revitalización cultural.

### CAPÍTULO 3

#### **La otra cara: La vida de un maya y El retorno de los mayas: Estrategias de resistencia**

En la década de 1990 Gaspar Pedro González publicó *La otra cara: La vida de un maya* y *El retorno de los mayas*. Ambas novelas ilustran las condiciones socioculturales, políticas, laborales y económicas que la población maya de Guatemala enfrentó en el siglo veinte. Las narraciones se sitúan en momentos clave de la historia de este país: el nacimiento de una economía agrícola basada en los cultivos de algodón y café, la Guerra Civil (1960-1996), la firma del Acuerdo de Paz Firme y Duradera (1996) y el regreso de la comunidad maya después de un largo exilio. González, al igual que Luis de Lión, articula un discurso maya de resistencia política y étnico-racial que expone y denuncia la discriminación, la marginación y la violencia institucionalizada contra el *otro étnico*. La obra de este escritor, empero, va más allá de la protesta. Ambas novelas destacan los esfuerzos de los personajes indígenas para resistir los abusos y mantener vivas su lengua y sus tradiciones y la especificidad étnico-cultural se convierte en un elemento esencial del discurso que revela la diversidad cultural maya, diversidad usualmente invisible para la hegemonía. En este capítulo parto de la premisa de que en las novelas de González el discurso maya de resistencia se enriquece porque incorpora un mensaje de revitalización cultural para combatir lo que Aníbal Quijano llamó la colonialidad del poder y para fortalecer al sujeto maya contemporáneo y su cultura. Para demostrar este enriquecimiento examino las estrategias de resistencia empleadas por los personajes para enfrentar este aparato de control y dominación; estas estrategias son (1) denunciar la colonialidad, (2) combatir la colonialidad y (3) revitalizar la cultura maya.

### 3.1 Gaspar Pedro González y su obra

Gaspar Pedro González, de origen maya-q'anjob'al, nació en 1945 en San Pedro Soloma, departamento de Huehuetenango, Guatemala. González es Licenciado en Planeamiento Educativo, escritor, pintor y activista del Movimiento Maya,<sup>1</sup> ha sido docente universitario, miembro de la Academia de Lenguas Mayas y también del Círculo de Escritores Indígenas Americanos y oficial del Ministerio de Cultura en Guatemala. En 1998 y 1999, González organizó y coordinó el Primer y Segundo Congreso de Literatura Indígena de América para impulsar el estudio sobre la contextualización y crítica de los trabajos literarios de autores indígenas. Desde entonces, González se ha dedicado a promover y difundir la literatura indígena.

Con una obra bastante profusa, González ha publicado varios libros y artículos sobre la cultura maya. Entre sus obras más representativas se cuentan *La otra cara: La vida de un maya* (1992), *Kotz'ib': Nuestra literatura maya* (1997), *El retorno de los mayas* (1998), *Palabras Mayas* (1998) y *El Trece B'aktun* (2006), entre otras.<sup>2</sup> Las novelas de González ocupan un lugar especial dentro de la literatura maya contemporánea debido al contexto histórico en que se sitúan y a las afinidades que se observan entre las obras y las metas que persigue el Movimiento Maya. La primera novela de González, *La otra cara: La vida de un maya*, se distingue por ser considerada como la primera novela escrita y publicada en una lengua maya (Palacios 110) y la primera en convertirse en un *best seller* (Arias, *Taking* 70). Asimismo, *La otra cara: La vida de*

---

<sup>1</sup> El Movimiento Maya guatemalteco surgió a finales de la década de 1980 y principios de los noventa con el propósito de fomentar la participación activa de la población maya en el ámbito de la vida nacional y su revitalización cultural. La actividad política del movimiento también se enfocó en la promoción de la diversidad cultural y lingüística del país. Mediante sus acciones, los integrantes de este movimiento, conocidos como *mayanistas*, desafiaron las imágenes monoétnicas, monoculturales y monolingües de la nación moderna al mismo tiempo que proponían una evaluación de la desigualdad económica y de la cultura nacional (Warren 5, 37).

<sup>2</sup> *La otra cara* y *El retorno de los mayas* son novelas mientras que *Palabras Mayas* es una colección de poemas. En *Kotz'ib': Nuestra literatura maya*, González presenta un análisis sobre la literatura maya antes, durante y después de la conquista. *El Trece B'aktun* es una obra que explica el calendario maya y el significado apocalíptico que algunos investigadores, fanáticos y miembros de la industria del entretenimiento le han asignado a este texto. Las obras de este autor han sido publicadas por la Fundación Yax Te'.

*un maya* y *El retorno de los mayas* han sido traducidas y publicadas al inglés. Estas novelas son unas de las obras más reconocidas del corpus de la literatura maya contemporánea gracias a que circulan en maya q'anjob'al, castellano e inglés.<sup>3</sup>

Una característica temática que distingue a estas novelas, así como al resto de la obra literaria de González, es su postura reivindicativa con respecto a la historia y cultura guatemalteca y maya. Al igual que Lión, González se inserta en ese espacio de enunciación desde el cual los autores mayas narran sus historias y se proyectan como agentes de sus experiencias culturales, sociales y políticas (Palacios 99). Sus publicaciones reflejan el compromiso estético y social de González ya que, como él mismo declaró en referencia a su primera novela, responden a “la necesidad de expresión artística y estética, es en cierto sentido la denuncia de la situación social y especialmente dar a conocer la cultura maya q'anjob'al” (Sitler, “Entrevista”). La publicación de *La otra cara* en 1992 alegoriza este compromiso pues se trata de una fecha emblemática (Arias, *Taking* 70).<sup>4</sup> Posteriormente, el activismo literario de González se reafirma en las obras publicadas después de este año.

*La otra cara: La vida de un maya* y *El retorno de los mayas* permiten observar una transformación en el discurso maya de resistencia. Estas novelas continúan el mensaje de denuncia que Luis de Lión inició con la publicación de *El tiempo principia en Xibalbá*. *La otra cara* presenta una historia colectiva de marginalidad en la cual la población maya se localiza en una posición de subalternidad política, económica y sociocultural con respecto a la población

---

<sup>3</sup> El caso de Humberto Ak'abal, maya k'iche', es único; su poesía ha sido traducida y publicada en varios idiomas europeos.

<sup>4</sup> En vísperas del quinto centenario del descubrimiento de América, el año de 1992 presenció el surgimiento de varios movimientos a favor de los derechos de los pueblos indígenas del continente. Al articular las razones que impulsan la lucha por lograr los derechos indígenas que se persiguen en Guatemala, *La otra cara* se une a estos movimientos además de darle un nuevo significado a la histórica fecha.

mestiza. La novela expone los abusos que el sistema educativo, el ejército y la sociedad mestiza imponen sobre el maya al mismo tiempo que revela su concientización. De esta manera la novela ilustra el proceso mediante el cual los personajes mayas desarrollan una actitud proactiva para afrontar las desventajas económicas, políticas y socioculturales que enfrentan.

Por otro lado, *El retorno de los mayas* relata las condiciones que llevaron a un gran número de mayas guatemaltecos a refugiarse en México durante los años del conflicto armado así como su regreso al país. La novela articula una crítica del Acuerdo de Paz Firme y Duradera firmado por el gobierno en 1996. En esta obra se destaca la capacidad del pueblo maya para enfrentar los obstáculos que se introducen con la imaginación de “la nueva Guatemala”. Este constructo se refiere a la imagen del país que el Estado, a partir del acuerdo de paz, quiere presentar ante la comunidad internacional como parte de una estrategia política y económica para adelantar los intereses de los dirigentes políticos a costa de las necesidades de los mayas y de los mestizos de la clase baja. Por medio de esta comunidad imaginada, el Estado también continúa su campaña para eliminar la diversidad étnico-cultural de los pueblos indígenas. En suma, ambas novelas proponen el fortalecimiento de la identidad étnico-cultural de los pueblos mayas de la Guatemala de posguerra y plantean medidas no sólo para revitalizar los idiomas, las tradiciones, las costumbres y la espiritualidad sino para mejorar las condiciones de vida de esta población.

Como propuse anteriormente, el discurso maya de resistencia que se articula en las novelas de González denuncia y combate el sistema colonial a la vez que introduce un discurso de revitalización cultural. Para demostrar esto, a continuación analizo los temas principales y los elementos retóricos que se observan en *La otra cara* y *El retorno de los mayas*. En estas novelas, la identidad y el retorno son temas recurrentes que se expresan a través de (1) la discriminación étnico-racial, política y económica, (2) la educación pública-ladina versus la educación y los

programas de capacitación maya, (3) el desplazamiento geográfico de comunidades mayas, (4) la transformación de estas comunidades, (5) la resistencia de los pueblos mayas para enfrentar los abusos y mantener su cultura y (6) la cosmovisión y la cultura maya. De igual forma, examino la función del diálogo y la oralidad como elementos retóricos que se utilizan en estas narraciones para problematizar la política de desindianización que propone el Estado y para revitalizar la cultura maya-q'anjob'al.

### **3.2 Primera estrategia: Denunciar la colonialidad**

*La otra cara: La vida de un maya* está compuesta por trece capítulos que narran de forma cronológica los momentos clave de la vida de Luin Mekel, desde su nacimiento hasta su defunción. Aunque la narración parece tener como historia central las vivencias de este personaje, en realidad se trata de un texto que relata una historia colectiva de marginalidad. Tanto Luin como el resto de los jóvenes de la comunidad indígena de Jolomk'u crecen en un ambiente familiar que les trasmite la lengua, la vestimenta, las creencias, los valores, las tradiciones y la organización social y laboral que caracteriza a los mayas de esta aldea. La continuidad de esta identidad étnico-cultural es interrumpida cuando los niños entran a la escuela pues la educación pública que provee el Estado les enseña que hay que dejar de ser mayas para convertirse en mestizos. Conforme crece, Luin se da cuenta del rechazo que la población mestiza siente por el indígena y pronto experimenta, como su padre y su abuelo antes que él, la explotación económica y laboral a la que las autoridades y los terratenientes someten al maya.

Los habitantes de Jolomk'u comparten entre sí sus experiencias de explotación laboral y de marginación del sistema educativo y esto produce un proceso de reflexión crítica que transforma la aldea. La generación de Luin reflexiona sobre las condiciones sociales, políticas y

económicas en que viven los mayas y, principalmente, sobre el camino a seguir para resistir los abusos que enfrenta esta población. Ya adulto, el protagonista es testigo y víctima de la violencia de Estado: es desplazado a la selva a causa de la violencia política, pierde sus tierras y es encarcelado.<sup>5</sup> Estos hechos lo convierten en líder de la resistencia contra el sistema que oprime y busca la anulación cultural del maya. Para tal fin, Luin inicia una serie de charlas de concientización y logra convencer a su comunidad de que hay que hacer cambios que respondan a las necesidades de la gente. Con este objetivo en mente, los habitantes de Jolomk'u inician programas de capacitación para adultos, construyen una biblioteca, fomentan las tradiciones mayas entre los niños e instalan postes eléctricos, entre otras cosas. Con estas transformaciones, la calidad de vida mejora en la aldea y Luin fallece dejando atrás a quienes lo consideraban “[el] hombre que les había señalado el camino, el que había cambiado su destino” (*La otra cara* 246).

El tema de la resistencia que se presenta en *La otra cara: La vida de un maya* define la obra de González como una narrativa contestataria frente a la colonialidad del poder. Esta característica discursiva se confirma con la segunda novela del autor. *El retorno de los mayas* trata sobre el regreso de exiliados mayas a Guatemala en vísperas de la firma del Acuerdo de Paz Firme y Duradera que se celebró el 29 de diciembre de 1996. La narración está dividida en tres partes tituladas *El éxodo de Yichkan*, *El tormento del exilio* y *El regreso*. Juan, también apodado Juan Pueblo, es el narrador-protagonista de la historia y relata las experiencias que vivió durante tres periodos de gran importancia para los mayas guatemaltecos. En su infancia, él fue testigo de los abusos que tanto el ejército guatemalteco como los grupos guerrilleros cometían contra los

---

<sup>5</sup> La tierra fue un tema fundamental en Latinoamérica en el siglo veinte como se hace evidente en la novela telúrica o novela de la tierra. En las novelas de Luis de León y Gaspar Pedro González este tema tiene un significado distinto al que se le atribuye en la novela telúrica. En este tipo de novela, la tierra, como parte de la naturaleza, es una fuerza que se opone al hombre como metáfora de un mundo donde la ley y la cultura occidental no tienen lugar. Mientras que en *El tiempo principia en Xibalbá* el tema de la tierra se utiliza para desestabilizar la asociación estereotípica entre el indígena, la naturaleza y la tierra, en *La otra cara* y *El retorno de los mayas* este tema recrea el despojo y el desplazamiento que las comunidades mayas de Guatemala vivieron durante la Guerra Civil.

habitantes de las aldeas mayas. La violencia, la pobreza, la falta de trabajo y libertad, entre otros factores, empujaron a los sobrevivientes de la aldea de Juan a buscar refugio en México. En la primera parte del relato, Juan rememora el trayecto que lo llevó de Yichkan a Chiapas, México. En la segunda parte de la novela, Juan cuenta cómo los refugiados seguían siendo víctimas del terrorismo de Estado y detalla los efectos físicos, psicológicos y emocionales que experimentaron a raíz de la huida de Yichkan. Según él, el exilio fue un periodo y una forma de vida que amenazó los valores culturales y morales de las comunidades mayas pero también comenta que fue una experiencia positiva porque los refugiados descubrieron la diversidad que existía entre los mayas y se reconocieron cultural y políticamente como ciudadanos mayas guatemaltecos. En la última parte de la historia, Juan narra la experiencia del retorno de los mayas a Guatemala en vísperas del acuerdo de paz y puntualiza que retornar no significa solamente regresar al espacio geográfico del que fueron desplazados sino recuperar los valores, las tradiciones, las lenguas y las costumbres propias de los mayas para combatir “las obras de los hombres para exterminar una raza, una cultura y un pueblo” (*El retorno 2*).

La primera observación que podemos apuntar es que la trama que se articula en estas novelas de González no se puede desligar de la historia reciente de Guatemala. Las narraciones tienen como punto de partida una serie de prácticas políticas, económicas y socioculturales que el Estado adoptó en el siglo veinte con el objetivo de modernizar al país. De acuerdo con la lógica del Estado, la aculturación de la población maya era un requisito necesario para lograr este proyecto. Por esta razón, varias reformas pretendían alterar la forma de vida de las comunidades mayas. Entre estas reformas se hallan los *mandamientos* o *Ley Contra la Vagancia*,<sup>6</sup> la educación

---

<sup>6</sup> Durante su mandato (1931-1944), Jorge Ubico implementó un conjunto de decretos conocidos como *mandamientos* o *Ley contra la vagancia* para llevar a cabo obras públicas tales como construcción de caminos y para trabajos agrícolas en fincas de café o algodón. Bajo estas ordenanzas, aquellos que no tuviesen una “profesión

pública como medio para sustituir la diversidad lingüística por el castellano y la vestimenta tradicional maya por la ropa occidental, y el reclutamiento forzoso ilegal del maya por el ejército. En los estatutos de este periodo de la historia de Guatemala se observa el menosprecio de la población mestiza por el maya; esta actitud tiene su origen en la idea de raza como un constructo que establece una dinámica jerárquica definida por la superioridad de las culturas occidentales versus la inferioridad de las no occidentales (Quijano 201). Además de denunciar la política del Estado para desindianizar a los mayas, los temas que se desarrollan en las novelas de González reproducen algunos de los trastornos que surgieron a raíz de la guerra civil en Guatemala durante las décadas de 1960 a 1990: el desplazamiento de comunidades mayas, el asesinato y la violencia indiscriminada, el resquebrajamiento social de las comunidades mediante la formación de las Patrullas de Autodefensa Civil,<sup>7</sup> la firma del Acuerdo de Paz y el retorno de los exiliados al país durante la década de 1990. *La otra cara* y *El retorno de los mayas* igualmente se localizan dentro del Movimiento Maya de Guatemala por las razones siguientes: (1) promueven la participación activa de la población maya en el ámbito de la vida nacional y su revitalización cultural; (2) desafían las imágenes monoétnicas, monoculturales y monolingües de la nación moderna; y (3) proponen una revisión de la desigualdad económica y de la cultura nacional (Warren 5, 37).

---

adecuada” debían de trabajar entre 100 y 150 horas para el Estado o para algún finquero sin ser remunerados o con sueldos insignificantes. En su mayoría, los que realizaron este tipo de trabajos fueron hombres indígenas.

<sup>7</sup> Las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC) fueron organizadas entre 1982 y 1983 bajo el mandato del General Efraín Ríos Montt. La población civil masculina, mayoritariamente indígena, se vio obligada a participar en estos grupos como parte de la campaña contrainsurgente del Estado; su función consistía en vigilar el territorio de las comunidades para impedir el ingreso de guerrilleros. La participación en estos organismos, además del impacto económico, produjo divisiones internas y el resquebrajamiento del tejido social de las comunidades mayas. Para un acercamiento al funcionamiento de las PAC ver *Persecution by Proxy: The Civil Patrols in Guatemala* (1993), de Alice Jay, *Las patrullas civiles y su legado: Superar la militarización y polarización del campo guatemalteco* (1996), de Margaret Popkin, y *Guatemala, nunca más: informe* (1998), del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica.

Desde su publicación en 1992 y 1998, las novelas de González han capturado el interés de la crítica académica y literaria, sobre todo en Estados Unidos. La mayoría de los estudios se han concentrado en aspectos étnico-culturales tales como la representación de la cultura y la identidad maya (Shea, Grimm) y en la transcripción de la oralidad en el texto escrito (Palacios, Kahn). Otras lecturas críticas que se han hecho de *La otra cara* han considerado las iniciativas que los personajes asumen para ejercer su agencia y la posibilidad del diálogo entre los mayas y el mundo hegemónico ladino (Arias) así como el carácter testimonial de la obra (Thurston-Griswold). En mi opinión, estos enfoques desatienden el valor sociocultural, político e histórico que define a *La otra cara* y *El retorno de los mayas*. Por esta razón, es necesario analizar las novelas de González desde la propuesta de la desigualdad económica y la cultura nacional que se articula en el proyecto discursivo.

La noción de discurso nos permite estudiar la narrativa maya contemporánea como medio de expresión del sujeto indígena cuya voz, con algunas excepciones, se había visto silenciada hasta la segunda mitad del siglo veinte. Así, la narrativa maya funciona como un espacio discursivo desde el cual se articula un discurso étnico, de resistencia y de revitalización cultural. Dicho discurso comunica la cosmovisión maya y, dentro de esta visión de mundo, se aprecia cómo los mayas entienden el contexto político, económico y sociocultural y la forma en que estos aspectos influyen en su existencia. De tal forma podemos decir que la narrativa maya funciona como una (auto)representación del sujeto maya que busca negociar su posición dentro del orden sociocultural, político y económico de México y Guatemala.

El primer aspecto del discurso maya que sobresale en las novelas de González es la resistencia de los personajes indígenas frente a la exclusión, la discriminación y la marginación de la población indígena. En *La otra cara*, el primer paso que dan Mekel y Luin para enfrentar la

colonialidad del poder es denunciar dicho aparato de control y dominación. Por medio de la denuncia, los personajes cuestionan y problematizan la forma mediante la cual el sujeto no indígena se ha instalado en una posición superior de dominio político, económico y sociocultural y, por otro lado, el modo en que dicho sujeto ha colocado a los mayas en un estado de opresión (Quijano 202-203). La jerarquía sociocultural, política y económica que refieren los personajes se sustenta en la diferencia racial, elemento que Walter Mignolo asocia con la subalternidad y la colonialidad del poder (“Colonialidad” 158, 164, 170). Los mecanismos de la colonialidad del poder se ilustran en el primer capítulo de la novela cuando los intentos de Mekel por solicitar el acta de nacimiento de su primogénito resultan infructuosos. A continuación cito en su total extensión el diálogo entre Mekel, el *ajtz’ib’* o escribano y el policía porque ilustra el conflicto intercultural mestizo-indígena, la subalternidad del sujeto maya y su actitud crítica con respecto al Estado-nación:

[policía] –Vení otro día; hoy no va a atender el señor secretario– dijo. –¿No sabés que hoy es Día de la Raza? Hay feriado. –concluyó.

–Pero es que... –quiso intervenir el *ajtz’ib’*.

–¡Indio bruto! ¿No te estoy diciendo que ahora es día de feriado?

Efectivamente ese día los altos funcionarios municipales conmemoraban otra fecha más entre las numerosas del calendario que decretaban asueto.

De regreso a su aldea, el escribiente y Mekel iban comentando que seguramente serían sancionados con las multas, por no haber asentado aquella partida de nacimiento dentro del tiempo estipulado. Mekel, hombre poco instruido en estas cosas –preguntó a su interlocutor:

–¿Qué fiesta es esa de la raza, *mam ajtz’ib’*?

–Amigo Mekel, a nosotros los mayas, muchas cosas no nos han sido reveladas. Nuestro mundo, no es el mundo de los ladinos; nuestras fiestas no son sus fiestas; nuestras vidas se desarrollan en forma diferente. No tenemos la misma visión sobre la vida: unos de una manera, y otros de otra. La raza así como la nacionalidad o eso que llaman identidad nacional, es algo así como pertenecer a algo o a un grupo, ser parte de él, ¿me entiendes?

[Mekel] –Sí, entiendo. Pero es algo en que tú estás de acuerdo, que decides por tu voluntad, y te aceptan los demás, tal como eres así como tú los aceptas a ellos.

[ajtz'ib'] –Es algo que se tiene metido aquí en la cabeza, juntamente con las ideas y los pensamientos y que se manifiestan mediante los comportamientos externos del hombre; es algo difícil de cambiar.

[ajtz'ib'] –Ellos celebran sus fiestas: Día de la Raza, ¿de qué raza?; Independencia, ¿de quiénes?; de la Nacionalidad, de los Símbolos, del Trabajo, de esto y de aquello... Nosotros amigo mío, en estas tierras somos como extranjeros en nuestra propia tierra. Somos ajenos a cuanto concepto e ideas se manejan dentro del sistema de vida. Formamos dos mundos diferentes, dos caminos y dos puntos que llevan la vista hacia diferentes direcciones.

[ajtz'ib'] –¿Crees amigo, –continuó –que es posible una unidad, una misma identidad en una sociedad fraccionada de esta manera? Se necesitaría demasiada buena voluntad para integrar algo que ha sido roto en muchos fragmentos como un espejo. Si te das cuenta, nosotros no somos aceptados por la sociedad que maneja los destinos del pueblo, ni somos tomados en cuenta cuando se toman decisiones. (10-11)

En la cita anterior observamos que las palabras y el comportamiento del policía indican que “la raza” que se celebra el 12 de octubre no es la indígena sino la blanca. El calificativo *indio*, seguido por el adjetivo bruto, puntualiza el estado de subordinación sociocultural de la población maya y este estado, a su vez, facilita la explotación económica de dicho grupo como lo sugiere la posible multa que Mekel tendrá que pagar cuando registre el nacimiento de Luin.

El diálogo entre Mekel y el escribano no sólo ilustra la corrupción de la burocracia, la discriminación y la explotación del indígena, también revela la problemática que emerge de la relación colonial mestizo-indígena. Por otro lado, la importancia de esta conversación radica en el hecho de que ésta pone de manifiesto la centralidad del diálogo en la narración. Como se aprecia en la cita anterior, las declaraciones del escribano y Mekel sugieren su oposición a los mecanismos de la colonialidad del poder a la vez que anuncian que la resistencia contra este aparato de control y dominación se basará en el intercambio de ideas y experiencias vividas por los personajes.

La generación de Mekel es la primera en iniciar este intercambio de ideas y experiencias. Sus conversaciones dejan al descubierto la discriminación étnico-cultural y la explotación económica y laboral del maya. El *oxq'in* o la celebración de la presentación pública de Luin sirve de ocasión para que los asistentes discutan entre ellos “los sucesos de interés colectivo” (*La otra cara* 23). Para la comadrona y el escribano, la mayor preocupación es la continuidad de los mayas puesto que ven la labor de los organismos de salud como un mecanismo para la aniquilación de esta población. A la primera le preocupa que las enfermeras obliguen a las mujeres de la comunidad a usar métodos anticonceptivos y a asistir a pláticas sobre el control de la natalidad a cambio de víveres y atención médica para sus hijos (24). El escribano explica que esa es una técnica para exterminar al maya: “De una o de otra forma se pretende negar nuestra

existencia, ya sea física o cultural, a través de los tiempos. Si se dan cuenta, algunos programas de salud, de educación, de agricultura, de ‘desarrollo’...no son más que instrumentos de alienación para nosotros y una verdadera justificación para adquirir grandes préstamos de dinero extranjero”, sostiene el escribano (24). Estas declaraciones exponen la discriminación del maya frente al mestizo al mismo tiempo que indican que el Estado desaprueba la diversidad étnico-cultural y que éste desempeña un rol activo para borrar esa diversidad.<sup>8</sup>

La servidumbre y la explotación económica y laboral del maya, productos de la colonialidad del poder en tanto que se basan en la idea de que el indígena es inferior al mestizo, conforman otra preocupación para los personajes de la novela. El diálogo en el que participan Mekel y otros trabajadores revela que las identidades históricas que se produjeron en América se vieron sistemáticamente divididas racial y laboralmente y que dentro de esta división el indígena fue confinado a la servidumbre (Quijano, “Colonialidad” 204). En el trayecto hacia la finca, los hombres reflexionan sobre las pésimas condiciones del traslado. Para levantarles el ánimo a Mekel y a los que como él emprendían por primera vez este viaje, un hombre de sesenta años les comenta que su padre realizó la misma travesía en peores condiciones (*La otra cara* 41). El hombre añade que durante los *mandamientos* su padre y sus abuelos se vieron obligados a trabajar gratuitamente para los mestizos. Algunos de ellos tuvieron que construir carreteras,

---

<sup>8</sup> En la Guatemala de la segunda mitad del siglo veinte, como sucedió en otros países de América Latina, hubo un gran empeño por controlar la tasa de natalidad. Las mujeres del sector pobre y/o indígenas fueron el blanco principal de una campaña de esterilización forzada. En palabras de Alfred Embid, “En 1975, la agencia católica de noticias ‘Noticias aliadas’ denunció la esterilización masiva e involuntaria de mujeres indígenas guatemaltecas sin consentimiento de ellas, que habían ido a hospitales estatales a consulta médica” (87). En 1984, el Obispo Gerardo Flores también denunció la esterilización forzada en mujeres indígenas al dar a luz así como la práctica de contaminar alimentos con “sustancias anticonceptivas y esterilizantes; [las cuales] había[n] sido un regalo de los EEUU para repartir entre la población pobre” (Embid 87, 89). La violación a los derechos humanos, en lo que respecta a la libertad de decisión de cada individuo sobre su cuerpo y su salud, no se restringió a la esterilización forzada. En el 2010, la Secretaria de Estado Hillary Clinton y el Presidente Barack Obama se disculparon con su homólogo guatemalteco Álvaro Colom por la participación que Estados Unidos tuvo en un estudio que se llevó a cabo en Guatemala entre 1946 y 1948 sobre enfermedades sexualmente transmitidas. En tal estudio, presos y pacientes de instituciones mentales fueron infectados, sin su conocimiento, con sífilis y gonorrea (“Estados Unidos se disculpa”).

puentes y edificios y otros se vieron obligados a prestar “sus servicios en casa de los ladinos: llevar leña, cultivar maíz, cuidar animales... y para las mujeres: lavar ropa, hacer oficios domésticos, preparar alimentos para los mozos o trabajadores de...” (44).

A diferencia de los mayas de la generación de Paltol, Mekel y sus coetáneos sí son remunerados por su trabajo aunque el salario que reciben no es suficiente para cubrir sus necesidades y las condiciones de trabajo siguen siendo deplorables. Rumbo a la finca, los trabajadores son trasladados como ganado: los sesenta y ocho cuerpos que viajan en el camión comparten el espacio con pollos, gatos y perros; la mezcla de “estiércol, orín y vómitos de gente y animales” vuelve la respiración una actividad insoportable porque el contratista se rehúsa a detenerse en el camino (39-41). En la finca, las viviendas son “galeras con techos de palma, al aire libre” y los habitantes quedan “a merced de zancudos, pulgas, piojos y demás animales, contra aquellos hacinamientos humanos” (49). Los trabajadores, hombres, mujeres y niños por igual, sufren de paludismo, desnutrición e intoxicación debido a que no reciben ni la alimentación ni el cuidado médico necesarios y porque constantemente están expuestos a pesticidas (50).

El tipo de vida que llevan los empleados en la finca se agrava por los bajos sueldos que reciben y por los abusos que el administrador y los caporales cometen contra ellos. Por ejemplo, aunque Mekel y Antonio Mateo hicieron alrededor de treinta quintales de algodón, el administrador sólo les paga el equivalente a veinte quintales (51-52).<sup>9</sup> Además de descontar el precio de las herramientas para laborar en la finca, el administrador le rebaja el sueldo a Antonio Mateo argumentando que éste había adquirido artículos en la botica, la tienda y la cantina. El trabajador declara que “lo de la botica es cierto, pero lo de la cantina y las herramientas no” (51). Su intento por defender su sueldo es en vano. Lo mismo sucede cuando Mekel explica que hizo

---

<sup>9</sup> Quintal es una medida de peso que equivale a 100 libras o 46 kilogramos, aproximadamente.

treinta y seis quintales de algodón ante lo cual el administrador, exasperado por el segundo reclamo del día, sentencia que las cuentas de Mekel son incorrectas porque “*los inditos no saben contar, ni conviene enseñarles*” (52, énfasis agregado). De igual forma, el administrador le advierte que no hable de “estúpidas ideas de ‘justicia’ y ‘derecho’” porque no admitirá que “los buenos trabajadores” se contaminen con “ideas tontas” (52).

Las acciones y los comentarios del administrador ejemplifican la colonialidad del poder que discuten Mignolo y Quijano a propósito de la conquista de los pueblos y las culturas de América Latina puesto que se basan en el elemento étnico-racial como parámetro de clasificación social. Según la división social que emerge de la colonialidad del poder, los individuos están organizados en una jerarquía: los mestizos ocupan los puestos de terrateniente, administrador y caporal mientras que los indígenas se limitan a la labranza de la tierra. El maya que ha “adquirido modales de explotador en contra de su propio pueblo” (*La otra cara* 37) se desplaza a la posición de contratista. Las palabras del administrador indican que la estratificación de la población se establece a partir del elemento étnico-racial y que la falta de acceso a la educación mantiene esta jerarquía. De este modo, el administrador restringe el acceso del indígena a la educación para salvaguardar no sólo la división social sino laboral, económica y política.<sup>10</sup> La precaria formación académica que Mekel y Luin reciben constituye una crítica al sistema de educación pública consistente con las propuestas que Paulo Freire desarrolló sobre el sistema académico latinoamericano en la década de 1970. En *Cultural Action for Freedom*, Freire planteó que las sociedades de Latinoamérica son sociedades cerradas y excluyentes porque

---

<sup>10</sup> Las observaciones del administrador reflejan el pensamiento del latifundista guatemalteco de la primera mitad del siglo veinte. Erwin Paul Dieseldorff, propietario de varias extensiones de tierra dedicadas al cultivo del café, expresa este pensamiento en las siguientes palabras: “¿De qué le sirve a una mano campesina leer y escribir, o saber de historia y geografía? ¿Acaso no es cierto que educar a las clases indígenas más de lo que su posición social amerita sólo interrumpe su trabajo? ... los indios que han aprendido a leer y escribir ya no son útiles como trabajadores agrícolas” (Grandin 36).

utilizan la instrucción pública como un medio para mantener el *status quo* y preservar la estructura jerárquica de la sociedad (35). De esta manera, la educación pública, por ser limitada y selectiva, opera dentro de la cultura del silencio debido a que condiciona al sujeto (semi)analfabeto/oprimido para que viva su existencia desempeñando órdenes en silencio, es decir sin pensar, sin hablar y sin actuar por sí mismo (Freire 12-13, 22). En 2004, con motivo de los despliegues de resistencia indígena que se han estado manifestando en Latinoamérica en los últimos años, Noam Chomsky reiteró las observaciones que Freire hizo sobre la educación. Chomsky subrayó que la educación ha sido y sigue siendo un proceso homogeneizador del Estado que destruye las culturas individuales para igualar a la gente, volverla pasiva, disciplinada y obediente (Meyer 44-46).

Por otro lado, los vocablos *indios* e *inditos* en palabras del administrador poseen un valor peyorativo que ilustra la actitud racista que se denuncia en la narrativa maya contemporánea. Así como en *El tiempo principia en Xibalbá*, en *La otra cara* el término *indio* es una manifestación del desprecio y del rechazo que los personajes mestizos profesan por el maya: “*Ustedes los inditos no saben contar*” y “*Si no fuera por el trabajo que les damos aquí en las fincas, ustedes los indios comen basura allá en sus lugares*”, observa el administrador (*La otra cara* 52-53, énfasis agregado). En estas declaraciones se aprecia no sólo el racismo sino la división social y cultural que se marca con el pronombre personal *ustedes*-los indios porque ese *ustedes* se presenta *a diferencia de* y *en contra de* un *nosotros*-los mestizos/los blancos/los no indios. Más adelante en la narración se insinúa que esta división es producto del complejo de superioridad que en mayor o menor medida sufre el mestizo. Asimismo, los términos *indio* e *indito* revelan algunos de los estereotipos que se le han atribuido al sujeto indígena.

Como sostiene Quijano en referencia a los ideales y los mecanismos que producen y mantienen la colonialidad del poder, la objetivación del cuerpo está ligada a la racialización de los sujetos y ésta, de acuerdo con la perspectiva eurocéntrica, convierte a los “negros (o africanos), indios, oliváceos, amarillos (o asiáticos)” en “razas” inferiores, en cuerpos/objetos dominables y explotables (224-225). Simultáneamente, estos cuerpos se asocian a un “estado de naturaleza”: en oposición a los europeos, las “razas inferiores” son identificadas y construidas dentro de un marco de estereotipos como primitivas, irracionales y tradicionales (Quijano 225). En su estudio sobre las dinámicas que surgen de la mayanización y el multiculturalismo en Guatemala, Cumes ha señalado algunos de los prejuicios y estereotipos que marcan la diferencia, el racismo y la desigualdad.<sup>11</sup> Cumes apunta que “[la] frase ‘*aparte somos nosotros y aparte los naturales*’ encierra la idea colonial de las diferencias étnicas (raciales)” y que los indígenas se han imaginado como incultos, indolentes, tercos y pobres (142-147). Las declaraciones del administrador arriba citadas muestran que él identifica al maya como ignorante porque desconoce las operaciones matemáticas, natural porque es sucio y come “basura”, pero bueno en la labranza de la tierra. La maestra de Luin reafirma este estereotipo a la vez que ilustra la forma en que la educación funciona como mecanismo de la cultura del silencio (Freire 12-13, 22) cuando le informa a Mekel que la educación, en el caso de su hijo, es innecesaria.<sup>12</sup> En palabras de la maestra, “los inditos, con poco tienen. No necesitan grandes estudios para labrar la tierra,

---

<sup>11</sup> En Guatemala, desde la década de 1990, activistas mayas, organismos gubernamentales y actores de otras instituciones han propuesto una ideología multicultural basada en los pueblos mayas para revertir su exclusión y subordinación a la vez que se revalorizan la población y la cultura maya. Este proceso se conoce como mayanización y se manifiesta “a través de la educación bilingüe, las escuelas mayas, las ceremonias mayas o los talleres contra el racismo”, por ejemplo (Bastos y Cumes 11-12). El concepto de mayanización puede tener significados muy distintos, entre ellos, la revitalización cultural, la enseñanza de la diversidad cultural y étnica, la consolidación de una élite intelectual maya e incluso la ilusión de que Guatemala está atravesando por un proceso de interculturalidad.

<sup>12</sup> *El tiempo principia en Xibalbá* también expone esta “cultura del silencio”. Esta cultura se denuncia cuando la aldea es descrita como “pueblo de mierda” porque nadie cambia “y nadie se atreve a hablar mal de Dios ni de su madre ni de su hijo” (34).

sembrar la milpa, acarrear la leña, tejer los kapixhayes ... Además son muy tontos, no se les queda lo que uno les enseña ... Muchos vienen a probar un año o dos y luego se van, no nacieron para el estudio sino para el mecapal” (*La otra cara* 116). En conjunto, estas características convierten al indígena en objeto de explotación como lo evidencian las condiciones de vivienda y el salario que ofrecen las fincas algodoneras. El personaje de Amarilis, quien a base de humillaciones y amenazas compra las gallinas de Lotaxh por dos quetzales en vez de seis (62), ilustra la explotación laboral y económica del indígena por el mestizo. Amarilis recurre al estereotipo del “indio ladino”, entendido como indígena astuto y aprovechado, para legitimar la transacción con Lotaxh.<sup>13</sup>

Es innegable que las conversaciones de la generación de Mekel exponen la centralidad del diálogo en esta primera novela de González. La importancia del diálogo, sin embargo, no radica en la transcripción de la oralidad en el texto escrito (Palacios, Kahn) sino en el hecho de que el diálogo indica que los personajes tienen conocimiento y consciencia de la realidad sociocultural, económica y política que los rodea. Dentro del programa de acción cultural para la libertad que Freire formuló, tanto el diálogo como el proceso de dialogar es parte de este plan, ya que por medio de la reflexión y el cuestionamiento de la realidad, cuyo objetivo es concientizar a la gente, las personas pueden emplear el diálogo para desarrollar vías que les permitan alterar esa

---

<sup>13</sup> Es importante señalar que la interacción de estos personajes ilustra los prejuicios y los estereotipos mutuos entre indígenas y mestizos ya que ambos comparten la visión racializada que se distingue en el contexto guatemalteco (Cumes 144). Perezosos, abusivos y racistas son algunos de los adjetivos con los que el indígena estereotipa al mestizo. Lotaxh, por ejemplo, cree que “ellos se levantan tarde”; los vendedores indígenas ven al mestizo como un cliente que más que comprarles les roba, por eso cuando Amarilis se detiene con Lotaxh éstos se alejan o cubren sus mercancías “para no ser víctimas de ella” (*La otra cara* 62-63). Los personajes de esta novela, así como los de *El tiempo principia en Xibalbá*, describen a los personajes mestizos como racistas. Esta representación, sin embargo, es una imagen distorsionada y generalizada. Más tarde en la narración, Luin reconoce que, como declara su amigo ladino, “[el] ambiente está lleno de prejuicios de unos hacia otros ... [y] que no todos los ladinos somos opresores ... ” (*La otra cara* 198). En el capítulo anterior se explica cómo la novela de Luis de Lión expone el problema de la otredad: no todos los indígenas son oprimidos ni todos ocupan una posición subalterna (Juan Caca, Pascual y Concha disfrutaban de una posición privilegiada); no todos los mestizos se localizan en una posición de poder (las prostitutas y los pobres también son discriminados, rechazados y excluidos); el indígena también es opresor (Juan Caca, Pascual y Concha menosprecian a sus hermanos étnicos y los hombres violentan a sus mujeres).

realidad (46-47). Las conversaciones de la generación de Mekel dejan ver que el diálogo se utiliza como estrategia para denunciar la colonialidad del poder. Primero, el diálogo les permite a los personajes hacer un compendio de los abusos que han vivido. Segundo, este sumario de arbitrariedades activa un proceso de concientización mediante el cual las víctimas de la colonialidad reinterpretan la posición sociocultural, económica y política que el maya ocupa en la sociedad. Esta sociedad se entiende como un constructo ordenado, racializado y dividido por los mestizos quienes en términos matemáticos conforman una minoría étnica que no obstante detenta el poder económico, político y sociocultural en Guatemala. Por último, el diálogo fomenta el cuestionamiento del y la oposición al sistema colonial que afecta a Jolomk'u. Por estas razones, Luin y sus compañeros continúan el diálogo que sus padres entablaron antes de ellos. En sus conversaciones, la generación de Luin también denuncia la colonialidad del poder.

La generación de Luin se enfoca en los esfuerzos del Estado por racializar y, al mismo tiempo, desindianizar al maya. Desde temprana edad, los niños de Jolomk'u descubren que hay una división étnico-cultural entre mestizos y mayas en la cual los últimos están subordinados política, económica y socioculturalmente por los primeros. El temor hacia los mestizos es un sentimiento que se produce a raíz de experiencias como, por ejemplo, cuando los niños son testigos de las violaciones, golpizas y extorsiones que los soldados cometen en la aldea (*La otra cara* 96). Estas experiencias traumáticas se intensifican con la táctica de amedrentamiento usada por sus padres para disciplinarlos: “Si te portas mal, vendrá el ladino a llevarte” (96). El temor aumenta cuando los niños ingresan a la escuela y descubren que el ambiente escolar se antepone al ambiente familiar. Como comenta Nadine Grimm, la educación blanca/mestiza crea un conflicto de identidad en la psicología infantil del estudiante indígena porque lo confronta con dos mundos, más que distintos, opuestos (108-109). Para Luin, el ingreso a la escuela significa

“comenzar una doble personalidad, doble actitud, doble nombre, doble comportamiento: una forma ante su gente y la otra ante los ladinos” (106). La doble identidad/el conflicto de identidad se inicia con el cambio de nombre: en casa, el nombre del niño será Luin pero en la escuela habrá de llamarse, “en castilla: *Pedro Miguel*” (106). La maestra, además, inscribe a Luin en el curso de “castellanización” (106) para facilitar la transformación cultural del estudiante, lo cual sugiere que uno de los objetivos del sistema de educación pública es la desindianización de la población maya. La desindianización se refiere al proceso por el cual se eliminan las lenguas, la vestimenta tradicional y las costumbres indígenas, por ejemplo. A este proceso lo acompaña lo que en Chiapas y Guatemala se conoce como ladinización, la cual consiste en sustituir los elementos culturales indígenas por elementos de la cultura ladina tales como el idioma castellano, la vestimenta occidental y el individualismo (Stavenhagen, 70-72).

La experiencia académica de Luin le confirma lo que su padre le había explicado: *indio/indito* es una palabra peyorativa con la cual se racializa y se marca la diferencia étnica, racial y cultural del maya para despojarlo de cualquier valor ya sea cultural, social, económico o histórico (101). Aparte del calificativo *indio*, los compañeros de clase y la maestra de Luin se sirven de las marcas culturales tales como el calzado y la ropa para discriminar a los estudiantes indígenas: mientras que los niños arrancan las mangas del saco de Luin, la maestra utiliza su regla de madera, apodada “Don Pegón”, “para ‘sacudir los kapixhayes’”, es decir para golpear a los estudiantes mayas (110).

El enfrentamiento entre los mundos mestizo y maya se ilustra por medio del uso del pronombre personal *vos* el cual es empleado por personajes como el policía, la maestra y el administrador para dirigirse a Mekel y a Luin y recalcar la diferencia y, por ende, la inferioridad étnica y racial. Luin recuerda que la maestra siempre se dirigía a él con este pronombre aunque el

día que él lo usó para referirse a ella fue severamente amonestado: “Y vos, ¿por dónde andabas y quién te dio permiso para salir?”, preguntó la maestra, “vos” repuso Luin desatando el racismo de la profesora: “¿Qué decís, indio estúpido? ... A mí ningún indio me va a decir “vos”, porque no somos iguales, ni nos parecemos” (111). Esta experiencia le enseñó al estudiante que había un *vos* que demarcaba igualdad, camaradería y confianza mientras que otro *vos*, el que se usaba con los mayas, “marcaba las grandes diferencias de status, en cultura, economía, racial, poder... que provenía unilateralmente de uno superior hacia otro inferior o de menor categoría y que exigía sumisión y aceptación incondicional de parte del inferior” (112). De esta forma la maestra encarna la colonialidad del poder porque mantiene y reproduce las categorías étnico-raciales para dividir a los sujetos: los estudiantes mestizos en una posición privilegiada desde la cual se mofan y abusan de sus compañeros indígenas y estudiantes mayas quienes, precisamente por ser mayas, deben mostrarse sumisos y no aspirar “grandes estudios” (116).

Durante su adolescencia, Luin y sus compañeros reflexionan sobre la educación pública que recibieron y concluyen que el sistema escolar, como aparato manejado por la hegemonía mestiza, crea un conflicto de identidad entre los estudiantes mayas porque los empuja a menospreciarse y a renunciar a su identidad étnico-cultural. Uno de los jóvenes confiesa que fue en el salón de clases donde se convenció de que había hombres superiores a él. Luin señala que ahí aprendió que el espacio familiar y el escolar son mundos distintos ya que sus conceptos y vivencias se oponen entre sí y, finalmente, otro joven declara haber abandonado la escuela porque se dio cuenta de que ésta intentaba borrar sus valores y creencias culturales (109). Más adelante los jóvenes sostienen un diálogo que indica que la educación funciona como un mecanismo que fomenta el autodesprecio étnico-cultural entre los estudiantes indígenas. Luin y Matin conocen a jóvenes que recibieron más instrucción y que terminaron rechazando su

identidad étnico-cultural. Luin observa que un conocido suyo que caminaba con su madre fingió no tener parentesco con ella y Matin declara que otro, al ser visitado por sus padres en el internado, les contó a sus compañeros que se trataba de “unos mozos de la finca” que su padre había enviado para que le dejaran algunas cosas (118-119).

Merece señalar que aunque el Estado rechaza la identidad indígena que se manifiesta en sus lenguas y marcas culturales como el vestido y los adornos, también promueve un *performance* étnico-cultural con ánimo de lucro. En este contexto, el anglicismo se refiere al acto estratégico del Estado de utilizar al sujeto indígena para lucrar con su imagen. La nación, insistentemente concebida como mestiza, se folkloriza porque exhibe la diversidad étnico-cultural no como un acto para reconocer e incorporar la cultura subalterna a la vida nacional sino para conseguir el financiamiento de la comunidad internacional. Según uno de los personajes, los representantes de organizaciones e instituciones estatales utilizan al indígena como anzuelo “ante las naciones poderosas” para beneficio propio y no para promover el desarrollo de los pueblos mayas (134). Otros personajes observan que algunas instituciones privadas sí están legítimamente comprometidas con el progreso de los pueblos indígenas pero que “ciertos gobernantes” sólo utilizan a los mayas como objetos para “exhibir la riqueza cultural y folklórica” (135). Estas declaraciones indican que los personajes están conscientes de la paradoja que se manifiesta en el discurso del Estado: a la vez que se intenta eliminar la diversidad étnico-cultural también se adopta una imagen nacional multicultural. En este sentido, como propone Palacios, la identidad indígena se reclama y se niega al mismo tiempo (116).

La novela igualmente denuncia la doble y contradictoria actitud del Estado. Los personajes sostienen que el Estado exhibe la diversidad étnico-cultural del país ante la mirada extranjera mientras que para el público nacional despliega una imagen mono-étnica y mono-

cultural. El Estado intenta construir una patria ladina como lo ilustra el desfile de la Feria Patronal. En este desfile, Luin y sus compañeros tuvieron que presentarse “envueltos en trajes y disfraces ladinos” porque “[s]e les había prohibido usar su kapixhay para pasar marchando ante su gente” (178). De acuerdo con Luin, el uso de la vestimenta occidental es un requisito para que el maya pueda participar en la vida nacional y una vía utilizada por los gobernantes para lograr “que algún día la nación sea sólo de ladinos” (178-179). La dinámica que se observa en la feria ilustra que el indígena ocupa un lugar secundario en la sociedad debido a que la identidad nacional está fundamentada en la población mestiza.<sup>14</sup> Los amigos de Luin apoyan este argumento y señalan que el ejército y el sistema académico, como instituciones del Estado, confirman la marginalidad del maya. Los jóvenes defienden su postura argumentando que, en primer lugar, el servicio que los indígenas prestan en el ejército no les beneficia a ellos porque ese servicio es para una patria ajena, la “Patria del ladino”. En segundo lugar, en su categoría de ciudadanos, los indígenas tienen responsabilidades pero no beneficios y, por último, el sistema escolar se empeña no en la formación cívica de esta población sino en diluir la importancia de la civilización maya para empequeñecer al indígena (194, 123). La paradoja del discurso del Estado es un tema vital que se presenta en *La otra cara: La vida de un maya* así como en *El retorno de los mayas* debido a que exhibe la colonialidad del poder. Estas novelas se valen de dicha actitud para problematizar y exponer el papel del Estado en la desindianización, la explotación económica y la discriminación social, cultural, económica y política de la población maya.

---

<sup>14</sup> En lo que respecta a la vida nacional, la ausencia del indígena es evidente desde la independencia del país como se advierte en las obras de José Cecilio del Valle, Pedro Molina y Antonio Batres Jáuregui. En el mejor de los casos, el componente indígena ocupa un lugar secundario en el Estado-nación como argumenta Severo Martínez Pelayo en *La patria del criollo* (1970). La retórica indigenista de la primera mitad del siglo veinte, tanto en Guatemala como en México, deja ver que los dirigentes políticos y la inteligencia buscaban no la inclusión sino la transformación del indígena. Este objetivo se ilustra en la literatura indigenista. A pesar de que el indígena, su explotación y su exclusión se perfilan como la matriz del texto, el tema central lo constituyen el discurso político y las querellas entre las clases pudientes (Kristal xii, 9), además de la transformación de la estructura indígena mediante la occidentalización y la capitalización de la población indígena (Díaz-Polanco et al. 21).

Mientras que *La otra cara* se enfoca en el análisis de la conducta y el proceder del Estado desde principios del siglo veinte hasta el comienzo del conflicto armado, *El retorno de los mayas* articula los abusos del Estado contra la población indígena de Guatemala durante los años de la Guerra Civil (1960-1996). Denunciar es la primera estrategia a la cual Juan recurre para combatir la colonialidad del poder. Este personaje denuncia la discriminación, la violencia contra el maya, la desindianización y la explotación económica y laboral del maya como factores que han transformado el tejido sociocultural de esta población. Se puede decir que la discriminación funciona como la raíz de los abusos que enfrentan los personajes mayas. En la narración, la discriminación se basa en la división de la población en ladinos e indios. Esta clasificación de la población se remonta a la Colonia cuando la exterminación de los mayas estuvo motivada por el oro, la tierra, la evangelización y el racismo. Juan agrega que la división y la jerarquía de los sujetos se mantuvo aún después de la independencia ya que los mestizos “se resistieron a identificarse con su mitad maya ...” (*El retorno* 128). Hoy por hoy, la discriminación del indígena se mantiene a través de la actitud ladina. Juan define esta actitud como una postura racista y explica que aquellos que detentan el poder económico, militar y político se guían por dicha actitud y así intentan “desligarse de este ‘pueblo de indios’” (131). De esta actitud nace la desigualdad económica no sólo del maya sino también del mestizo.<sup>15</sup> En palabras de Juan:

somos explotados por los mismos patronos y sobre nuestras espaldas construyen sus riquezas; somos sometidos a cumplir con los impuestos, afrontamos por igual las alzas del costo de vida que provienen de ellos. Debemos aceptar sus pésimos servicios de telefonía, electricidad, transporte, atención hospitalaria y otros

---

<sup>15</sup> Es importante destacar que en esta novela se hace una distinción entre mestizo y ladino. En *La otra cara* ladino denota etnicidad, sujeto no indígena, y en *El retorno de los mayas* se maneja como una actitud despectiva hacia el/lo indígena a la vez que mestizo designa al sujeto no indígena. Siguiendo el análisis de Rodas, esto indica que en la primera novela de González ladino se utiliza como una categoría étnico-cultural mientras que en la segunda se emplea como un adjetivo calificativo (3-7).

productos y servicios al precio que a ellos se les antoje, o sea, que tenemos  
enemigos comunes ... (132)

La discriminación que surge del racismo, empero, ha tomado formas que van más allá de la discriminación económica y sociocultural de la población indígena.

*El retorno de los mayas* ilustra cómo la discriminación étnico-cultural adquiere manifestaciones de gran violencia ya que Juan describe los abusos que el ejército y los grupos guerrilleros cometieron en las aldeas mayas. La saña con que se llevaron a cabo los abusos hacía de éstos vejámenes contra la humanidad porque a través del abuso sexual, la tortura o el asesinato de un individuo se violentaba y humillaba a toda la comunidad de Yichkan.<sup>16</sup> Hay que recordar que los abusos que se discuten en esta novela de González recrean el ambiente que se vivió en Guatemala después del golpe de Estado contra Jacobo Arbenz Guzmán en 1954. Durante los años del conflicto, los regímenes militares adoptaron una política contrainsurgente que incluía el abuso sexual, la tortura, el destierro y la desaparición de miembros de la población civil. Aunque la violencia de Estado persiguió tanto a la población maya como a la población mestiza, los más afectados fueron los mayas. Por esta razón, las acciones del Estado han sido consideradas como un genocidio. En su estudio sobre la Guerra Fría y Guatemala, Greg Grandin califica la guerra como un genocidio porque sólo en los años de 1981 a 1983, durante la campaña militar de tierra quemada, las comunidades mayas fueron testigos y víctimas de más de seiscientas masacres: más de cien mil mayas fueron asesinados, miles torturados y, en algunas áreas, el 80% de la población fue desplazada (*The Last* 127).<sup>17</sup> Juan explica que durante el exilio

---

<sup>16</sup> El municipio de Yichkan, o Ixcán como se le conoce en el léxico mestizo, pertenece al Departamento de El Quiché. Entre las lenguas mayas comunes del área se hallan el q'anjob'al, q'eqchi', mam, popti y k'iche'. En la narración, al emplearse el término Yichkan en lugar de Ixcán, se está ejerciendo el proyecto de "nombrar" ya que los personajes re-nombran el espacio geográfico con su nombre indígena original (Smith 157).

<sup>17</sup> El número de violaciones contra esta población aumentó debido a que también fue atacada por grupos guerrilleros como el Ejército Guerrillero de los Pobres. Para un estudio sobre los años del conflicto armado ver los trabajos de Patrick Ball, Paul Kobrak y Hernert E. Spierer, *State Violence in Guatemala, 1960-1996: A Quantitative Reflection*

las personas solían recordar “sus numerosas experiencias, sus angustias y sus dolores” cuando habían presenciado el ultraje de mujeres y adolescentes, la tortura y el asesinato de familiares, amigos y vecinos y cuando descubrían los cadáveres calcinados, asfixiados o mutilados de hombres, mujeres y niños (96-97).

El autodesprecio constituye otra manifestación de la discriminación étnico-cultural. Juan declara que durante la guerra “[a] los mayas se les obligaba a aprender y proferir frases de autodesprecio hacia su propia identidad indígena” (96). De acuerdo con este personaje, el autodesprecio era parte del proceso por medio del cual se pretendía aniquilar la personalidad colectiva de los mayas (96). Estas observaciones dejan al descubierto los esfuerzos del Estado para eliminar la identidad indígena. A diferencia de *El tiempo principia en Xibalbá* y *La otra cara* donde la desindianización se realiza a través de la ausencia de vida nueva y aculturación vía educación, en *El retorno de los mayas* este proceso se efectúa mediante la persecución y el asesinato de la población maya. Las declaraciones sobre el autodesprecio revelan que el ejército, al forzar a las comunidades a proferir ofensas contra su identidad indígena, intentaba activar un proceso de auto-desindianización entre y dentro de las comunidades mayas. Sin embargo, el papel fundamental del ejército era la pronta demolición de la indigeneidad. Esto hace que el narrador-protagonista se comprometa a narrar “los testimonios de las obras de los hombres para exterminar una raza, una cultura y un pueblo” (2).

Juan responsabiliza tanto al ejército como a los guerrilleros por la exterminación de la población maya: “La gente era atacada por los dos bandos. Si llegaba el ejército a nuestros lugares, uno o dos días después aparecían los *ajxolaqte*’ (los que vivían en el monte), es decir los guerrilleros, para ir a matar, a pedir comida y a llevarse a los hombres por la fuerza. Al saber

---

(1998), Diane Nelson, *A Finger in the Wound: Ethnicity, Nation, and Gender in the Body Politic of Quincentennial Guatemala* (1999), y Jennifer Schirmer, *The Guatemalan Military Project: A Violence Called Democracy* (1998).

aquéllos que éstos estuvieron en la aldea, regresaban a exterminar a pueblos enteros”, observa Juan (14-15). Los habitantes de Yichkan tuvieron que abandonar sus aldeas debido a la intimidación que sufrían por parte del ejército y a las constantes torturas y matanzas que ocurrían en el área. El ejército les prohibía a las comunidades ejercer sus tradiciones y celebrar sus fiestas pero las obligaba a participar en eventos oficiales para que demostraran su apoyo al Estado (95). Las Patrullas de Autodefensa Civil eran otro organismo que acosaba a las comunidades y una vía para desindianizar a los mayas.<sup>18</sup> Juan sostiene que la participación en estas patrullas era “uno de los métodos más efectivos de desarticular la organización social de las comunidades ancestrales y desvincularlas de sus valores culturales y morales” porque las autoridades del sistema y de la tradición maya fueron reemplazadas por los “jefes serviles de las patrullas de defensa civil, jóvenes desconocedores de las tradiciones y renegados de su identidad, inexpertos que no respetaban ni sabían ya las tradiciones y los conocimientos de la población maya” (95-96). Estas condiciones provocaron el éxodo de Yichkan mas la reubicación geográfica no garantizaba la seguridad de los pueblos mayas. En su trayecto a México, la comunidad del narrador-protagonista se topó con bombardeos del ejército y campos minados. Juan declara que su corta edad le impedía entender la situación y que “[s]olamente era partícipe de un terror colectivo; no comprendía los motivos de nuestra persecución, ni quiénes eran nuestros enemigos, ni por qué eran nuestros enemigos, ni cuáles eran nuestras culpas ante ellos. Probablemente era el pago por ser ‘indito’, maya para nosotros” (38-39).

Es importante observar que la novela presenta la decisión de relocalizarse en México como la más lógica debido a los lazos históricos y étnico-culturales entre los pueblos mayas de ambos países. Es por eso que en esta disertación se estudia la literatura maya contemporánea de

---

<sup>18</sup> Las patrullas se mantuvieron vigentes desde 1982-1983, años en que fueron formadas, hasta aún después de la firma del Acuerdo de Paz Firme y Duradera. En *Guatemala: The Civil Defense Patrols Re-Emerge* (2003), de Amnesty International, se explica el resurgimiento de las patrullas y su impacto en la Guatemala de posguerra.

los autores guatemaltecos Luis de Li3n y Gaspar Pedro Gonz1lez y la del autor chiapaneco Jos1as L3pez G3mez. Juan revela que se dirigieron a M3xico sin importar las l1neas divisorias de los nuevos Estados-naciones porque M3xico y Guatemala son regiones mesoamericanas donde los pueblos mayas provienen “de un mismo tronco” y hasta “comparten la suerte de discriminaci3n y de marginaci3n del presente” (*El retorno* 51-52).<sup>19</sup> Seg3n este personaje, ellos estaban seguros de que los parientes tzotziles, chamulas, ch’oles y tzeltales les brindar1an su ayuda para sobrevivir la aniquilaci3n biol3gica y cultural. Aunque M3xico garantiza la existencia de las comunidades de Yichkan, la reubicaci3n geogr1fica en este pa1s equivale a otra forma de exterminio cultural. Juan afirma que el exilio facilita la ladinizaci3n porque en los campamentos de refugio, como lugares transitorios, sobrepoblados, precarios y carentes de actividad laboral, se pierde la conciencia de colectividad y el tiempo maya es interrumpido por el tiempo de otra cultura (99-100). Incluso la diversidad cultural de los refugiados se vuelve una amenaza. La diversidad ling3istica de las comunidades refugiadas, por ejemplo, imped1a la comunicaci3n entre ellas. El castellano ofrec1a la 3nica v1a de comunicaci3n a la vez que supon1a la p3rdida de un elemento m1s de la identidad maya y con ello parte de la vida comunal, de las historias y tradiciones (101-102).

Hiram Ruiz y Sergio Aguayo han analizado los comportamientos de las comunidades mayas guatemaltecas durante su estancia en M3xico y los motivos que 3stas tuvieron para regresar al pa1s. Ru1z apunta que a principios de la d3cada de 1990 los refugiados regresaron a Guatemala por razones pragm1ticas: sequ1a, p3rdida de cosechas, devaluaci3n del caf3,

---

<sup>19</sup> En *El retorno: Guatemalans’ Risky Repatriation Begins*, Hiram Ruiz observa que para 1992 el n3mero de refugiados guatemaltecos en M3xico alcanzaba los 435,000, de los cuales 24,650 se ubicaban en Chiapas, 11,050 en Campeche y 7,800 en Quintana Roo. El n3mero de refugiados no registrados se estim3 entre 50,000 y 150,000 localizados en Chiapas, la Ciudad de M3xico y otras 1reas (2). Ruiz agrega que en un principio la poblaci3n civil mexicana estaba dispuesta a ayudar a los refugiados pero que las autoridades no demostraban la misma disponibilidad, la actitud de 3stas cambi3 cuando la comunidad internacional critic3 el proceder de M3xico frente al 3xodo guatemalteco.

vulnerabilidad del cafetalero mexicano, rumores sobre el fin de la ayuda alimenticia y acceso a la tierra (9). De acuerdo con Aguayo, los refugiados que llegaron a México en la década de 1980 se destacaron tanto por su capacidad de integración como por su insistencia en mantener su vestimenta y su lengua así como por su visible nostalgia por los espacios y las estructuras de organización laboral, lingüística y sociocultural que habían dejado atrás (39, 42). En *El retorno de los mayas* se hace evidente que el regreso a Yichkan estuvo motivado por la inestabilidad del exilio y la pérdida de los valores y las tradiciones mayas. Para Juan, la pérdida de la identidad es de suma importancia como lo expresa su constante preocupación por la adopción de palabras y conceptos occidentales que equivalen a la “alienación” de la identidad maya y a su “enculturación” (99, 102).

Juan Pueblo regresa a Yichkan porque considera que su lugar de origen le ayudará a mantener su especificidad étnico-cultural mas la realidad es otra. Al igual que la identidad, los espacios también se transforman como lo demuestra la reconstrucción y la repoblación de las aldeas de Yichkan. Para el protagonista, este cambio representa una amenaza porque el nuevo Yichkan es “un almácigo de muchas comunidades nacientes conformadas por personas de todos los lugares posibles, mezcla de grupos, de lenguas, de religiones, de culturas, de pensamientos y de intereses” (158). Su aldea incluso había cambiado de nombre, ya no era Pananlaq sino La Nueva Esperanza y, como las comunidades que ahora se conocían como Samaritano, Pueblo Nuevo Resurrección, Buenos Aires, La Democracia, La libertad y La Paz, era una comunidad modelo (158, 162).<sup>20</sup> El tendero le comunica a Juan que la reconstrucción y la repoblación de La

---

<sup>20</sup> En 1982, el ejército impulsó la creación de “campamentos de refugiados internos” como parte de la campaña contrainsurgente; durante el gobierno de Óscar Mejía Vítores (1983-1986), el nombre de éstos cambió a “aldeas modelo” y luego a “polos de desarrollo”. El Centro de Estudios de Guatemala, en su investigación titulada *Guatemala: Entre el dolor y la esperanza*, explica que “[l]as aldeas modelo fueron implantadas en lugares donde previamente el ejército llevó a cabo con mayor intensidad su táctica de matanzas colectivas y de ‘tierra arrasada’. Los militares amenazaban a los sobrevivientes con asesinarlos si no se trasladaban a esas zonas bajo control militar” (68). Los residentes estaban obligados a participar en las PAC, a someterse al control de los militares y a reportar

Nueva Esperanza es una nueva estrategia del Estado, representado por el alcalde y los trabajadores municipales, para crear una nueva sociedad y que por tal razón, además de la desaparición de archivos y registros, se han cambiado los nombres de los lugares, los dueños de los pueblos y los habitantes (160-162).

Aparte de denunciar la vigencia de los procesos para reemplazar la identidad cultural maya con la identidad mestiza que sigue los patrones políticos, económicos y socioculturales de occidente, el protagonista cuestiona la legitimidad del Acuerdo de Paz Firme y Duradera. Juan emplea el término *evento* para referirse al acuerdo y con esto indica que se trata de un suceso programado y con implicaciones políticas, lo cual le permite articular una crítica en contra de dicho acuerdo. Según él, la firma no equivale al fin del conflicto armado porque los congregados únicamente están “simulando ante el mundo firmar una paz” (133) que sigue excluyendo al sujeto maya. Juan resiente que el Estado haya excluido al maya en la gestión del acuerdo aun cuando lo acusó de colaborar con las guerrillas y de profesar la ideología comunista para justificar la persecución y la matanza de poblados indígenas. Él argumenta que si el maya es el culpable de la guerra, como responsable de “las discrepancias entre Este y Oeste; entre Norte y Sur; entre ricos y pobres, entre comunismo y capitalismo, entre derecha e izquierda”, lo más razonable sería que se sentara a la mesa a negociar y firmar la paz (137-138). Dado que este no fue el caso, Juan interpela el discurso oficial mediante su cuestionamiento del acuerdo: “¿En dónde están los mayas comandantes? ¿En dónde están los mayas que negocian? ¿En dónde están aquellos mayas comunistas e ideólogos? ... En la mesa sólo ladinos, nada de ‘indios’. Nunca existieron comandantes mayas, ni estaban dentro del diseño de la lucha marxista-leninista de los

---

cualquier tipo de actividad en la que fuesen a participar o de lo contrario eran castigados (*Guatemala* 69). Al igual que las PAC, las aldeas modelo, o comunidades modelo como las nombra Juan, corrompían el tejido social porque dividían a la población. Juan comenta que la gente es hostil y desconfiada porque en esos lugares “no se sabe con quién se está tratando” y que “los espías tenían presencia en todas partes, y a toda hora” (*El retorno* 160).

guerrilleros” (133).<sup>21</sup> En la opinión de Juan Pueblo, la ausencia del maya en lo que se presenta como una nueva etapa para el país y para los afectados por la violencia cancela la legitimidad del acuerdo a la vez que convierte la paz en nada más que “una ‘paz de papel’” (142).

Asimismo, *El retorno de los mayas* recrea la crítica que en su momento los refugiados y los observadores del proceso de paz hicieron del Acuerdo de Paz Firme y Duradera. Ruiz explica que los refugiados y los observadores compartían la opinión de que el gobierno de Guatemala aceptó el regreso de los exiliados porque (1) necesitaba mejorar la imagen del país ante la comunidad internacional, (2) debía cumplir su compromiso con la Conferencia Internacional sobre Refugiados, Desplazados y Repatriados de Centroamérica (CIREFCA) para solucionar el problema de los refugiados y (3) quería recibir y administrar los fondos económicos que la comunidad europea le había prometido al Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) (9-10). Juan argumenta que el acuerdo es un negocio para el Estado y que dicho acuerdo es posible gracias a la explotación económica del maya.

Juan acusa al Estado de utilizar la ayuda brindada por la comunidad internacional no para el beneficio de las víctimas de la violencia sino para el lucro de quienes explotan al pobre, tanto al indígena como al mestizo. Él sostiene que la firma de la paz es un “astuto negocio más, otro producto ‘ladino’ más” que utiliza a los mayas “como un anzuelo para atraer beneficios” que aumentarán las cuentas privadas de “los amos, los patronos” (133, 138). Por ello, este personaje propone que el manejo de los fondos refleja la ideología ladina ya que los asesores, ideólogos y estrategias razonan el acuerdo de la siguiente forma:

Digamos ante las naciones que son ‘nuestro inditos’, que vamos a darles la paz aunque no les demos tierra, aunque no les demos educación, aunque en nuestra

---

<sup>21</sup> El Acuerdo de Paz Firme y Duradera establece que el acuerdo se da entre “El Gobierno de la República de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca” y que éste queda avalado por el representante de las Naciones Unidas, Boutros Boutros-Ghali (Acuerdo de Paz 1, 6).

Constitución no aparezcan sus derechos. Es suficiente con que les permitamos que regresen ... La tierra es para nuestros amigos, nuestros aliados, para los generales, los que defienden con 'heroísmo la soberanía nacional' para los de la cúpula del agro. Ellos saben producir la tierra y la saben tecnificar con la mano de obra de los indios. Si estos inditos llegan a tener tierra, ¿de dónde sacaremos después mano de obra barata para nuestras fincas, nuestras haciendas? (141)

Juan afirma que el mal uso de los fondos y esta ideología mantienen la enorme desigualdad social que existe en el país. Esta desigualdad problematiza la legitimidad de la paz y el llamado a la unidad nacional que propone el Estado en *El retorno de los mayas*. Por esta razón, Juan concluye que no se puede confiar en dicho plan si la mayoría de la población, tanto indígena como mestiza, no tiene acceso a los bienes nacionales ni recibe salarios justos. Juan añade que mientras los cinturones de miseria capitalinos aumentan hay un selecto número de nacionales que puede salir "a otros países a gozar y depositar sus cuentas bancarias" (132).

Es de notar que el primer paso que toman los protagonistas de ambas novelas para enfrentar la colonialidad del poder es la denuncia de los abusos sufridos por sus comunidades. Denunciar la colonialidad del poder tiene como objetivo mover a la acción. Esto significa que el sumario de las afrentas, más las condiciones de vida que enfrentan la generación de Luin y los refugiados que, como Juan, regresan a Guatemala en busca de una mejor vida y para recuperar su identidad maya, motiva a los mismos personajes a formular acciones concretas que les permitan efectuar cambios para garantizar la continuidad de las identidades mayas.

### 3.3 Segunda estrategia: Combatir la colonialidad

Tras reflexionar sobre las formas en que la población mestiza oprime, discrimina y excluye a los mayas, los personajes de las novelas de González adoptan una actitud activa para resistir los retos socioculturales, económicos y políticos que enfrentan. Los métodos de resistencia que se emplean en las novelas concuerdan con los módulos de oposición que Linda Tuhiwai Smith planteó en *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. En esta investigación, Smith estudia las distintas metodologías desarrolladas por académicos e indígenas de diversas partes del mundo para descolonizar los métodos de investigación que colocan los conocimientos indígenas en un estado de colonización. Smith explica que la agenda cultural, política y lingüística del movimiento indígena o de los estragos indígenas que surgieron en la década de 1970 cuenta con la participación tanto de investigadores indígenas y no-indígenas como de comunidades indígenas que están utilizando una serie de proyectos para garantizar la continuidad de la cultura, la sanación, la restauración y la justicia social de los distintos pueblos originales (142).

Los métodos de resistencia que se observan en *La otra cara: La vida de un maya* y *El retorno de los mayas* se asemejan a varios de los proyectos para la justicia social y la revitalización cultural que Smith discute en su investigación. Entre estos proyectos se hallan (1) identificar, entender y evaluar la situación que afecta a la comunidad indígena, (2) imaginar un mejor futuro y estrategias para resistir la opresión y (3) intervenir por medio de la creación e implementación de un programa que mejore las condiciones de vida de la gente (Smith 147, 152-53, 158).<sup>22</sup> Es por medio de estos proyectos que los personajes de las novelas problematizan las políticas que el Estado emplea para controlar a los mayas. En *La otra cara* el proceso de resistencia contra la colonialidad del poder se materializa por medio del diálogo entre los

---

<sup>22</sup> En inglés, los nombres de los proyectos que explica Smith son: *reframing, envisioning, creating y intervening*.

personajes indígenas y en *El retorno de los mayas* a través del soliloquio de Juan. Al expresar e intercambiar sus ideas, los personajes se ven motivados a imaginar un mejor futuro y a actuar para hacer de tal futuro una realidad. Es de notar que para resistir la colonialidad el indígena debe participar activamente en la transformación de las instituciones que trabajan con él. En otras palabras, el indígena debe ser un “trabajador del/para el cambio” (Smith 147). En conjunto, estos proyectos fomentan una serie de acciones cuyo objetivo es proteger a la comunidad de Jolomk’u y a los refugiados que regresan a Guatemala, sus lenguas, valores, creencias, tradiciones y recursos naturales (Smith 158).

En las novelas de González, la capacidad de los personajes para resistir la colonización lingüística, sociocultural y laboral de los pueblos indígenas reside en su *comunalidad*. Desde la década de 1990, este concepto ha sido empleado en el estado mexicano de Oaxaca para describir los programas de educación que combinan el currículo estándar con los modos comunales de vivir propios de las comunidades indígenas; no obstante, el concepto de comunalidad, en tanto forma de resistencia comunal/colectiva, tiene una historia que se remonta al periodo de la colonia (Meyer 10, 11; Martínez Luna 85). Jaime Martínez Luna observa que comunalidad es una forma de entender y vivir la vida que se basa en lo colectivo y se materializa en cada dimensión de la vida, como en la educación y el trabajo (86-87, 93). Aunque el concepto de comunalidad opera en un contexto distinto al de las obras que se analizan en esta disertación, se puede aplicar al análisis de las obras de González y de Josías López Gómez porque los módulos de resistencia empleados por los personajes emanan de la comunalidad tal como estos autores la definen. Además, los principios y valores que se manifiestan en la comunalidad se reproducen, con

algunas diferencias sutiles, entre las comunidades mayas de Guatemala y Chiapas. Estos principios y valores se conocen bajo los conceptos de “el buen vivir” y *lekil kuxlejal*.<sup>23</sup>

La resistencia que los personajes de las novelas de González despliegan es producto de la comunalidad y de la agenda cultural, política y lingüística del movimiento maya de las últimas décadas. En el caso de la comunidad de Jolomk’u, los personajes no se enfrentan a la colonialidad del poder hasta que la violencia en su contra se vuelve insoportable. Los actos de resistencia son medidos y se realizan únicamente dentro de los límites de la aldea ya que, como indica Freire cuando discute el contexto de la represión política tras el golpe de Estado en Brasil, las fuerzas populares deben actuar en silencio y en silencio deben buscar formas para enfrentar la cultura del silencio (42). La conducta de Luin y el resto de los personajes alude a la situación política de Guatemala en las décadas de 1970 y 1980. De hecho, Gaspar Pedro González apunta que la represión de esta época interfirió directamente con su primera novela. En palabras del autor:

en 1978 hubo un intento de quererla publicar. Pero alguien me dijo, ‘Mejor esperemos un poquito.’ Porque ya había comenzado la situación conflictiva de la vida política del país. Entonces, cuando vino la violencia de los ochenta cualquier persona que tuviera un papel o marcadores en su casa se ponía en peligro su vida. Por lo tanto yo no quise publicarla en esa época. Hasta que vino el movimiento de los años noventa acerca de la reivindicación cultural ... (Sitler)

Con esta declaración González pone al descubierto el peligro que conlleva cualquier tipo de oposición al régimen y la necesidad de autocensurarse, aún en la expresión artística como se evidencia en *La otra cara*.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> El concepto de *lekil kuxlejal* se discute en el capítulo cuatro, donde se examinan los cuentos de López Gómez.

A lo largo de esta novela, los personajes denuncian de forma explícita los abusos de la población mestiza contra los mayas. Sin embargo, hacia el final de la obra, las arbitrariedades se tornan más violentas y la denuncia y la descripción de las injusticias son breves y genéricas porque los personajes han asumido/aprendido que es necesario autocensurarse. Este cambio de actitud se debe al siguiente razonamiento de los personajes mayas: “[I]a represión contra el pueblo era cada día más severa ... Todo aquél que intentaba protestar o exigir respeto a sus derechos, era acallado inmediatamente” (*La otra cara* 218). El narrador explica que “[I]as estructuras del maya crujieron bajo el peso de la violencia política” debido al aumento de precios, la corrupción institucional, el hostigamiento de las patrullas civiles, el desplazamiento y la destrucción de la economía de los pueblos mayas (217-218, 221, 223).<sup>25</sup> Estas circunstancias provocaron el destierro y el autoexilio de Luin a la selva.<sup>26</sup> Tiempo después, Luin pierde sus tierras y es encarcelado. Afectado por el rumbo que ha tomado su vida, este personaje hace una profunda reflexión sobre la situación política, sociocultural y económica que aqueja a las comunidades mayas. Esta reflexión efectúa un cambio de actitud en Luin quien se convierte en lo que Freire llama un “educador revolucionario” (vii).

Para Freire, el educador revolucionario es aquél que busca la liberación cultural por medio de la educación y cuya aproximación pedagógica se basa en el diálogo con el objetivo de promover entre sus estudiantes la problematización de la realidad que se manifiesta en las situaciones de opresión para transformar dicha realidad (17-18, 43). En este contexto de

---

<sup>24</sup> Se recordará que Luis de Lión fue víctima de esta ola de represión. Ver cuarta nota de pie de página en el capítulo dos. Los escritores José María López Valdizón y Alaíde Foppa, entre otros, forman parte de la extensa lista de escritores, periodistas, académicos, activistas y columnistas desaparecidos durante las décadas de 1970 y 1980.

<sup>25</sup> Estos datos sitúan este período de la narración entre 1982 y 1983, años de mayor represión bajo la dictadura de Ríos Montt.

<sup>26</sup> La migración de Luin a la selva es simbólica. La política militar del momento era la de “tierra quemada” que consistía en quemar siembras y todo cuanto pudiese servirle a los grupos guerrilleros. Esta política resultó en el desplazamiento de pueblos mayas los cuales, para escapar de la violencia, se internaron en la selva. De esta manera la narración ilustra el éxodo de las comunidades mayas.

reflexión, mi análisis de estas novelas difiere de las lecturas de Arias y Kahn quienes han sugerido que Luin es el personaje central y excepcional de la narración. Arias argumenta que la iniciativa de Luin es producto de la agencia exclusiva que le otorga el texto, aunque reconoce que hay una combinación de sujetos y lenguajes (*Taking* 72). Por su parte, Kahn señala que la agencia del personaje se debe a que Luin representa a y es portavoz de la comunidad en el contexto maya (122). A diferencia de estos críticos, considero que la exclusividad de este personaje es sólo un recurso en la narración para fusionar la conciencia de oposición de cada uno de los personajes. Es imprescindible reconocer que Luin no es el único personaje que habla y que su liderazgo es un producto colectivo que se inició con Mekel, el escribano y los amigos de Luin. Mi propuesta es que Luin opera como una especie de educador revolucionario porque inicia una serie de charlas para concientizar a los habitantes de Jolomk'u sobre la necesidad de resolver por sí mismos los problemas de la aldea. En las reuniones, Luin conversa con los asistentes quienes adoptan una postura de sujetos/estudiantes que tienen conocimientos y actúan como receptores y emisores en ese diálogo (Freire 12). Así, Luin y el resto de la comunidad asumen la posición de sujetos en cuyo cargo radica la ejecución de “la precaria aventura de transformar y recrear el mundo”, es decir la ejecución del proyecto revolucionario (Freire 43, mi traducción).

Los principios que guían el proyecto de la comunidad son la autonomía y la comunalidad como lo demuestra el pronombre posesivo nuestro/as en las declaraciones de Luin: “Tejamos nuestras propias camisas con nuestros propios hilos, con nuestras propias fuerzas y nuestros propios diseños, colores a nuestro gusto. Jamás nos vendrá una camisa hecha a la medida de otros grupos que no sea hecha por nosotros” (*La otra cara* 238). A partir de ese momento, los habitantes de Jolomk'u inician su lucha contra los mecanismos de opresión, sus armas son la superación individual y colectiva para lograr la autosuficiencia de la población. La aldea se

organiza con la formación de comités, la asignación de los trabajos y se consiguen capacitadores que desarrollan las habilidades y destrezas de los campesinos (239-240). Asimismo, la comunidad construye una escuela comunitaria cuyo currículo académico se distingue de la educación pública que ofrece el Estado en tanto que se fundamenta en las necesidades de la comunidad y funciona más como un centro de desarrollo que como un plantel escolar (240). De tal forma, la educación opera dentro del principio de comunalidad debido a que responde a las necesidades colectivas y se guía por la máxima de que todos son maestros y estudiantes y que el conocimiento es el resultado de la labor de todos (Martínez Luna 91). Los programas para la superación individual y colectiva resultan exitosos y esto da lugar a un mundo nuevo: el mundo indígena de Jolomk'u.

El mundo que se ilustra en el último capítulo de *La otra cara* marca el fin de la dosis de realismo que se rastrea en los capítulos anteriores pues la ficción se apodera de la narración, la cual concluye con un idílico Jolomk'u. Como observa Thurston-Griswold, “la solución se presenta de una manera esquemática y parece algo utópica, puesto que el autor comprime muchísimo el tiempo novelesco y narra los numerosos logros sin mostrar los reveses y los escollos encontrados en el camino” (685). La nueva aldea cuenta con escuela, biblioteca, agua potable y electricidad; las chozas se convierten en casas, las tierras áridas se cubren del verdor de la agricultura y los mecapales se vuelven vehículos motorizados de carga (241, 243). Cabe observar que el éxito de este espacio utópico no surge de una relación armoniosa entre los personajes mayas y los personajes mestizos. El éxito se debe a que éstos últimos ya no tienen cabida en el pueblo como parece indicar el narrador al comentar que la gente de Jolomk'u decide qué técnicos pueden llegar y por cuánto tiempo pueden quedarse ahí (240). Es importante no confundir esta ausencia con la alegorización de un tiempo prehispánico ya que los cambios que

adopta la comunidad incluyen varios conceptos, objetos y avances de origen occidental. La ausencia de mestizos así como del enfrentamiento o la negociación entre mayas y mestizos que habría de producir el proyecto revolucionario deben entenderse como una estrategia necesaria dentro del contexto histórico que exigía autocensura. De hecho, esta ausencia se anuncia desde el comienzo de la novela cuando el escribano le comenta a Mekel que es imposible unir a “una sociedad fraccionada” (11). Asimismo, esta imposibilidad sugiere el final utópico de la obra mientras que la represión política que se recrea en la novela contribuye a dicho final.

Quiero agregar que el estudio inicial que me propuse hacer de *La otra cara* no incluía analizar el tema de la utopía que se manifiesta al final de esta novela. No obstante, debido a que la noción de *utopía* ha sido de gran relevancia en la historia de América Latina tanto en el campo artístico de la literatura como en el ámbito político,<sup>27</sup> es preciso, aunque sea de forma breve, abordar el significado de este concepto y su función en esta novela de González. Thomas More acuñó el término en su novela titulada *Utopía* (1516). La novela se divide en dos partes: la primera trata de las cuestiones políticas, económicas y filosóficas de la Inglaterra del siglo dieciséis y la segunda describe la vida armoniosa y abundante que se vive en Utopía, isla ficticia donde se localiza la comunidad que inventa el autor. Por esta razón, como explican Kim Beauchesne y Alessandra Santos en *The Utopian Impulse in Latin America*, utopía y utópico han sido entendidos como idealizaciones que no se relacionan con la realidad y que carecen de logros concretos (3). Esta visión delimita la fuerza creadora de lo que Ernst Bloch denominó el “impulso utópico”<sup>28</sup> y sugiere la necesidad de formular otra noción de utopía. En mi acercamiento al final utópico que se observa en *La otra cara*, elijo la noción de utopía que

---

<sup>27</sup> En Latinoamérica, el tema de la utopía se manifiesta incluso antes de la Conquista como lo demuestra Beatriz Pastor en *El jardín y el peregrino: Ensayos sobre el pensamiento utópico latinoamericano, 1492-1695* (1996). *El dilatado cautiverio* (1825), de Juan Bautista Túpac Amaru, y *La raza cósmica* (1925), de José Vasconcelos, ejemplifican el pensamiento utópico de los siglos diecinueve y veinte, respectivamente.

<sup>28</sup> Ver *The Principle of Hope* (1938-1947).

Beauchesne y Santos presentan. Según estas críticas, utopía funciona como recurso retórico, concepto, teoría social y método porque (1) posee la capacidad de exponer el mundo en que vivimos y su ánimo subversivo, (2) tiene el poder necesario para provocar cambios y (3) opera en un campo donde la política y la estética se convergen y crean un espacio para reflexionar (2-4). En América Latina, desde el periodo precolombino hasta la época neoliberal, varios de los proyectos utópicos han surgido en respuesta a una crisis económica, política y/o sociocultural (Beauchesne y Santos 6-7, 11). En este sentido, la utopía, cuyo objetivo principal es resolver un problema, surge como un método para lidiar con una situación específica, enfrentar una crisis o imaginar un mundo mejor (Beauchesne y Santos 12).

A partir de esta óptica podemos ver que para los personajes de *La otra cara* la nueva aldea de Jolomk'u es una forma de resistir los abusos de la hegemonía ladina y un recurso para satisfacer sus propias necesidades. Si tomamos en consideración que González retrasó la publicación de la novela debido a la inseguridad política y a la violencia de Estado en las décadas de 1970 y 1980, podemos argumentar que el final utópico funciona como un final abierto y no como la propuesta de una utopía maya irrealizable. El final abierto, representado por la abrupta satisfacción de las necesidades de la comunidad, se refiere al hecho de que el autor concluyó la novela en medio del conflicto armado, durante los años de mayor represión y cuando la continuidad de las comunidades mayas de Guatemala era incierta. En este sentido, González pudo haber recurrido a la utopía como un recurso retórico para posicionarse dentro de los límites de la censura que exigía el contexto histórico que el autor recreó en su novela.

A diferencia de la vida idílica que logran los personajes en *La otra cara*, en *El retorno de los mayas*, Juan ilustra la incertidumbre y los retos que el fin del conflicto armado presenta para

los guatemaltecos, mayas y mestizos por igual.<sup>29</sup> El protagonista de esta segunda novela de González propone combatir la colonialidad del poder, la Guerra Civil y los efectos de ésta. De acuerdo con Juan, el conflicto armado ha sido una continuidad de la guerra que se inició “hace veinticinco *k’atun*, solamente que con diferentes excusas, diferentes métodos, diferentes actores, pero contra el mismo pueblo, la misma sociedad maya bajo los mismos motivos: despojo, explotación, exclusión e imposición de la voluntad de un pequeño grupo, y amedrantamiento sistemático” (127).<sup>30</sup> En la narración, Juan plantea distintas medidas para contrarrestar “las obras de los hombres para exterminar una raza, una cultura y un pueblo” (2). El objetivo de estas medidas es asegurar la continuación de la cultura maya, la justicia social y la restauración de los bienes físicos y culturales.<sup>31</sup>

La primera medida se articula en el título de la novela: el *retorno* de los mayas. De acuerdo con Smith, la acción de retornar es un mecanismo de resistencia que incluye (1) la devolución de los recursos naturales, los objetos de expresión artística-cultural y los sitios de recolección de alimentos tradicionales a sus propietarios indígenas (142, 155-156) y (2) la repatriación y/o el regreso de la gente a sus comunidades de origen y que esta acción está intrínsecamente ligada a otros proyectos (156). Debido a que el retorno de Juan Pueblo está condicionado por el contexto histórico del país, *retornar* tiene implicaciones políticas, económicas y sociales donde se imbrican el pasado y el presente de víctimas, testigos y

---

<sup>29</sup> Mientras que en *La otra cara* los actos de resistencia se articulan únicamente dentro de los límites de Jolomk’u, en *El retorno de los mayas* la oposición se presenta explícitamente como una actitud y una actividad que incluye a toda la población del territorio nacional. La oposición se presenta de forma detallada y hasta cierto punto desafiante debido a que los noventa, años en los que González escribió y publicó la novela, Guatemala atravesaba por una nueva fase histórica, política y sociocultural que la comunidad internacional seguía de cerca.

<sup>30</sup> *K’atun* es un concepto maya fundamental que se refiere al fin de una época y al comienzo de otra. Para los mayas, el fin de un *k’atun* está marcado por hechos catastróficos reales o simbólicos. En las novelas de González, el genocidio, el exilio y el retorno de los mayas alegorizan el fin de un *k’atun* y el comienzo de otro.

<sup>31</sup> En la sección 3.4 se examina la continuidad de la cultura.

responsables de la violencia.<sup>32</sup> Como observa Kristi A. Stølen en su análisis del regreso de los refugiados guatemaltecos, el retorno de los exiliados al país se presentó como un evento problemático tanto para los que regresaron como para los que permanecieron en Guatemala ya que para ambos grupos las condiciones de vida y las percepciones sobre sí mismos y el mundo habían cambiado (10). Hay que aclarar que entre los refugiados se utiliza el vocablo *retornados* para referirse a los refugiados que regresaron a Guatemala de forma colectiva mientras que *repatriados* son aquéllos que regresaron individualmente o en familias mediante un proceso de repatriación (Ruiz 1).<sup>33</sup> Si seguimos esta terminología podemos decir que Juan Pueblo es un retornado y que como tal posee y brinda una perspectiva politizada de sus experiencias como refugiado y retornado.<sup>34</sup> Esta perspectiva concuerda con los datos que Stølen ofrece en su investigación en relación a la conducta de los exiliados guatemaltecos y se relaciona con el proyecto de intervención que Smith describe en *Decolonizing Methodologies*.

El proyecto de intervención que refiere Smith requiere de la disponibilidad de un individuo para ser un trabajador del cambio, es decir alguien que actúe de forma activa para producir cambios estructurales y culturales (147). Mientras que en *La otra cara* esta agencia es el resultado del diálogo entre los personajes indígenas, en *El retorno de los mayas* las experiencias de Juan durante su exilio activan su agencia. En el caso de este personaje, su disponibilidad para ser un trabajador del cambio se manifiesta a través de la transformación de sujeto étnico a ciudadano que experimenta durante su estancia en México. Esta transformación se puede entender a la luz del reconocimiento que los refugiados mayas guatemaltecos hicieron de sí

---

<sup>32</sup> En esta novela *retorno* posee una gran carga significativa que permite politizar la crítica contra el Acuerdo de Paz a la vez que desarrolla el discurso de resistencia y revitalización cultural. Retornar, asimismo, sugiere la idea de regresar al origen y de recuperar algo que se asume todavía existe.

<sup>33</sup> El primer retorno se llevó a cabo el 20 de enero de 1993, cuando cerca de 2,480 refugiados regresaron a Guatemala; Rigoberta Menchú Tum estuvo presente en la bienvenida de este primer grupo de retornados (Ruiz 1).

<sup>34</sup> A pesar de que retornado no es un término común, elijo utilizarlo en mi análisis de *El retorno de los mayas* porque en el contexto guatemalteco se emplea para identificar a aquellos que regresaron en grandes números y con la ayuda de alguna o varias instituciones.

mismos en la década de 1980, cuando se hallaban instalados en los campamentos de refugiados en Chiapas. Stølen observa que su investigación demostró que la ecuación “nuevo espacio” más “nueva gente” daba como resultado una nueva identidad entre los refugiados pues no fue hasta que éstos estuvieron en Chiapas que los exiliados se pensaron en términos étnicos y nacionales (118). Juan se convierte en sujeto étnico cuando se reconoce como maya q’anjob’al. Este cambio se produce en el exilio porque el destierro puso al protagonista en contacto con distintas etnias mayas. Según él, los campamentos de refugiados se hallaban habitados por “los mayas del sur: ixiles, mames, popti’es, q’eqchi’es, chujes, q’anjob’ales, poqomchi’es, achi’es [y] ch’orti’es” (*El retorno* 101).

La experiencia del exilio igualmente facilita la transición de Juan-maya q’abjob’al a Juan-ciudadano sin que una identidad sustituya la otra. Esto quiere decir que Juan asume una identidad étnico-cultural así como una identidad nacional; el personaje se proyecta como maya-q’anjob’al y como guatemalteco. La doble percepción se aprecia en el análisis que el narrador-protagonista hace de las condiciones de subalternidad en las que ha vivido la población maya y en la crítica que presenta sobre las condiciones en que se da el acuerdo de paz. En la narración, la adquisición de la ciudadanía se plantea como un proceso que se inició en México y maduró en Guatemala. Esta propuesta se fortalece al tener en cuenta las oportunidades y los contactos que los refugiados mayas tuvieron en el exilio. Stølen ha señalado que concebirse como indígenas se convirtió en algo más positivo para los refugiados dentro de los campamentos debido al contacto con representantes de instituciones nacionales e internacionales, tanto gubernamentales como no gubernamentales (118). Por medio de este contacto, los refugiados adquirieron nuevas ideas sobre su identidad étnica y nacional ya que se vieron expuestos a un contexto influido por la ley internacional y los derechos humanos en el cual se hacía referencia a ciudadanos individuales, a

la igualdad de los mismos y a la relación entre Estado y ciudadano (Stølen 118). Juan destaca que en los campamentos de refugiados había personas y organizaciones filantrópicas y organismos humanitarios que les brindaron objetos y servicios sin pedirles nada a cambio (*El retorno* 105). Esta ayuda efectúa la transición de Juan a ciudadano y su nueva postura se expresa cuando declara que está informado de los acontecimientos políticos de su país y que él tomó la decisión de volver a Guatemala tal como “muchas familias tomaron la decisión de iniciar un retorno hacia el país que añorábamos, *nuestro país*” (122).<sup>35</sup> Estas palabras revelan que al regresar como sujetos étnico-culturales y ciudadanos, los retornados han de desplegar una participación pro-activa para provocar cambios estructurales y culturales en la vida nacional.

La participación activa de Juan igualmente se revela en su discurso de resistencia política y justicia social. Él afirma que el primer paso para combatir los efectos de la guerra y lograr la paz es hacer justicia. En palabras de este personaje, la paz “sin justicia social no es paz verdadera” (142). Para Juan, la paz sin justicia social es inadmisibles y por eso rechaza el Acuerdo de Paz Firme y Duradera. Consciente de que su cuestionamiento del acuerdo puede resultar en una mala interpretación de su identidad étnica y nacional, el protagonista sostiene que no es un agitador y se rehúsa a ser catalogado como “desestabilizador, agitador, mal guatemalteco” y agrega que nadie añora la paz más que él porque reconoce “que sólo en el escenario de la paz, puede el hombre civilizado construir su vida de ser humano” (142). Juan condena la impunidad y recrimina el comportamiento de los dirigentes religiosos y civiles por su postura ante los autores de la violencia.<sup>36</sup> Este personaje reprocha a las autoridades por haber

---

<sup>35</sup> El uso de la cursiva es para llamar la atención al hecho de que el protagonista ha dejado de hablar en términos locales para hablar en nacionales, ya no habla del municipio de Yichkan sino de Guatemala.

<sup>36</sup> El caso de impunidad por excelencia es el de Efraín Ríos Montt, quien continuó ocupando cargos políticos a pesar de que su participación directa en el conflicto armado era de conocimiento público dentro y fuera del país. De 1990 a 2012, con periodos interrumpidos, Ríos Montt fue miembro del Congreso por parte del Partido Frente Republicano Guatemalteco. Como diputado y presidente del Congreso, el exdictador gozó de inmunidad parlamentaria hasta el 2012, cuando concluyó su término en este cuerpo legislativo. El 10 de mayo de 2013, el Tribunal A de Mayor

permitido el asesinato de las comunidades mayas, por haberse enriquecido a costa del conflicto armado y por no enjuiciar a los responsables de tal violencia:

¿cuál es su discurso frente a los autores de las decenas de cementerios clandestinos, los que dieron las órdenes, los que recibieron el dinero, los que estaban detrás de todo esto? ¿Qué me dicen de los partidos políticos y de sus dirigentes que se enriquecieron ilícitamente a nombre de la guerra? ¿Dónde está esa denuncia de los que dieron las órdenes de pueblos arrasados y otras abominaciones? ¿Qué discurso hay ante los que sostuvieron esta guerra con sus armas y sus asesores? Ellos ponían las armas y nosotros los muertos. (150)

En la cita anterior observamos que por medio de su postura crítica Juan desafía a los dirigentes para que redacten y hagan cumplir un proyecto de paz legítimo. Él agrega que tal proyecto necesita atender las necesidades del pueblo, entre ellas, reconocer los efectos de la guerra y reparar los agravios, apoyar al pueblo, compartir el poder económico y político con el pobre, tanto el maya como el mestizo, y fomentar la aceptación del otro, la justicia, el respeto, la armonía y la unidad de todos (134, 136, 146).

Hay que notar que la solidaridad constituye un elemento central en el discurso de resistencia política y justicia social que propone el protagonista de *El retorno de los mayas*. Según él, para que el proyecto de paz y justicia social sea efectivo debe incluir al sector mestizo lo mismo que al sector maya. De acuerdo con la nomenclatura de los proyectos que Smith discute, la solidaridad se puede localizar en los proyectos de conexión y establecimiento de relaciones o contactos entre individuos social y culturalmente distintos porque éstos pueden

---

Riesgo condenó a Ríos Montt a ochenta años de prisión por delitos de genocidio y crímenes de lesa humanidad. El 20 de mayo, la Corte de Constitucionalidad de Guatemala anuló la sentencia y ordenó que se reinicie el juicio contra Ríos Montt y José Rodríguez, exjefe de Inteligencia Militar. Los fallos del Tribunal y la Corte demuestran la división y la impunidad que existe en el país.

favorecer la resistencia indígena (149, 157). Juan interpela tanto a los mayas como a los mestizos cuando apunta que su programa de paz no sugiere una lucha de mayas versus mestizos sino una alianza entre ellos para enfrentar al enemigo que tienen en común, al político y al economista ladino. Él declara que no hay problemas de identidad entre mestizos y mayas porque ambos comparten “el mismo estilo de vida” y se encuentran “excluidos de ella [la nación], no pertenecemos ni participamos de sus pensamientos, de sus símbolos, de sus beneficios y de sus riquezas. Tampoco participamos del sistema de autoridades porque no tenemos acceso a ello a pesar de que los mayas y los mestizos pobres constituimos la mayoría aquí” (132, 135). De esta manera, la lucha que propone Juan concierne a mayas y mestizos debido a que la problemática de discriminación, exclusión y opresión los afecta por igual. Por ello, el programa de paz y unidad nacional que formula este personaje busca la distribución equitativa del poder y de los bienes económicos. Juan explica que este programa demanda una repartición equitativa de los bienes nacionales y salarios justos para mayas y no mayas así como la participación política de “los mayas y mestizos pobres” (132, 135).

Otro elemento que se observa en el discurso de resistencia política y justicia social es la cooperación de la comunidad internacional. El hecho de que el retorno de Juan Pueblo se efectuó “bajo vigilancia y acompañamiento de grupos de apoyo a los derechos humanos” (122) indica que la presencia de organismos extranjeros favorece la seguridad y los intereses de los mayas.<sup>37</sup> Por tal razón, Juan solicita la intervención de la comunidad internacional para que se cumplan los convenios del acuerdo de paz:

---

<sup>37</sup> Debido a la inseguridad y la violencia de la década de 1990, las repatriaciones colectivas de refugiados se llevaron a cabo bajo la mirada vigilante de “acompañantes” o miembros de la Cruz Roja, de la Comisiones Permanentes de Representantes de Refugiados Guatemaltecos en México y del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, entre otros (Ruiz 1). La seguridad de los acompañantes también se vio comprometida; fueron objeto de amenazas, hostigamiento e incluso asesinato como en el caso de la antropóloga Myrna Mack y Monseñor Juan Gerardi Conedera. Gonzalo Sichar Moreno explica la labor de los acompañantes en *Acompañando a Guatemala: Diario de un observador de derechos humanos* (2004).

pido a todas las naciones y a los pueblos del mundo, los de buena voluntad, que estén vigilantes para que no se presente otra etapa de etnocidio sobre los mayas ubicados en esta parte de la tierra. Las mismas naciones garantes de esta paz, las mismas que van a donar sus recursos a la reconstrucción, deben saber que somos una parte del género humano y que estén vigilantes del cumplimiento de los fines y objetivos de esa paz que se ha firmado. (163-164)

Esta cita deja ver que la solidaridad internacional es necesaria para que el retorno y la relocalización de los refugiados se realicen en un ambiente que favorezca la reconstrucción de una sociedad pluriétnica puesto que uno de los objetivos principales del retorno es revitalizar la identidad étnico-cultural de los mayas.

### **3.4 Tercera estrategia: Revitalizar la cultura**

Mientras que *El tiempo principia en Xibalbá* expone la vigencia de la colonialidad del poder en Guatemala (Del Valle Escalante 2006; 2008), *La otra cara* y *El retorno de los mayas* denuncian y resisten las estructuras mediante las cuales la población mestiza somete y mantiene a la población indígena en una posición de inferioridad política, económica, laboral y sociocultural. Las obras de González ilustran cómo la educación formal, el ejército y el exilio han fomentado la desindianización y la ladinización de los pueblos mayas. Por esta razón las novelas presentan varios proyectos para recuperar, mantener y fortalecer la cultura maya. Estos objetivos comienzan a lograrse a través de la escritura puesto que al escribir, como explico en la introducción a esta disertación, el indígena articula un lenguaje propio que captura “los mensajes, los matices y el gusto” (Smith 150) de los mayas, lo cual promueve la recuperación, la continuidad y el fortalecimiento de su cultura.

En *La otra cara* y *El retorno de los mayas* se observa una “mayanización” de la escritura. En las ediciones en castellano de estas novelas se observa que la mayanización se presenta en los rasgos paratextuales como lo evidencia la numeración de las páginas. Aunque la paginación de estas novelas incluye tanto los números romanos como el sistema numérico maya, los números mayas tienen mayor visibilidad. En *La otra cara* y *El retorno de los mayas*, la numeración maya se identifica fácilmente porque está localizada en ambas esquinas superiores de las páginas mientras que los números romanos se encuentran en la parte interior. Esto contribuye al discurso de mayanización que se articula en las novelas. En el texto, la mayanización se manifiesta a través del uso de vocablos maya-q’anjob’ales, aun cuando éstos tienen un equivalente en castellano, y del marco temporal maya que se recrea en las narraciones. Por ejemplo, *La otra cara* utiliza vocablos como *cacaxte*-caja o cajón de carga, *chelones*-lagañosos, *ajtxum*-adivino, *mimana’*-río grande, *kumare*-comadre y *oxlajun*-trece; en *El retorno de los mayas* aparecen los vocablos *meb’ixh*-huérfano, *yich*-raíz, *ajxolaqte’*-guerrilleros, *Yichkan*-Ixcán, *xajaw*-lunas, *hab’il*-años, *q’inal*-tiempo y *ajtxum*-adivino. La narración de *La otra cara* comienza con un discurso mítico-histórico que sitúa al lector inmediatamente dentro de la cosmogonía maya. Cito una parte del comienzo de esta novela para ilustrar cómo este discurso recrea dicha cosmogonía:

Todo comenzó cuando los dioses esculpían en las estelas del tiempo el gran signo: Trece Ajaw.

Jolomkú se llamaba desde tiempos remotos, ...

A la sombra de las alas de Ajaw, la manifestación del gran Tioxh; entraba la noche.

Surgían de pronto los oscuros contornos de los altos montes que parecían gigantes por la noche. Una noche de mil katunes de historia. Parecía no ser el

mismo viento, los mismos contornos; como si Ajaw estuviera envejeciendo entre los pinos y que sus manos perdían la habilidad de esculpir la vida en estelas indescifrables.

La luna, como un gran ojo, venía navegando sobre olas de nubes cargadas de sueño ...

En aquel claroscuro nocturno, los habitantes de Jolomk'u se iban quedando solos; uno a uno fueron encendidos los ocotes en los jacales, hasta convertir la aldea en un reguero de tizones humeantes que hacían llorar a los grillos. Ladridos de perros en correspondencia a algún ruido extraño de nawales, que salen a recorrer su imperio. (1)

En esta cita se aprecia una voz narrativa que refleja una conciencia de pertenecer al cosmos y de una localización externa al tiempo histórico. Las divinidades de Ajaw y Tiohx y la presencia de los nawales, considerados en la mitología mesoamericana como animales-espíritus protectores de las personas, sirven de introducción a la mitología maya y a la relación entre el hombre maya y la naturaleza. En *El retorno de los mayas*, la concepción del marco temporal maya es un tema recurrente en la narración. Aparte de utilizar la nomenclatura del calendario ritual o *txolil k'u* según la tradición q'anjob'al,<sup>38</sup> el protagonista enfatiza la circularidad del tiempo maya. Esto se observa cuando Juan se despide de sus difuntos: “Algún día nos veremos allá en el otro *kamb'al*, (más allá de la muerte); algún día nos veremos con ustedes, con su *pixam* allá en otro *yib'an q'inal* en donde ustedes ya se encuentran ahora” (20).

La oralidad, recurso retórico-discursivo al mismo tiempo que tema, es otro elemento que evidencia la mayanización de las novelas. Los elementos de la oralidad que se distinguen en las

---

<sup>38</sup> Dentro del calendario ritual, un año tiene un total de 260 días que se dividen en trece meses, cada mes contiene veinte días. En la novela, Juan emplea las unidades de tiempo *kin* o *k'u*-día, *xajaw*-mes, *hab'il*-año, *k'atun*-7,200 días o 19.72 años y los días *lamb'at*, *mulu'*, *elab'* y *tox*, entre otros.

obras de González revelan la literalización de la oralidad o, desde otra perspectiva, la oralización del texto escrito. Como proceso, la literalización se refiere a la escritura alfabética y a la normalización de lenguas indígenas de tradición oral; la literalización por la que han pasado estas lenguas revela su capacidad escrituraria a la vez que confirma que no son dialectos sino lenguas con estructuras gramaticales propias (von Gleich 78, 86). La literalización responde a las necesidades comunicativas y a la necesidad de articular un discurso maya de resistencia política y de revitalización cultural como se aprecia en los trabajos literarios de González y López Gómez, al igual que en la obra de otros escritores indígenas. Esto indica que los escritores indígenas están conscientes de la necesidad de utilizar las herramientas discursivas de la hegemonía mestiza para lograr el acceso a la cultura dominante (Palacios 111). A través de la literalización y mayanización de su obra, el autor revaloriza la cultura y la lengua maya. Palacios apunta que para González es necesario que la oralidad maya pase por un proceso de literalización como el mismo autor lo expresa en su artículo “La literatura maya contemporánea: como base la oralidad”: “Entre los mayas, semejante a lo que ocurrió en el Viejo Continente, la oralidad está sirviendo de base para reconstruir una identidad, que está siendo trasladada a la escritura por parte de los escritores actuales” (112). Palacios agrega que con la literalización, la cultura indígena se presenta tan eficaz y relevante como la cultura ladina (112).

Como argumenta Kahn, en *La otra cara* la oralidad está plasmada mediante el uso intensivo del diálogo, el empleo de términos q’anjob’ales y la presencia de oraciones, plegarias y rituales (118). De este modo González arraiga el lenguaje y la cultura maya-q’anjob’al en la trama, el carácter, el estilo y el lenguaje de la novela (Kahn 127). El nacimiento de Luin es el momento más ilustrativo de esta oralidad porque se narran las oraciones, las plegarias y los rituales que acompañan el nacimiento de un nuevo integrante de la comunidad (*La otra cara* 6-

8). En *El retorno de los mayas*, la oralidad se inscribe más que en el diálogo en el soliloquio del narrador-protagonista quien en más de una ocasión interpela al lector a través de los pronombres *ustedes* y *sus*: “Y yo me pregunto: ¿Acaso no andan ustedes pidiendo dinero en el extranjero? Eso también es pedir limosna en nombre de un pueblo, es robar. ¿Cómo se llamaría depositar en sus cuentas personales lo que envían de los países amigos?” (141). Como observa Grimm, las tradiciones, leyendas, valores e historias de la aldea de Yichkan se narran durante el trayecto a México cuando el personaje de Kuin, guía y adivino de la comunidad, congrega a las personas para que ejerzan su cultura aún fuera de su espacio geográfico (111). Juan declara que Kuin dirigía las plegarias y los instruía sobre el ordenamiento de los días y que “servía de distracción para no sentir mucho el cansancio, también servía de alegría para nuestro espíritu, porque nos narraba series de anécdotas, leyendas y las historias de nuestro pasado como pueblo” (36-37). Conviene señalar que en las novelas de González, al igual que en las obras de Luis de Lión y Josías López Gómez, la literalización de la oralidad subvierte la posición subordinada de lo oral-no occidental ante lo escrito-occidental dado que la oralidad se transcribe en el texto escrito. A este respecto, Morales López sostiene que “[l]a producción indígena rompe con los viejos mitos y prejuicios que la condenaban a permanecer en la oralidad, al pasar al código escrito y acceder a la imprenta y a las computadoras comparte el mismo privilegio de la lengua dominante” (233).<sup>39</sup>

Aparte de recrear la oralidad maya, las novelas de González ilustran el modo en que los personajes indígenas conciben e interpretan el universo así como la forma en que viven su vida y de este modo desarrollan el discurso de revitalización de la cultura maya. En *La otra cara* es evidente que la organización y la dinámica social y laboral de Jolomk’u tienen como eje a la comunidad, la cual se rige por los principios de la comunalidad. Como se recordará, la

---

<sup>39</sup> Para una lectura sobre cómo el registro oral se vio sometido al registro escrito durante el proceso de colonización, ver “‘Oralidad’ versus ‘escritura’ y el estudio de los documentos coloniales hispanoamericanos”, de Rocío Quispe-Agnoli, y “Anahuac y sus otros: La cuestión de la letra en el Nuevo Mundo”, de Walter Mignolo.

comunalidad, en tanto forma de entender y vivir la vida, incluye aspectos tales como espiritualidad, simbolismo e integración con la naturaleza y éstos se materializan en cada dimensión de la vida, incluyendo la educación y el trabajo (Martínez Luna 86-87, 93). La importancia de la comunidad se evidencia desde el comienzo de la novela cuando los habitantes de la aldea se congregan en casa de Lotaxh y Mekel para celebrar el nacimiento de Luin. El ritual de bienvenida que ofrece el abuelo reafirma la primacía de la colectividad:

¡Ho niño!, y nuevo varón de nuestra comunidad –dijo, – nuevo pilar que testimonia la fuerza de nuestros padres; en nombre de los abuelos que un día, allá en las lejanas obscuridades del pasado vinieron a sembrar las raíces de nuestra raza aquí en estos lejanos lugares, te doy la bienvenida. Formas parte desde este momento, de los hombres y mujeres de estas tierras. Deberás en el futuro, luchar para engrandecer a tu gente y a tu tierra ... (7)

En esta cita se puede observar que los personajes indígenas sobrevaloran al conjunto total de los habitantes de Jolomk'u ya que cada uno de ellos hace posible la continuidad de las prácticas sociales y laborales que se siguen en la aldea. Por esta razón, el abuelo le informa al recién nacido que desde ese momento está comprometido con la comunidad. La tarea de engrandecer a la comunidad alude a la responsabilidad de Luin de continuar el diálogo y el trabajo comunal.

Esta tarea comienza a materializarse durante la adolescencia de Luin cuando éste se integra a la dinámica laboral de la aldea, la cual se basa en el servicio mutuo como apunta el narrador:

En Jolomk'u los trabajos de mayor envergadura se hacían con la cooperación de todos. No de ese cooperativismo institucionalizado en el que un grupo manipula a la mayoría. Es cooperación espontánea, desinteresada, natural, con base en el

servicio mutuo y fraternal. Siembra de maíz, cosecha; construcción de viviendas, arreglo de caminos... eran actividades comunitarias. Sólo había que avisar con anticipación, generalmente los días domingos para que los vecinos programaran sus actividades semanales. (136)

Luin se apega a esta forma de trabajo porque sabe que así como él ayuda en la siembra de Xhapiñ Anton y en la construcción de la casa de Nikol Lapin, en su momento, otros lo ayudarán a él a sembrar su tierra y a construir su casa. En estos trabajos colectivos que realizan los miembros de la comunidad se refleja la relación hombre-naturaleza ya que antes de que los personajes comiencen su labor ellos interpelan a la tierra y sus recursos naturales para pedirles los materiales que de ellos extraerán y para darles gracias por los bienes que reciben. En sus oraciones a la naturaleza, los personajes solicitan una buena cosecha: “Acérquense, oh, Espíritus: Tú B’en, Tú Chinax, Tú Tox, Tú Elab’...vengan, bendigan, y protejan las sagradas semillas ... Ustedes dueños de la lluvia, dueños del aire, dueños de la fertilidad, protejan a la madre maíz para que al hombre no le falten sus alimentos y pueda servir al Gran Espíritu, a Tiohx con todas sus fuerzas” (137). Por su parte, el matrimonio Lapin le ofrece sus plegarias al señor del bosque/señor de la montaña para obtener la madera que necesitan sin entrar en conflictos con los mestizos: “señor de la montaña ... aparta de nosotros los peligros, aparta las malas intenciones del ladino para no caer en sus engaños ... Te pedimos por la salud de nuestros vecinos y familiares, cuida a los trabajadores que irán a traer la madera” (145).

Además de manifestarse en el trabajo colectivo y en la relación hombre-naturaleza, en *La otra cara* la comunidad se materializa en el programa de educación que la comunidad formula al final de la novela. Para los personajes, la educación es un trabajo de todos y una forma de recuperar, mantener y fortalecer su identidad maya: “Desde el pequeño hasta el anciano, todos

tenemos un papel que desempeñar aquí”, afirma Luin (239). El objetivo del plan de educación y desarrollo de la aldea es que crezca “una nueva generación con todos los valores y las aspiraciones de aquel conglomerado”, para tal motivo, “[l]os mayores entretenían a la juventud narrándoles aquellos pasajes de su vida pasada [lo cual] iba fortaleciendo la base de un sentimiento colectivo de unidad y cohesión social” (239, 241).

A diferencia de *La otra cara*, donde la comunalidad se refleja en el trabajo colectivo, la relación hombre-naturaleza y el programa de educación, en *El retorno de los mayas* la comunalidad se expresa en la relación que el maya sostiene con el maíz. Como apunta Juan, para la comunidad de Yichkan, el maíz significa cultura y vida:

El maíz es nuestro principal alimento, por eso nos enseñan a respetarlo desde niños, tenemos muchas historias de su aparición; sin nuestra madre maíz somos como seres abandonados en un abismo, con dirección hacia la muerte. Desde que somos niños aprendemos que este elemento de nuestra cultura es uno de los más indispensables para nuestra existencia ... Toda nuestra vida la pasamos trabajando para cultivarlo y hacemos ceremonias para su siembra, su cosecha, su limpia. Su extinción, equivale también nuestra muerte. (50)<sup>40</sup>

Es de observar que en *El retorno de los mayas* no se discute el carácter colectivo o comunal de la organización laboral. Esto se debe a que la novela trata sobre el destierro de los habitantes de Yichkan. Más bien, Juan narra cómo el exilio quebrantó su comunalidad. De acuerdo con el protagonista, “aquí [en el exilio, durante su estancia en México], existe en la mente una conciencia de ser ajeno a todo; el lugar en donde se está asentado es prestado, el cielo bajo el

---

<sup>40</sup> Nótese que esta cita establece una conexión entre Juan Pueblo, los hombres de maíz del *Popol Vuh* y la cosmovisión maya alrededor de este cereal.

cual se cobija es prestado, el aire que se respira es prestado y no se tiene nada. *Por eso se va perdiendo paulatinamente la conciencia de colectividad, y de pueblo*” (99, énfasis agregado).

Sin embargo, los efectos que el exilio tuvo en la mayanidad de Juan Pueblo, es decir el ejercicio de su identidad cultural que incluye el idioma, las tradiciones y la espiritualidad de la comunidad de Yichkan, son precisamente los factores que activan el proceso de revitalización cultural, o el “trabajo de resurrección” como lo llama Juan. Como indica este personaje, los retornados regresaron para recuperar “su propia identidad como pueblo” (143). Uno de los elementos de esta identidad, claro está, es la colectividad. Juan explica que la colectividad se expresa mediante la noción de *jelq’ab’*, “como quien dice tejiendo las manos o entrelazándolas, que es un concepto de ayuda mutua” (154). Una vez en Guatemala, los personajes ejercitan su comunalidad en la siembra del maíz. Juan apunta que todos son partícipes de esta tarea y que antes de comenzarla es necesario reconocer y agradecer a la naturaleza conforme a la tradición que les legaron sus antepasados:

Ahora estamos llevando a cabo nuestra primera cosecha de maíz en un trabajo comunal ... En esta tarea intervienen los hombres y las mujeres indistintamente. Somos como unas veinte personas trabajando bajo el sol de la mañana que nos inyecta su energía para adelantar nuestra tapizca. Formamos fila ante los surcos de milpa seca que espera nuestros morrales y nuestros canastos para recogerla. Nos quitamos los sombreros, hacemos una plegaria como la hacían nuestros antepasados y comenzamos la labor. (153-154)

Según esta cita, el trabajo de resurrección requiere la recuperación de otros elementos de la identidad maya tales como las creencias, la espiritualidad y las tradiciones de la comunidad. Juan apunta que para la recuperación de la identidad maya se necesita unir las fuerzas comunales,

restaurar la comunión entre los pensamientos y las palabras de la comunidad y re-establecer la relación con la naturaleza, la comunicación con el cosmos y la oralidad (153). De acuerdo con Juan, el trabajo de resurrección requiere del esfuerzo de todos:

consistirá en que cada cual ponga todo su empeño para hacer lo mejor posible lo que tenga que hacer: los pocos ancianos que quedan, transmitiendo y conservando aquellos valores de la cultura de que son depositarios; los de mediana edad, aportando su trabajo y su esfuerzo en la construcción material y espiritual de su pueblo y los niños, preparándose para un futuro a través del camino de la educación, una educación auténtica y autóctona. (163)

A partir de esta cita observamos que la labor de revitalizar la cultura equivale a educar a los mayas que regresaron del exilio sobre lo que significa ser maya en la actualidad. Este programa incorpora los proyectos de indigenizar y revitalizar, es decir que por medio de la acción cultural indígena los personajes de la novela han de recuperar y fortalecer sus prácticas culturales (Smith 146-147).

### **3.5 Conclusión**

El objetivo de este capítulo ha sido demostrar que las novelas *La otra cara: la vida de un maya* y *El retorno de los mayas* se enmarcan en los proyectos de reclamar, recordar y negociar (Smith 143, 146, 159) porque las narraciones de ambas obras ilustran la marginación económica, sociocultural y política de la población indígena de Guatemala y exhiben la vigencia de la colonialidad del poder. La oralidad, que se presenta por medio del diálogo y el soliloquio, es un recurso que les permite a los personajes recordar y relatar un pasado doloroso así como su respuesta a las adversidades que experimentaron (Smith 146). Los recuerdos de Mekel, el

escribano, Lotaxh, Luin y Juan les permiten negociar vías para combatir dichas formas de marginación. Esta capacidad de negociación implica que estos sujetos examinan las circunstancias que enfrentan para actuar de forma estratégica con el fin de enfrentar nuevos retos y alcanzar sus objetivos (Smith 159).

El análisis de los personajes de estas novelas se focaliza en el cuestionamiento y la problematización que aquéllos hacen de instituciones tales como la finca, la escuela, el ejército y el registro civil debido al efecto que éstas producen entre las comunidades mayas. El punto central de mi análisis radica en el proyecto de liberación o de resistencia maya. Como Paulo Freire explicó a Antonio Faundez, dicho proyecto tiene como punto de partida el entendimiento por medio de una consciencia analítica que cuestiona y problematiza la realidad (Faundez 27). La reflexión de los personajes de las novelas de González les permite demostrar cómo el Estado, identificado como mestizo y portador de una actitud ladina, ha intentado suprimir biológica y culturalmente las identidades de los sujetos indígenas y cómo las propuestas del Estado carecen de validez para los mismos. A partir de este análisis podemos ver cómo los personajes de estas obras van más allá de la denuncia. En efecto, vemos que los personajes intervienen en el proceso de liberación dado que formulan una serie de medidas para combatir la opresión económica, sociocultural y política del maya. El programa de resistencia que se desarrolla en estas narraciones se fundamenta en su comunalidad y en su mayanidad, es decir el conjunto de elementos que desde el siglo veinte se ha asociado con la identidad maya. Entre estos elementos sobresalen la relación con la tierra, la espiritualidad, las tradiciones y la vestimenta (Eltringham, Fisher, and Stewart 554).

Este aspecto de la mayanidad marca una transición en los textos de la narrativa maya contemporánea que estudio en esta disertación. Mientras que la trama de *El tiempo principia en*

*Xibalbá* se concentra en la tensión entre indígenas y mestizos, en *La otra cara* y *El retorno de los mayas* esta tensión se ilustra para enfatizar la necesidad de recuperar y fortalecer los elementos de la cultura y la identidad maya. El programa de revitalización cultural que hemos empezado a observar en la obra de González se discute más detalladamente en el siguiente capítulo, a partir de los cuentos de la colección *Todo cambió*, de Josías López Gómez. Estos relatos, como veremos enseguida, puntualizan valores de la cultura maya tales como la reciprocidad y la comunión entre el hombre y la naturaleza, el concepto de justicia, la importancia de la vestimenta y el servicio a la comunidad.

## CAPÍTULO 4

### ***Todo cambió: El fortalecimiento de la cultura en la narrativa maya contemporánea***

Como he explicado en los capítulos 2 y 3, en las novelas *El tiempo principia en Xibalbá*, *La otra cara* y *El retorno de los mayas* se efectúa una transición temática. La novela de Luis de Lión articula un discurso maya de resistencia que denuncia la discriminación, la marginalidad y las representaciones estereotípicas del sujeto indígena. Gaspar Pedro González recurre a este mismo discurso para ilustrar la capacidad de dicho sujeto no sólo para resistir la opresión económica, sociocultural y política sino para mantener viva la cultura y la identidad maya. Las novelas de este autor, en efecto, rearticulan el discurso maya que ahora se presenta como un discurso de resistencia y de revitalización cultural porque destacan la relación con la tierra, la espiritualidad y las tradiciones de los pueblos mayas. Este enfoque revela una transición en los textos narrativos de la literatura maya contemporánea que analizo en esta disertación. En este capítulo planteo que los cuentos de *Todo cambió*, de Josías López Gómez, demuestran cómo el tema de la resistencia cede su lugar a la revitalización cultural con el objetivo de recuperar algunos de los elementos culturales que los pueblos mayas han perdido a raíz de la discriminación y de la marginación. Para esto, examino (1) cómo se manifiesta el discurso maya de revitalización cultural, (2) qué elementos de las narraciones recrean la identidad étnico-cultural de los maya-tseltales de Chiapas y (3) cómo dichos elementos facilitan la difusión de la cultura de este pueblo.

#### **4.1 Josías López Gómez: la mayanización a través de la narrativa**

El escritor maya-tseltal Josías López Gómez nació en 1959 en el municipio de Oxchuc, en el estado de Chiapas, México. López Gómez realizó sus estudios primarios en esta localidad,

luego se mudó a San Cristóbal de las Casas donde completó sus estudios de secundaria y de preparatoria y cursó la carrera de lingüística indoamericana en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, en la Ciudad de México (López Gómez 144). La labor de Josías López Gómez se ha concentrado en los campos de la educación y la literatura. Como lingüista, el escritor ha investigado y participado en proyectos que promueven el conocimiento y el desarrollo de las lenguas amerindias. Entre sus trabajos lingüísticos se hallan el *Diccionario Multilingüe = svunal bats'i k'opetik: español, tseltal, tsotsil, ch'ol, tojol-ab'al de Chiapas* (2005) y varios artículos publicados por la revista *Nuestra sabiduría*. De 1996 a 2003 coordinó el Proyecto de Elaboración de Gramáticas y Diccionarios de las Lenguas Indígenas de Chiapas, tradujo el *Popol Vuh* al tseltal y colaboró en la traducción de Los Acuerdos de San Andrés al tseltal.<sup>1</sup> En 2004, Josías López Gómez recibió el cargo de supervisor escolar de educación indígena en su estado natal.

La trayectoria literaria de este escritor se inició en 1999, cuando publicó el cuento “El ladrón de palabras”. En 2005 publicó la colección de cuentos *La aurora lacandona*, la cual lo perfiló como uno de los escritores de la literatura indígena contemporánea de Chiapas. En 2006 y 2011 publicó otras dos colecciones de cuentos: *Todo cambió* y *Palabra del alma*. Asimismo en 2011 el escritor publicó su primera novela titulada *Mujer de la montaña*.<sup>2</sup> Cabe señalar que su formación profesional como lingüista tiene un impacto en el desarrollo de su narrativa. De acuerdo con Reyes Matamoros, la obra literaria de López Gómez se localiza dentro de “[l]a nueva narrativa maya” donde el escritor establece “la unidad entre oralidad y recreación”, esta unidad se refleja en el hecho de que “Josías ‘cuenta’ sus cuentos de forma oral” a la vez que

---

<sup>1</sup> En 1996, el gobierno de México y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional firmaron un documento conocido como Los Acuerdos de San Andrés; en él, el Estado se comprometió a otorgar los derechos de los pueblos indígenas y a responder a las demandas de justicia e igualdad emitidas por estos pueblos y por la población pobre del país.

<sup>2</sup> La obra de este autor ha sido publicada en Chiapas con el patrocinamiento del CELALI, el Espacio Cultural Jaime Sabines, la Unidad de Escritores Maya-Zoques y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

expone la situación de los pueblos mayas que atraviesan por una serie de problemas sociales e históricos que continuamente alteran “la vida diaria de las comunidades” (i-iii).

Al igual que sucede en las novelas de Luis de Lión y Gaspar Pedro González, en los cuentos de Josías López Gómez, la oralidad opera como medio para dar a conocer el pasado y el presente de las comunidades tseltales y para reconstruir las leyendas, las tradiciones, los mitos y las costumbres de este grupo. Así como en *El tiempo principia en Xibalbá*, *La otra cara* y *El retorno de los mayas*, *Todo cambió* presenta el conflicto mestizo-indígena y la determinación de los maya-tseltales para enfrentar los organismos y las medidas que buscan desindianizar a las poblaciones indígenas. No obstante, en la obra de López Gómez se aprecia un enfoque distinto: de los siete relatos que conforman la colección, dos reflejan la forma en que los personajes se resisten a perder las marcas culturales que los identifican como mayas mientras que los otros cinco destacan actitudes y elementos culturales propios de los tseltales. En mi opinión este enfoque y el espacio textual que se le brinda sugiere que la denuncia de la situación económica, política y sociocultural de los pueblos mayas sirve de plataforma discursiva para introducir y desarrollar el programa de revitalización y difusión de la cultura maya en un periodo en el que la presencia de diversos grupos religiosos, la reubicación geográfica y el contacto con diversas comunidades promueven una serie de prácticas culturales propias de la sociedad dominante y de la cultura occidental que evidencian el fenómeno de la transculturación de los pueblos indígenas.

Antes de analizar los cuentos de *Todo cambió* quiero discutir la estructura general de la obra y cómo se inserta en el contexto de la lucha zapatista. *Todo cambió* es una colección de cuentos en edición bilingüe, en maya-tseltal y en castellano.<sup>3</sup> Merece la pena observar que en la versión tseltal aparecen algunos vocablos del castellano para referirse a organizaciones y

---

<sup>3</sup> Mi lectura y análisis de *Todo cambió* y las novelas de Gaspar Pedro González se basa en la versión castellana de las obras debido a mi limitación lingüística en cuanto a lenguas mayas se refiere.

conceptos de la sociedad nacional mestiza como instituto, literatura, maestro y bachillerato, los cuales no tienen un equivalente en maya-tseltal. La versión castellana también cuenta con algunos vocablos tseltales aún cuando éstos tienen un equivalente en castellano. En este caso, la inserción de palabras tseltales en la versión castellana se puede entender como una herramienta discursiva para la revitalización lingüística y cultural del pueblo maya-tseltal. *Todo cambió* contiene siete cuentos: “Jpoxlum”, “El cazador”, “La mujer de huipil”, “K’antimbak, el reino de los muertos”, “El servidor del pueblo”, “Todo cambió” y “Algo diferente”. Los temas que se presentan en estas narraciones son la denuncia social, el adulterio y la adopción de nuevas costumbres por parte de la nueva generación de maya-tseltales. En general, los relatos exponen la importancia de la comunidad, es decir del grupo y no del individuo. Mi análisis de los cuentos no sigue la secuencia del libro sino este orden: “Jpoxlum”, “Todo cambió”, “La mujer de huipil”, “El cazador”, “K’antimbak, el reino de los muertos”, “El servidor del pueblo” y “Algo diferente”. Tal reordenamiento me permite demostrar que la literatura maya contemporánea experimenta una transición temática que va del discurso de resistencia al discurso de revitalización de la cultura.

Dicha transición se puede entender mejor si tomamos en cuenta el levantamiento zapatista. Como expliqué en el primer capítulo, la labor de los escritores indígenas de Chiapas estuvo motivada por el deseo de transmitirle a las nuevas generaciones las costumbres y tradiciones de sus antepasados (Laughlin, “En la vanguardia” 156). Este deseo se fortaleció con el surgimiento de movimientos de resistencia que respondían a las necesidades de los pueblos indígenas. Uno de estos movimientos fue el levantamiento indígena del primero de enero de 1994, encabezado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. La sublevación zapatista le permitió a la población indígena de Chiapas expresar su voz y ejercer su agencia contra la

situación de discriminación, explotación y marginalización sociocultural, económica y política (Oehmichen Bazán 57-58). La voz y las acciones de los rebeldes inauguraron el movimiento étnico de Chiapas y de México (Reyes Matamoros, *La última muerte*, i) al mismo tiempo que le revelaron tanto al país como a la comunidad internacional la presencia y la continuidad de los pueblos indígenas (Morales López 10). El fracaso del proyecto neoliberal impulsado por el Estado significó una fisura en el Estado-nación que el maya chiapaneco, en calidad de miembro del EZLN o como escritor, aprovechó para denunciar las prácticas y actitudes coloniales que mantienen a la población indígena en un estado de sumisión y desventaja frente a la población mestiza y para reclamar la autonomía de los pueblos indígenas del país.

La diversidad étnico-cultural era un elemento esencial del concepto de autonomía por el cual se guiaba el movimiento zapatista maya. Como explica June Nash en *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*, el levantamiento se pronunció en favor de la autonomía de los pueblos indios, incluyendo su derecho a ser, expresar y ejercer su identidad étnico-cultural y a coexistir en una sociedad pluricultural (119-120). La lucha por la autonomía, la paz y la justicia convirtieron el levantamiento zapatista en un movimiento de gran importancia porque se enfrentó a las tradiciones de orden colonial y a la jerarquía del Estado-nación (Nash 244) a la vez que le dio visibilidad a los pueblos indígenas de México, especialmente a las comunidades mayas de Chiapas que acapararon el interés de académicos, miembros de organizaciones no gubernamentales y de intelectuales de todas partes del mundo.

Asimismo, el levantamiento zapatista, tal como el Movimiento maya de Guatemala, facilitó la creación de espacios comprometidos con la revitalización y la afirmación étnico-cultural de los pueblos indígenas de Chiapas por medio del discurso literario. Además del Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas (CELALI) y la Comisión Nacional para el

Desarrollo de los Pueblos Indígenas, el Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas (CONACULTA) ha promovido desde 1996 la producción literaria de jóvenes mayas a través de concursos de cuento y la posterior publicación de los cuentos premiados. Por su parte, el gobernador del estado de Chiapas, Roberto Albores Guillén (1998-2000), se comprometió a “apoyar la difusión de las diversas expresiones artísticas de los pueblos indígenas de la entidad” para que “el Chiapas actual” siguiera demostrando su pluralidad étnico-cultural (10). Por otro lado, podemos ver que los escritores mayas comparten los objetivos del movimiento zapatista pues varias de sus narraciones ilustran los temas de la lucha por la igualdad, la justicia social y la autonomía entendida como el derecho a ejercer su diversidad étnica y cultural dentro de una sociedad pluricultural (Nash 119-120). En este contexto se entienden las observaciones de Reyes Matamoros cuando apunta que la literatura maya contemporánea no sólo constituye una vía para denunciar y enfrentar el racismo sino un espacio que le permite al escritor indígena “narra[r] una pequeña parte del mundo del que proviene” (*La última muerte*, i, iii).

Antes de discutir los cuentos de *Todo cambió* y explicar la forma en que los relatos recrean el mundo del que proviene el autor, es necesario señalar que la narración de dicho mundo es una forma de revitalizar y darle visibilidad a los pueblos mayas pero también un modo y un espacio desde el cual se ponen de relieve comportamientos y tradiciones que son problemáticos. Los cuentos “Todo cambió”, “El cazador”, “K’antimbak, el reino de los muertos” y “Algo diferente”, por ejemplo, conforman una crítica y problematización de conductas sexistas, discriminatorias, de violencia sexual y de exclusión dentro de las mismas comunidades. Advierto que en mi análisis de los cuentos hago mención de tales comportamientos y tradiciones sin llegar a un estudio minucioso dado que el objetivo de este capítulo es mostrar cómo se articula el discurso de revitalización cultural para ilustrar la transición del discurso maya que se observa en

las obras que conciernen esta investigación. A continuación analizo las narraciones de *Todo cambió* para destacar los elementos que recrean y fortalecen la identidad étnico-cultural de los maya-tseltales de Chiapas.

#### **4.2 Los desafíos de la literatura maya contemporánea y la misión del escritor en “Jpoxlum”**

*Todo cambió* comienza con el cuento “Jpoxlum”, en el que se propone que la labor del escritor indígena es representar su cultura y “acerca[r] a la vida, a la forma de ver el mundo de los mayas tseltales de Oxchuc” (8). Los personajes de esta narración son Meli y el narrador, a quien Reyes Matamoros identifica como personaje-autor/Josías (iii). El narrador se halla a punto de celebrar la publicación de su libro cuando su amiga Meli lo visita porque quiere leer sus cuentos. Tras la lectura de los relatos, Meli y el narrador discuten el estado de la literatura indígena y el impacto de ésta. Luego de su conversación, los personajes realizan un ritual donde Meli le pide a los dioses y a Jpoxlum, creador de la vida de los hombres de Oxchuc, que el libro tenga éxito. El incienso, el aguardiente y la luz de una veladora conforman las ofrendas del ritual. Los personajes confían en que por medio de estos ofrecimientos alcanzarán la gracia de las divinidades.<sup>4</sup>

En su diálogo, los personajes claramente exponen el objetivo de la narrativa maya contemporánea y los obstáculos que enfrentan los autores indígenas.<sup>5</sup> El narrador declara en este diálogo que se dio a la tarea de escribir los cuentos porque deseaba recrear la cosmovisión de los tseltales y por el afán de revitalizar los elementos culturales propios de este pueblo. En palabras del narrador, su labor se vio determinada por dos razones:

---

<sup>4</sup> Vale mencionar que este es un rito comúnmente practicado en las comunidades y en las iglesias de las poblaciones tseltales bajo la apariencia de ritos católicos.

<sup>5</sup> Quiero destacar que las observaciones de los personajes de “Jpoxlum” concuerdan con la explicación que Gaspar Pedro González ofreció sobre el objetivo de la narrativa maya contemporánea que apunté en el capítulo anterior, en el apartado 3.1.

La primera es volver, pero no en vida, sino a través de la palabra escrita, a la existencia de un pueblo que ha sido duramente golpeado por la miseria, la humillación y el racismo; el segundo: *procuro reparar el origen perdido, el nombre oculto, las cosas olvidadas*, hacer que el río suene y que los cientos de aves, de animales nocturnos y de pequeños insectos se unan al coro iniciado en el ombligo del mundo, tierra de los hombres de maíz. (8, énfasis agregado)

A su vez, Meli indica que ésta es la función principal de la literatura maya dado que “[l]a lectura de los cuentos o poesías creadas por el escritor indígena enriquece la enseñanza y el aprendizaje de su cultura” (9). Estas declaraciones están fuertemente ligadas a tres proyectos indígenas: la escritura, la narración y la celebración de la continuidad étnico-cultural de los pueblos originales.

Como explica Linda T. Smith, a través de la escritura el autor indígena emplea un lenguaje que recrea y, en mi opinión, revitaliza las costumbres de los indígenas (150). La recreación y la revitalización se manifiestan en el acto mismo de narrar ya que contar una historia es un modo de propagar y continuar las creencias y los valores de una cultura entre las nuevas generaciones (Smith 144-145). Smith añade que el relato y el autor crean una conexión entre el pasado y el presente, entre las generaciones, entre la tierra y la gente y entre la gente y la historia (145). La celebración de la supervivencia de la autenticidad y de los valores culturales y espirituales de las comunidades indígenas es un elemento central en la narración. Su importancia radica en el hecho de que los relatos que destacan aspectos positivos reafirman las identidades indígenas a la vez que demuestran la capacidad de estos pueblos para resistir distintas formas de opresión y exclusión (Smith 145).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Smith argumenta que celebrar la supervivencia es una característica que diferencia la labor de los escritores y artistas indígenas del trabajo de investigadores no indígenas cuya investigación se ha enfocado en documentar la desaparición y la asimilación cultural de los pueblos originales (145).

En “Jpoxlum” se celebra la supervivencia de la lengua y las tradiciones de los mayas-tseltales por medio de la inserción de vocablos tseltales en la versión castellana, por ejemplo *pox*-aguardiente y *xch’ulel*-alma, a través de la espiritualidad y en la relación que los personajes establecen con los objetos y la naturaleza. Como observa Reyes Matamoros, para los pueblos originales los objetos “tienen vida, son seres sensibles con pensamiento e intelecto al igual que ellos” (iii). El rito que Meli realiza requiere de aguardiente, veladora e incienso para que ella pueda invocar a los dioses y pedirles que el alma “de este libro no se pierda, no se enferme, no se muera” (11). De esta manera, el libro se presenta como un ser animado que junto con los personajes participa en la ceremonia. El narrador comenta que después de beber su trago de aguardiente, Meli coloca “otro poco en los labios del libro” (11). Como se muestra en el análisis de los cuentos que siguen a “Jpoxlum”, cada relato revela un aspecto distinto de la cultura tseltal y el conjunto de éstos contribuye a la difusión de la cosmovisión y de algunas de las costumbres y tradiciones propias de este pueblo tales como la relación recíproca entre el hombre y la naturaleza, la importancia del matrimonio y el concepto de justicia.

A pesar de sus méritos literarios, la recreación y la difusión de la cultura indígena es una tarea difícil tanto para el autor como para el editor. Escribir es una labor que presenta varios retos para el escritor indígena y para la lectura de la literatura indígena. El narrador explica dicha situación en los siguientes términos:

No es un trabajo sencillo. Hay un gran vacío provocado por años de rechazo y descuido de la lengua indígena. Ese vacío no puede ser llenado en unos cuantos años. Está arraigada la vieja creencia de que la lengua indígena es algo menos, que no es un idioma, se piensa que no tiene gramática, porque es lengua de los indios. Falta mucho por hacer para consolidar su escritura; pero a pesar de estos

problemas, lentamente empiezan a quedar atrás los tiempos en los que los maestros y gobernantes castigaban a la gente indígena por hablar su idioma. Hoy podemos escribirlo. (9-10)

Cuando Meli pregunta sobre el limitado número de publicaciones indígenas, su interlocutor contesta:

La respuesta no es sencilla, no se trata de uno, sino de muchos factores. La lengua española tiene más poder que nuestro idioma. La literatura indígena no se ha afianzado como para ocupar el lugar que le corresponde. El puñado de poetas y narradores indígenas no encuentran dónde publicar, muchos no hallan apoyos para sobrevivir, escriben a la luz parpadeante de la marginación y a la amenaza del olvido. (10)

Además de resumir los obstáculos que el autor y la literatura indígena enfrentan, esta cita sugiere que los escritores son conscientes de las limitaciones que acompañan su labor artística e intelectual. Conviene notar que existen otros factores que dificultan la difusión de la literatura maya contemporánea. En su artículo sobre el florecimiento de la literatura indígena actual en México, Gilda Waldman apunta que “los desafíos que enfrenta la literatura indígena son muchos, y no se refieren solamente a buscar una mayor calidad literaria, encontrar estilos propios o promover una mejor distribución, sino esencialmente a fortalecer el diálogo intercultural con el resto de la sociedad mexicana” (71). En varios casos, tal como el de Gaspar Pedro González y Josías López Gómez, este último reto tiene su origen en la situación de diglosia en la que conviven el castellano y las lenguas indígenas.<sup>7</sup> En dicha situación, el castellano ocupa una posición privilegiada como lengua oficial y lengua de cultura, en tanto que cuenta con una herencia literaria, mientras que las lenguas indígenas se restringen a contextos informales como

---

<sup>7</sup> Para una lectura sobre situaciones diglósicas ver “Diglossia” (1959), de Charles Ferguson.

el hogar y la tradición oral. La lengua materna de González es el maya-q'anjob'al y la de López Gómez el maya-tseltal, ambos adquirieron el castellano en contextos académicos. La situación diglósica en la que operan estos autores constituye una crítica metalingüística que ilustra la tensión que existe entre el castellano y las lenguas indígenas, entre la población mestiza y los pueblos indígenas. Esta situación, además, impone en el autor maya la necesidad de revisar minuciosamente la versión castellana de su obra. Como señala López Gómez, él “[u]sa un español de poca flexibilidad por lo mismo que lo aprendió tardíamente, a la edad de diez años. [Por esto, s]omete su obra a una profunda revisión para hacer aceptable y entendible su español” (144-145). Cabe señalar que aunque el estilo y la calidad de los trabajos de autoría maya son elementos que requieren atención, éstos no garantizan la publicación ni el consumo de tales obras.

Los elementos que más dificultan la publicación y el consumo de literatura maya son de índole sociocultural, lingüística y económica. En “La literatura maya. Tres perspectivas: el editor”, Fernando Peñalosa, creador de la fundación Yax Te', asegura que para el escritor maya la tarea de encontrar un editor es ardua porque éste debe convencerse de que la obra amerita ser publicada y, además, de que la pérdida económica no será grave. Esta observación es importante porque alude al hecho de que la producción literaria indígena contemporánea, en su gran mayoría, ha sido patrocinada y publicada por “espacios culturales destinados a desarrollar, auspiciar y difundir la lengua y la literatura de los pueblos autóctonos” (Waldman 71). Entre estos espacios se hallan la Fundación Yax Te', la Asociación de Escritores en Lenguas Indígenas, la Unidad de Escritores Mayas-Zoques, CONACULTA, CELALI, el Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA) y Cholsamaj, entre otros. El objetivo de estos espacios editoriales es cultural y político, la ganancia económica es secundaria y se

suplementa con donaciones gubernamentales y extranjeras y por medio de otras ventas. Peñalosa apunta que la Fundación Yax Te' ha subsidiado sus publicaciones mediante la importación de libros de casas editoriales mayas guatemaltecas y de su posterior reventa a precios más elevados ("La literatura maya"). Peñalosa agrega que el éxito de los textos de autoría maya no se determina por el número de ventas sino por su valor cultural, porque son motivo de orgullo para el autor, el editor y el pueblo maya y porque en ellos habla la voz maya ("La literatura maya"). Con respecto a la labor del editor, Peñalosa declara que no es fácil editar textos en lenguas mayas debido a problemas técnicos que surgen con la lengua como por ejemplo el vocabulario y la redacción: "El problema para el editor es que los lingüistas de la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala de vez en cuando han cambiado algunos alfabetos, y los lingüistas y los autores no siempre están de acuerdo, ni a veces los lingüistas entre sí ni los autores entre sí" ("La literatura maya"). La situación en Chiapas es similar ya que algunos escritores y críticos de la literatura utilizan el término tseltal mientras otros prefieren tzeltal. Asimismo, algunos escriben tsotsil y otros tzotzil con referencia a la otra gran etnia de Chiapas.<sup>8</sup>

La aceptación y el consumo de literatura maya son factores que igualmente influyen en su publicación. Como apunta Peñalosa, la vulnerabilidad que la literatura maya contemporánea tiene en el mercado se debe a que "aparte de algunos intelectuales, pocos mayas tienen la costumbre de leer, ni mucho menos de comprar libros ... Es triste que gran parte de las ediciones de literatura maya la compren ladinos y extranjeros" ("La literatura maya"). En mi opinión, cuando se habla de "la costumbre de leer" entre los mayas, es necesario recordar que la transmisión oral se antepone a la lectura porque en la cultura maya, como en otros pueblos indígenas, las personas mayores han utilizado la oralidad como vehículo transmisor de

---

<sup>8</sup> Yo me inclino por tseltal y tsotsil; en las ocasiones en que escribo estos términos con z es para mantener la ortografía que mis fuentes críticas utilizan.

conocimientos, tradiciones, normas y costumbres. Además de las diferencias culturales, el analfabetismo, el poder adquisitivo y los problemas económicos, socioculturales y políticos son factores que entorpecen la lectura y el consumo de literatura tanto en Guatemala como en México. En *Educación y buen vivir: Reflexiones sobre la lectura en Guatemala*, estudio publicado por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Lucía Verdugo sostiene que este país “presenta uno de los índices de analfabetismo más altos en la región, 1 de cada 4 guatemaltecos de 15 años de edad o más no sabe leer y escribir ... la escolaridad promedio del país es de 3 años en áreas rurales” (4). El porcentaje de analfabetismo en México es menor pero es un problema de marcada incidencia entre las comunidades indígenas. En “Analfabetismo en México: Una deuda social”, José Narro Robles y David Moctezuma Navarro mantienen que en México el 4.8% de la población es analfabeta pero que la cifra es mayor si se toma en cuenta a todos los grupos sociales (7, 9). Al respecto, Robles y Navarro citan al director del Instituto Nacional de Educación para los Adultos (INEA), Juan de Dios Castro, quien en el 2012 declaró que “[el] analfabetismo en México no es un problema grave. México está libre de analfabetismo en la población hispanohablante en el grupo de edad de 15 a 59 años, el problema del analfabetismo está en la población mayor de 59 años y en la población indígena...” (7). Estos datos, especialmente la declaración de Castro, revelan la posición del Estado con respecto a la educación de la población indígena y por ende la continuidad de la colonialidad del poder en tanto que la diferencia racial se utiliza como elemento para determinar si existe o no un problema de analfabetismo a nivel nacional.

Sin duda, el analfabetismo de la población indígena obstaculiza el consumo de la literatura indígena ya que, como afirma Peñalosa en relación al número de copias que se vendieron en Guatemala cuando se publicó *La otra cara* de Gaspar Pedro González, “pocos

q'anjob'ales leen su idioma" ("La literatura maya"). El alto índice de analfabetismo entre los mayas de edad adulta representa una gran barrera entre la literatura maya y los mayas. En el caso de los mayas capaces de escribir y leer, éstos, en su mayoría, deben recurrir a la edición en castellano ya que su formación académica se llevó a cabo en dicha lengua. En palabras de Peñalosa, "en algunas escuelas, primero les enseñan a los niños a leer su idioma, pero es solamente para facilitar la transición a la lectura del español" ("La literatura maya"). Esta situación explica la publicación de ediciones bilingües, castellano-q'anjob'al y castellano-tseltal de las obras de González y López Gómez, respectivamente. Las ediciones bilingües son más rentables y además, como afirma Peñalosa, con éstas se cumplen tres objetivos: (1) se demuestra que las lenguas mayas no son dialectos sino idiomas que tienen una ortografía y gramática propia,<sup>9</sup> (2) se fomenta la escritura y la lectura de los idiomas mayas y (3) la lectura del idioma maya se facilita con la edición en castellano ("La literatura maya").

Otro factor determinante en el consumo de esta literatura es el poder adquisitivo de la población indígena. En México, "[e]l 79.3% de ellos se encuentra en situación de pobreza" ("Indígenas en México") mientras que en Guatemala, de acuerdo con Julio Santos, un 51% de la población indígena se ubica en la categoría de pobreza y un 22% bajo la rúbrica de extrema pobreza ("73% de indígenas"). Esta realidad económica y sociocultural coloca a este sector de la población en una situación donde la prioridad es satisfacer las necesidades básicas y donde comprar un cuento o una novela, para la mayoría de ellos, sería un lujo. Hay que notar que pese al bajo consumo de literatura maya entre los mayas, muchos de ellos están conscientes de su

---

<sup>9</sup> En lingüística, el concepto de idioma se entiende como un sistema de comunicación oral y escrita que cuenta con una tradición literaria y el concepto de dialecto se define como un sistema de comunicación oral que carece de escritura. Ambos conceptos denotan una cuestión social, política y cultural donde idioma se localiza en una posición privilegiada como lengua oficial mientras que dialecto se utiliza, en varios casos, de forma peyorativa para marcar diferencias étnico-raciales y regionales.

publicación y “[e]s motivo de alegría para ellos saber que se ha editado una novela en su idioma, aunque muchos no puedan leerla [o comprarla]”, afirma Peñalosa (“La literatura maya”).

En cuanto a los aciertos de esta literatura se puede decir que, pensando en la pregunta que Gayatri C. Spivak postuló en su ensayo propiamente titulado “Can the Subaltern Speak?” (1988), uno de sus principales logros es haber respondido afirmativamente la pregunta de la filósofa y teórica de la literatura en tanto que la literatura maya contemporánea es un espacio de enunciación de y para el maya. Como arguye Peñalosa, este espacio es de gran importancia debido a que “[n]o se había oído la voz maya. Otros hablaban por los mayas. Ahora ellos hablan por sí mismos ...” (“La literatura maya”). Sin duda, esta observación produce dos interrogantes: (1) ¿se les escucha a los autores mayas? y (2) ¿de qué hablan tanto los autores como los personajes mayas? Las reflexiones de Peñalosa que comento arriba ya han contestado la primera interrogante. En los capítulos dos y tres comencé a elaborar la respuesta a la segunda pregunta. Como expuse en los capítulos anteriores, las obras de Luis de Lión y Gaspar Pedro González denuncian la posición de subalternidad política, económica y sociocultural en que la población hegemónica mestiza ha colocado a los mayas. Asimismo, las novelas de González articulan las prácticas de resistencia que los personajes adoptan para enfrentar los abusos del sistema colonial y para recuperar y mantener los valores y las tradiciones de sus pueblos. En la obra de Josías López Gómez, el afán de las narraciones es dar constancia de la capacidad de los tseltales para preservar y dar a conocer su cultura. De tal forma, los cuentos de *Todo cambió* asumen la tarea que se plantea en “Jpoxlum”: facilitar la enseñanza y el aprendizaje de la cultura tseltal. Para lograr dicha labor, como declaran el narrador y Meli en “Jpoxlum”, es necesario que en sus narraciones el escritor indígena represente la forma de entender y vivir la vida de los tseltales de Oxchuc (8-9). A continuación analizo la manera en que las narraciones recrean algunos

elementos de la cultura maya-tseltal a la vez que exponen la capacidad y la disponibilidad de este pueblo para adoptar nuevas prácticas sociales como el noviazgo y la vestimenta occidental.

#### **4.3 De la relación *kaxlan*-maya tseltal y el concepto de justicia en “Todo cambió”**

La campaña de desindianización de las comunidades indígenas que impulsó el Estado mexicano en el siglo veinte exhibe el deseo de la hegemonía mestiza de desindianizar a la población y revela las tensiones que existen entre mestizos e indígenas en este país. El relato “Todo cambió” describe el choque entre estos dos grupos y articula el significado que el concepto de justicia tiene entre los tseltales. En este relato se narra la llegada del primer maestro a la comunidad de Ti’akil. Tras ganarse la confianza y el apoyo de Cristóbal Ts’ej, el maestro Priciano Castellanos viola a su hija. Cristóbal denuncia al maestro ante la autoridad de Ti’akil, el *Jtaticmandón*. La autoridad decide no castigar a Priciano y señala que la culpa es de Cristóbal “[p]or ser un mal padre y por andarse metiendo [s]u hija con el maestro” (120). Posteriormente, el *Jtaticmandón* le explica a Cristóbal que su fallo, aunque parezca lo contrario, no fue a favor de Priciano sino a favor de Cristóbal, de su hija y de toda la comunidad. De acuerdo con la autoridad, él no puede reparar el daño que se le hizo a la familia Ts’ej ya que el ofensor no comparte sus costumbres ni sus valores; tampoco puede castigar al maestro porque de hacerlo los mestizos colocarían a los tseltales de Ti’akil en un estado de sumisión total. Al final, la ofensa contra la niña trastornó la opinión que la comunidad tenía de la enseñanza y de los maestros. Cristóbal declara que movidos por la desconfianza “[I]os padres no registraron a sus hijas, algunos hasta vistieron de niñas a los niños para que no asistieran a la escuela” (123).

Como explica Morales López a propósito de los autores mayas de Chiapas, este relato refleja el conflicto intercultural entre la sociedad mestiza y la sociedad indígena a la vez que

muestra su forma de concebir la realidad (68-69). “Todo cambió”, además de ilustrar el concepto de justicia que opera entre los tseltales, presenta algunos de los usos y costumbres que caracterizan a este pueblo.<sup>10</sup> Desde el inicio de su narración, Cristóbal declara que por generaciones su comunidad ha sido objeto de varios abusos por parte de los mestizos. Él recuerda que los hacendados despojaron a sus antepasados de sus tierras y que los mestizos abusaban física y económicamente de ellos por sentirse superiores: “Los *kaxlanes* nos despreciaban profundamente; nos vendían cosas descompuestas, nos acusaban de robo, nos obligaban a besar sus manos en señal de sumisión. Nadie los tocaba, si ocurría por casualidad, se pagaba con azote o con días de trabajo”, apunta Cristóbal (111).

El término *kaxlan* en la cita anterior es un vocablo que, al igual que el término *ladino* en el contexto guatemalteco, se utiliza entre los indígenas de Chiapas para referirse a aquéllos que no son indígenas y, por lo general, se emplea de forma despectiva. Para los indígenas chiapanecos, *kaxlan* representa al otro, es decir al individuo ladino, mestizo o blanco que lo ha colocado en una posición de desventaja política, económica y sociocultural. Cristóbal utiliza esta acepción del término para diferenciar al *nosotros* de la comunidad tseltal de Ti’akil/objeto de los abusos de *ellos*, de los no indígenas. Cabe notar que en contextos similares el término *ladino* también es utilizado en las comunidades chiapanecas como sinónimo de *kaxlan*.

Para Cristóbal, esta diferenciación es fundamental como lo expresa su descripción de Priciano: “Es *kaxlan*, nacido en Jovel. Apenas terminó su estudio lo mandaron aquí. Abrió su maleta, sacó unos libros, los apiló en el suelo. Nos agrupamos alrededor de él. Esos libros nada significaban para nosotros. Traía el retrato del presidente de México, Miguel Alemán, un hombre

---

<sup>10</sup> El concepto de “usos y costumbres” se refiere a una forma de autogobierno practicada por varios municipios indígenas. Este orden, que data de la colonia, se basa en las tradiciones y en las normas propias de las comunidades indígenas y se utiliza para resolver crímenes, disputas civiles, para elegir autoridades y para establecer límites y acceso a la tierra, al agua, a la biodiversidad y a otros bienes comunes.

desconocido en la comunidad” (112).<sup>11</sup> El origen del maestro inmediatamente indica las diferencias entre él y la comunidad y alude a los conflictos que surgirán entre ambos no sólo por la asociación étnico-cultural de Priciano sino por los antecedentes y las prácticas que en su momento caracterizaron a los maestros del Instituto Nacional Indigenista (INI). El Presidente Alemán (1946-1952) fundó el INI en 1948 y el antropólogo Alfonso Caso quedó a cargo de la institución. La meta del INI era la castellanización de la población indígena, para esto, los programas de educación rural e indígena se esmeraban en borrar los elementos culturales indígenas para sustituirlos con elementos de la cultura occidental tales como la vestimenta y el castellano (Oehmichen Bazán 67). Esta labor no se logró por varias razones, entre ellas la resistencia de las comunidades y las deficiencias de la institución. En su ensayo “Entre la teoría educativa y la práctica indigenista. La experiencia en Chiapas y la Tarahumara (1940-1970)”, Cecilia Greaves apunta que la baja asistencia escolar y la deserción de los alumnos constituyeron un gran reto para la tarea del INI y que esto se debió, como declaró Caso, a que la educación “no era una necesidad sentida de las comunidades. Más aún, en aquellos lugares en que funcionaba se hallaba ésta totalmente desvinculada de la comunidad y se había convertido en un gran número de casos, en un elemento negativo” (166).<sup>12</sup> Asimismo, el carácter y la calidad de los maestros entorpecieron la enseñanza porque un gran número de ellos, como el personaje de Priciano, carecía de experiencia pedagógica, resentía haber sido asignado a un área rural, recibía salarios mezquinos e ignoraba la lengua y las necesidades de sus alumnos (Greaves 165-169, Meyer 645). En *The Ambivalent Revolution: Forging State and Nation in Chiapas, 1910-1945*, Stephen E. Lewis sintetiza las denuncias que los tzotziles, tzeltales, tojolabales y ch’oles hicieron

---

<sup>11</sup> Jovel es la antigua denominación de San Cristóbal de las Chiapas.

<sup>12</sup> El tema de la educación y de la mujer en las poblaciones indígenas de Chiapas aparece en la literatura de este estado a mediados del siglo veinte. La escritora Rosario Castellanos, cuya narrativa pertenece a lo que la crítica literaria ha denominado “Ciclo de Chiapas, denuncia esta problemática en su obra, particularmente en *Balún Canán* (1957).

del sistema educativo en 1973. Lewis apunta que estos pueblos tenían varios argumentos que apoyaban su postura contra la educación pública: consideraban que la enseñanza preparaba a los niños para un ambiente de explotación; argumentaban que los alumnos que terminaban sexto grado seguían el ejemplo de los maestros y se convertían en explotadores mientras que otros renegaban de su origen étnico-cultural y, por último, sostenían que los maestros mestizos se creían superiores a la comunidad y que había bastantes casos de abuso sexual (212-213).

En conjunto, los estudios de Oehmichen Bazán, Greaves, Meyer y Lewis contextualizan las observaciones del personaje Cristóbal sobre la existencia y la diferenciación de un nosotros-tseltales y un ellos-*kaxlanes*. Tal división se establece cuando Cristóbal declara que los libros carecen de significado para su comunidad. Esta declaración puede indicar la ignorancia y la marginalidad o la incompatibilidad entre el conocimiento occidental que contienen los libros y el conocimiento que poseen los habitantes de Ti'akil. Esta incompatibilidad se reafirma en la contraposición de la comunidad y el país. Al igual que en el caso de los personajes de *El tiempo principia en Xibalbá*, para quienes España y el Popol Vuh son entidades distantes e irrelevantes, el hecho de que la comunidad maya no reconozca a Miguel Alemán ilustra la marginalidad de la misma y el desapego entre ésta y la nación mexicana. La contraposición de Ti'akil/espacio rural indígena y Jovel o México/urbe mestiza alegoriza la problemática intercultural y esta tensión se manifiesta a través del término *kaxlan*, el cual alegoriza la colonialidad del poder a la que recurren los hacendados y la autoridades de Jovel para mantener a los tseltales bajo su dominio.<sup>13</sup>

En el cuento, el conflicto intercultural que refiere Cristóbal culmina en la violación de su hija y en la impunidad del crimen cometido por el maestro. Cristóbal abandona la idea de enfrentarse a Priciano porque, como le recuerda su hermano, “el maestro no es cualquier

---

<sup>13</sup> En Chiapas, además de Josías López Gómez, las escritoras Isabel Juárez y Petrona de la Cruz han denunciado esta tensión étnico-cultural y geográfica en sus relatos y obras de teatro.

persona, es un *kaxlan*” y si algo malo le pasara, Cristóbal iría a la cárcel y la comunidad sería despojada de sus tierras y obligada a trabajar para “[l]os *kaxlanes* del pueblo” (116). Cristóbal opta por denunciar al maestro ante la autoridad del pueblo. La respuesta del *Jtatikmandón* expresa las costumbres y los principios por los que se rige el pueblo tseltal:

Si fuera de aquí el que embarazó a tu hija, le ordenaría que se casara con ella, trabajaría para ti. Pero al maestro Priciano no lo podemos reconocer como pariente, no caza, no siembra, no aprecia el gruñir de los puercos, el cacarear de las gallinas, el ladrido de los perros, el grito jubiloso de los niños, el sonido de las manos de nuestras mujeres al hacer las tortillas, el zumbir de los árboles, el canturrear del viento que se mezcla para formar el único canto en este Ti’akil. Desde el principio lo reverenciamos; pero él no se tocó el corazón, mancilló no a tu hija sino a nuestra hija, eso nos afectará a todos. (119)

Esta cita pone en evidencia la relación del indígena con la naturaleza y la sociedad que Morales López observa en las obras de los autores mayas de Chiapas (89). El árbol y el viento son miembros de Ti’akil y el sonido de los animales es un elemento central en la vida diaria de la comunidad. La última oración revela que el sentido de colectividad se superpone al interés individual porque la acción de un individuo contra otro afecta todo el tejido social. Esta forma de entender y vivir la vida y el acatamiento a los ancianos se conoce como comunalidad (Martínez Luna 86-87).

En Chiapas, este estilo de vida y organización social se conoce como *lekil kuxlejal*. En *Educación, Autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, Antonio Paoli explica que para los tseltales *lekil kuxlejal* significa “la vida buena” por antonomasia o “vivir la vida en armonía” (71). Esta armonía o “buena vida” es producto de

varios factores según Paoli: (1) la paz con el hombre y la naturaleza, (2) el matrimonio, (3) el cuidado que se manifiesta en la limpieza y el orden dentro y fuera del hogar, (4) el respeto a la familia, los amigos, los vecinos, los ancianos y los animales, (5) la rectitud, el conocimiento y la justicia, y (6) la autonomía y la palabra de la comunidad, es decir el derecho de la comunidad para decidir cómo solucionar un problema (71-85). Hay que notar que en los cuentos de *Todo cambió* los factores de *lekil kuxlejal* se convierten en temas y de esta manera contribuyen a la construcción de un discurso maya contemporáneo que nos entrega el autor. En el cuento “Todo cambió” el estilo de vida y la organización de los tseltales se manifiesta a través de la paz, el matrimonio, el respeto a los mayores, la justicia y la autonomía junto con la palabra de la comunidad. Sin embargo, con la violación de la niña, Priciano interrumpe la armonía. La tarea de restaurar el buen vivir recae en la comunidad. Conviene notar que esta tarea no es fácil ya que las vías tradicionales para restaurar la armonía colectiva se ven invalidadas por el hecho de que el ofensor no es miembro de la comunidad.

Aunque la forma tradicional que la comunidad practica para solucionar los casos de violación no es una posibilidad debido a las diferencias étnico-culturales entre la comunidad y Priciano, la cita anterior del *Jatikmandón* refleja las costumbres y el concepto de justicia según el principio de *lekil kuxlejal*. En *La organización social de los tzeltales*, Víctor Manuel Esponda Jimeno explica que la unión matrimonial es fundamental entre los tzeltales, especialmente para los hombres, ya que para que se les reconozca como adultos y se les permita participar en asuntos públicos de la comunidad éstos deben de estar casados (92). Una de las tradiciones que caracteriza los matrimonios tzeltales es la de *Stoj-yinam* o servicio por la novia, la cual consiste en que el hombre viva y trabaje en la casa de los suegros por un periodo de un año (Esponda Jimeno 95, 116). El *Jatikmandón* alude a esta práctica cuando menciona el casamiento y el

trabajo como alternativas para enmendar la transgresión del maestro. Esto sugiere que el servicio por la novia se efectúa no sólo cuando el hombre solicita el permiso de los padres para casarse con su hija o en caso de secuestro de la joven, sino también en instancias de abuso sexual.

Las observaciones de la autoridad indican que el matrimonio y el trabajo, además de ser costumbres de Ti'akil, son una forma de hacer justicia. Hay que señalar que con estas acciones no se pretende castigar sino reparar las repercusiones económicas y sociales que Cristóbal y su hija enfrentarán a raíz de la violación y el embarazo. Debido a que el pueblo privilegia la acción de sanar en vez de castigar, donde sanar significa reparar el bienestar espiritual, emocional y físico tanto individual como colectivo, el concepto de justicia por el que se rige la comunidad se asemeja al proyecto de restauración que describe Smith (155). El hecho de que la autoridad asuma el ultraje de la joven como un agravio a la comunidad y que decida no proceder contra Priciano ilustra el significado de justicia que se maneja dentro del principio de *lekil kuxlejal*. Conforme con la tradición tzeltal, es necesario que la reconciliación se lleve a cabo entre las partes en conflicto pues su punto de vista y sus intereses son importantes; no obstante, la o las autoridades tienen la responsabilidad de mediar entre los litigantes para asegurarse de que la reconciliación restablezca la armonía colectiva debido a que el objetivo de la reconciliación es restituir la solidaridad comunitaria (Paoli 203, 209). Esto se debe a que el concepto de justicia entre los tzeltales se rige por el principio de reconciliación, el cual, según Paoli, busca restaurar la armonía social y psíquica no sólo de las partes afectadas sino de toda la comunidad ya que se considera que toda ofensa “altera el *kuxlejal*, y por lo mismo afecta a toda la comunidad y al mundo” (199-201). Cabe agregar que aunque es común resolver las afrentas por medio de una reconciliación, el mediador y la comunidad poseen la libertad para determinar cómo resolver el

conflicto, pueden imponer castigos tales “como ir a la cárcel de la comunidad por algunos días y pagar una multa” (Paoli 200) o recurrir a otras medidas.

En un segundo encuentro con Cristóbal, el *Jatikmandón* le explica que la afrenta contra su familia no se resolvería castigando físicamente a Priciano y le recuerda que su responsabilidad no yace con uno sino con todos pues su tarea es velar por el bien común. Además, un enfrentamiento con los mestizos amenazaría el bienestar de la comunidad. En palabras del *Jatikmandón*:

Puedo mandar a mis *okil k'abiletik* para que agarren al maestro. Lo traerán amarrado y desnudo para que le de vergüenza y no vuelva a cometer el mismo delito. Pero atraerá atención sobre nosotros. Las autoridades del pueblo no consideran en nada nuestros deseos. Si abandono mi responsabilidad, todo habrá cambiado. Nuestras familias se separarán. *Ti'akil* dejará de ser nuestro hogar, será un terreno más para los *kaxlanes*, donde trabajaremos duramente, sin poseer nada.  
(122)<sup>14</sup>

De esta forma, la autoridad establece que la armonía de la comunidad depende en gran medida de la relación mestizo-maya y que en esta relación el último debe mantenerse a distancia del primero. Esta lógica se refuerza al final del cuento. Al no enviar a sus hijas a la escuela, los padres están evitando esta relación. En este punto de la narración se ilustra una realidad más sobre la experiencia de la educación indigenista en los Altos de Chiapas en la década de 1950 y el valor que los tseltales, al igual que otros grupos indígenas, le conferían a la educación de la mujer. Durante este tiempo, las comunidades indígenas del estado se oponían a la educación

---

<sup>14</sup> Las primeras dos oraciones de esta cita aluden a uno de los mecanismos empleados por varias comunidades indígenas en su aplicación de la justicia. Bajo este método se avergüenza públicamente al ofensor para que éste se responsabilice de sus actos a la vez que toda la comunidad participa en el proceso de hacer justicia (155). Con esta medida, incluso, se instruye a los miembros de la comunidad sobre las normas de comportamiento por las que se rige el grupo.

porque los valores y las conductas que la escuela quería implantar en los niños eran distintos a los que se profesaban en el seno familiar y, además, consideraban que ir a la escuela era una pérdida de tiempo y una carga económica (Greaves 166). En lo que respecta a la formación académica de la mujer, Cristóbal ilustra la oposición de los pobladores de la zona tseltal-tsotsil al acceso de ésta a la educación. Como señala Greaves, las normas culturales de esta zona “impedían que [la mujer] tuviera relaciones con los ladinos ... Además se consideraba que la alfabetización era más útil para los varones en su trato con los ladinos que para las mujeres que debían realizar los trabajos domésticos ... para los cuales no era necesario leer y escribir” (173).

Hay que observar que aún a finales del siglo veinte la mujer indígena de Chiapas no podía ejercer su derecho a recibir una educación. En este sentido el cuento “Todo cambió”, aunque temporalmente corresponde a la década de 1950 como observa Josías López Gómez (Entrevista), pone de relieve comportamientos sexistas, discriminatorios, de exclusión y de violencia de género que en la actualidad obstruyen la educación de las mujeres. En *Mujeres de maíz*, Guiomar Rovira describe los cambios y la toma de conciencia que las indígenas de Chiapas experimentaron a raíz del zapatismo a mediados de la década de 1990.<sup>15</sup> Con respecto a su limitado acceso a la educación, Rovira explica que la costumbre y la cultura indígena perjudican a las mujeres porque (1) las obliga a quedarse en casa, (2) dentro de la cosmovisión indígena la educación de la mujer es una empresa vana ya que su destino es casarse y tener hijos y (3) “la práctica exclusión de las niñas del sistema educativo” puede ser utilizada por las comunidades indígenas “como un mecanismo de resistencia cultural. Las mujeres se mezclan así lo menos

---

<sup>15</sup> Cabe señalar que uno de los logros de la participación femenina en el Ejército Zapatista fue la creación de la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN. En este documento las mujeres dejaron impresas sus necesidades y demandas de justicia: derecho a participar en la lucha revolucionaria, a trabajar y recibir un salario justo, a decidir el número de hijos, a participar en la comunidad y llevar un cargo, a recibir atención médica y educación, a elegir a su conyuge, a no ser maltratadas ni violadas, a ser dirigentes en la lucha y a gozar de los derechos y obligaciones señalados en las leyes y reglamentos revolucionarios (Rovira 150-151).

posible con el mundo mestizo, mantienen costumbres y tradiciones, conservan la lengua y no aprenden el castellano, mantienen sus culturas” (276-277).<sup>16</sup> Esta última observación de Rovira es muy importante porque hace referencia al hecho de que las comunidades indígenas suelen entender a la mujer como un bastión cultural. Así, la mujer es vista y está condicionada a ser un sujeto trasmisor de indigeneidad o, en este caso, de mayanidad. “La mujer de huipil”, cuento que analizo enseguida, ilustra esta función cultural de la mujer tseltal y la importancia de que ella sea la que mantenga las costumbres, las tradiciones y la lengua.

#### **4.4 De la importancia de las marcas culturales en “La mujer de huipil”**

En la década de 1950, el INI capacitó a líderes comunitarios bilingües, conocidos como promotores, para que ayudarán en la campaña de alfabetización y aculturación de los pueblos indígenas. En varios casos, la labor de estos promotores produjo conflictos internos. Lewis explica que los principales-escribanos, convertidos en promotores, hicieron de la educación y los puestos de maestro o autoridad municipal un monopolio familiar, lo cual provocó enfrentamientos familiares (211). “La mujer de huipil” relata el conflicto conyugal que se produjo en el matrimonio de Catarina después de que su esposo, Juan Sote, se convirtió en promotor cultural del INI. El personal de esta organización invitó a Juan a que trabajara como promotor ya que éste había completado el cuarto año de primaria y sabía castellano. A Catarina no le agradó la propuesta pero la insistencia de Juan y la posibilidad de mejorar la calidad de

---

<sup>16</sup> Esta actitud sigue vigente como informa la periodista Ángeles Mariscal, quien en junio de 2013 reportó que las autoridades de la comunidad tzotzil de Nichnamtic se negaron a que 67 mujeres celebraran su graduación de secundaria en las instalaciones comunes del lugar porque, según Domingo Gómez Díaz, presidente del Patronato de Agua Potable, “... daba vergüenza que mujeres embarazadas estudiaran, que solo sirven para la cocina ...” (“Funcionario”). En *Las mujeres indígenas de México: su contexto socioeconómico, demográfico y de salud*, Luz M. García afirma que el elemento cultural, así como la organización social y el proceso histórico, mantiene el rezago académico de la población indígena y acentúa la desigualdad de la mujer (25). Estos elementos son una desventaja para las mujeres pues como se observa entre los tzotziles, tzeltales, choles y mazahuas, “menos de la mitad de las mujeres y niñas saben leer y escribir y registran una brecha por sexo de más de 18 puntos porcentuales” (García 26).

vida la llevaron a aceptar la decisión que su marido ya había tomado. Juan estuvo en Jovel por tres meses y cuando regresó al pueblo su esposa no lo reconoció porque no llevaba su vestimenta tradicional. Tres años después, el cambio de Juan era innegable: “empezó a tener nuevos gustos. Usó zapatos y huaraches bien hechos ... Dejó de usar *ch'ujpak'te'* (raíz de una planta, se usa para lavar ropa), compró jabón que nunca había usado ... Sus uñas ya no guardaron tierras de cultivo” (44). Juan quiso que Catarina también cambiara mas ésta se negó a sustituir el huipil por el vestido occidental. Molesto, Juan se volvió agresivo con ella y la abandonó por “una *kaxlan* de cara blanca y nalgas suaves” (47). Cinco años más tarde, Juan regresó pero Catarina lo rechazó porque se había burlado de ella y había querido borrar su identidad. “Quisiste arrancar mi huipil, despedazarlo, escupirlo y te fuiste con otra de vestido, pero te lo digo, mi huipil soy yo, es mío, me ayuda a no morir”, sostuvo Catarina (49).

Este cuento pone de manifiesto el valor de la mujer en la comunidad y los esfuerzos para contrarrestar la aculturación del sujeto maya. Por un lado, el personaje de Juan Sote simboliza el éxito que las campañas del INI obtuvieron al emplear miembros de las comunidades indígenas como promotores de cultura. Como explican Lewis (211) y Greaves (168-172) en sus estudios sobre la educación indígena en los Altos de Chiapas y la Sierra Tarahumara, el éxito del programa se debió a que los promotores provenían de las mismas comunidades, conocían sus lenguas y costumbres y por ello la tarea de alfabetizar y desindianizar estas poblaciones les fue más fácil. Por otro lado, como en el caso de Juan Caca y Pascual Baeza en *El tiempo principia en Xibalbá*, la aculturación de Juan Sote representa al indígena que se traslada a un espacio hegemónico mestizo donde despojarse de la vestimenta indígena supone un menor grado de discriminación racial y étnica y el rechazo de la comunidad de origen por el indígena ladinizado. Este es el fenómeno de la crisis de identidad, que significa dejar de ser indígena para los

indígenas y ser siempre indígena para los mestizos (Morales 4). El conflicto conyugal que se suscita entre Juan y Catarina indica que las comunidades no se rehúsan a ser educadas pero sí a ser despojadas de su identidad étnico-cultural, incluso si el encargado de tal labor pertenece a la comunidad. Al ver las cartillas en tseltal, Catarina le expresó a Juan su deseo de aprender a leer pero cuando éste le pidió que se pusiera el vestido, su respuesta fue categórica: “No, no, eso nunca, no me queda bien”, y añadió, “Este vestido *no está hecho para mí*: me rechaza, me hiera” (41, 44, énfasis agregado). Esta oración implica que el vestido y la cultura que representa viene de fuera y quiere imponerse a costa del vestido y la cultura propia.

Catarina no está dispuesta a adoptar este símbolo de la cultura occidental primero porque es maya y segundo porque es mujer. Como explica Greaves, el maya chiapaneco rechazaba las innovaciones que el INI promovía porque estas no representaban las necesidades indígenas y en ocasiones los cambios entraban en conflicto con las ideas tradicionales de las comunidades (170). Con su proceder, Catarina le revela a Juan/el INI que no necesita ni quiere las marcas que distinguen a la hegemonía mestiza porque como indígena tiene sus propias necesidades y su elección por la vestimenta tradicional le permite seguir ejerciendo su identidad étnico-cultural. En lo que respecta a la condición de género, Catarina se niega a cambiar su prenda de vestir porque ésta define su identidad y su valor dentro y fuera de la comunidad.

Hay que recordar que desde tiempos de la colonia hasta hoy en día el huipil o blusa bordada ha sido un espacio textil y textual en el que las mujeres de Guatemala y Chiapas han inscrito información que identifica a la creadora y a la portadora de la prenda. Dicha información contiene datos sobre el linaje y el lugar de origen (Tedlock, *2000 Years* 299).<sup>17</sup> Los tejidos y

---

<sup>17</sup> En las últimas tres décadas los bordados, aunque siguen siendo receptores de información que identifica a sus creadores y portadores, han cambiado sus diseños tradicionales por estilos más modernos y de creación individual ya que se han vuelto productos de consumo para el turista nacional e internacional. En *Weaving Generations Together: Evolving Creativity in the Maya of Chiapas*, Patricia Marks Greenfield discute los cambios que se han visto en los

bordados se entienden como metáforas de una narrativa que ilustran la complejidad étnica e histórica de Guatemala y Chiapas a la vez que comunican diferencias de género y etnia. Así, el huipil constituye un símbolo visual de indigeneidad (Palacios 137). Para Catarina, el huipil significa su vida porque con él se da a conocer como tejedora y dueña de su hogar y porque es la prenda que la identifica como Catarina Xuch'ib (45-46). El huipil, empero, diferencia a Catarina de la *otra* de vestido, de la mujer mestiza y/o blanca por quien Juan la había abandonado. Catarina sostiene que seguirá usando su huipil porque la prenda y ella son uno mismo: “mi huipil soy yo, es mío, me ayuda a no morir” (49). Con esta postura, Catarina reafirma su identidad étnico-cultural y desafía la cultura dominante mestiza. En este sentido, el uso del huipil es un acto de resistencia porque se reapropia lo que sirve como marcador físico de etnicidad y discriminación entre el maya y el mestizo. Asimismo, la creación del huipil supone un espacio privado y femenino desde el cual el indígena antepone su cultura a la cultura hegemónica y le deja saber que sus esfuerzos para desaparecerlo biológica y culturalmente han sido en vano (Palacios 138-140).

Por otro lado, el uso del huipil y su defensa en este cuento exponen la función y el valor de la mujer entre los tseltales así como su utilidad en la lucha contra la aculturación en el proyecto de revitalización cultural. Catarina explica que su huipil le otorga valor en la comunidad y la posiciona como “dueña de la casa” (45). Esta reflexión posee una relación estrecha con la frase *las mujeres son más indias* (Cumes 155) porque evidencia que la responsabilidad de crear y personificar la identidad indígena recae en el cuerpo femenino. Al representar el valor de Catarina a partir del uso del huipil se pone de relieve que para los tseltales, como para otros grupos mayas, la mujer constituye el pilar de la cultura y la identidad

---

tejidos y bordados del área tsotsil de Zinacantán a raíz del valor económico que estos productos empezaron a tener en la década de 1990.

tseltal. Basándose en el Movimiento Maya y los debates sobre el multiculturalismo en Guatemala, Cumes demuestra cómo se ha reforzado el valor contestatario de la vestimenta de la mujer maya. Las observaciones de esta investigadora son útiles en el análisis de “La mujer de huipil” ya que en el contexto chiapaneco también se están desarrollando debates y proyectos similares.

Cumes explica que el discurso mayanista, en el cual participan hombres y mujeres, está definiendo a la mujer como guardiana y transmisora de la cultura como medio para lograr la reivindicación política de la población maya (165). Según Cumes, “Michelle Zimbalist plantea que el lugar que las mujeres tienen en la sociedad no está determinado por las cosas que hacen, ni por lo que son biológicamente, sino por el significado que ellas y sus actividades adquieren en interacciones sociales concretas” (166). Con esto en mente, queda claro que el valor de Catarina está cimentado en la diferenciación que su huipil establece entre la cultura maya y la cultura mestiza. De este modo, en un ambiente de tensiones étnico-culturales entre Jovel y los parajes aledaños, el cuerpo de Catarina es primordialmente un cuerpo indígena cuya prenda tradicional lo convierte en un cuerpo de resistencia.<sup>18</sup>

Este cuerpo de resistencia desempeña los proyectos indígenas de reclamar y proteger que discute Smith. Cuando Juan intenta persuadir a Catarina para que se ponga el vestido porque es “la mujer de un promotor”, Catarina responde: “Sí, soy tu mujer, pero no quiere decir que sea diferente a las demás; aunque me iría a otro lugar, con el hombre que sea, me vestiré como siempre. Lo que recibí de mis padres, de mis abuelos, no lo cambiaré” (45). Con este acto,

---

<sup>18</sup> Es importante señalar que el planteamiento de Zimbalist puede ser peligroso ya que como bien arguye Cumes, tal aproximación da como resultado la invisibilización del separatismo entre mujeres y hombres mayas así como la subordinación de la mujer que emana del patriarcado, del racismo y del colonialismo (166-168). En otras palabras, este planteamiento articula el simbolismo de la *mujer maya* desde una perspectiva de revitalización cultural pero no toma en cuenta las limitaciones de la mujer maya dentro de las comunidades. En el apartado 4.3 se explica que el acceso de la mujer/niña maya a la educación está limitado por la asociación natural que se hace entre la mujer y las tareas del hogar.

Catarina, representante de la mujer y la cultura maya, está reclamando su indigeneidad y su derecho a ejercerla al mismo tiempo que explica el significado del huipil y establece la legitimidad de éste ante el vestido (Smith 143-144). Reclamar, además, es proteger. Este proyecto consiste en preservar uno o varios elementos indígenas tales como el lenguaje, las costumbres y creencias, objetos de arte o de otro tipo producidos por la gente indígena (Smith 158). La actitud que Catarina adopta confirma su compromiso de continuar los valores, las creencias, la historia y la vestimenta que le heredaron sus antepasados aun a costa de su matrimonio.

“La mujer de huipil”, así como “Todo cambió”, presenta de forma general los retos que la educación del Estado ha representado para los mayas y hace hincapié en la determinación de este pueblo para hacerle frente a los procesos de desindianización. El personaje de Catarina demuestra que la resistencia maya se fundamenta tanto en elementos tangibles como intangibles propios de las comunidades. Algunos de estos elementos son la vestimenta, el valor de la mujer y el concepto de justicia que maneja la autoridad de Ti’akil en el cuento anterior. El tema de la amenaza cultural que denuncian estos relatos justifica el proyecto de revitalización cultural que se articula en “Jpoxlum”. En “El cazador” y “K’antimbak, el reino de los muertos”, el proyecto de revitalización cultural se expresa a través de expectativas y comportamientos que distinguen la relación hombre-mujer. Los cuentos compilados en *Todo cambió*, además de recrear la relación entre el hombre y la naturaleza y de denunciar el conflicto intercultural, presentan las relaciones de pareja y el tema de la infidelidad como se observa en los siguientes cuentos.

#### 4.5 De castigos y normas de conducta en “El cazador” y “K’antimbak, el reino de los muertos”

En “El cazador” y “K’antimbak, el reino de los muertos”, el acto de narrar recurre al humor, a la creatividad y al chisme (Smith 145) como mecanismos para desarrollar los temas del amor, los encuentros sexuales y la venganza. El narrador-protagonista de “El cazador” cuenta el castigo que éste le dio a Xpet Konsal tras descubrir que le era infiel. Al comenzar su historia, el cazador deja en claro que es una persona trabajadora y que cuenta con el respeto de los demás, excepto el de su esposa. Una noche, luego de una cacería infructuosa, el cazador regresa a casa y descubre a Xpet con su amante quien, siguiendo las indicaciones de ésta, se postra en la esquina y coloca su pene en el agujero de la pared para orinar. Encolerizado, el marido le cercena el miembro y a la mañana siguiente lo asa y se lo da de comer a su esposa. El bocado le provoca una sed insaciable a Xpet quien muere después de descubrir el origen de la carne y de reconocer que no supo ser mujer del cazador.<sup>19</sup> En una línea narrativa semejante, el narrador de “K’antimbak” cuenta lo que le sucedió a su hijo Andrés. Según el padre de éste, su nuera, Rosa, sostenía relaciones extramaritales a cambio de alimentos y Andrés se limitaba a comer y a trabajar poco. Cuando Rosa murió, Andrés enloqueció de tristeza y fue en busca de su mujer. La *pajk’inte*, encarnación femenina de un dios de la muerte, condujo a Andrés al reino de los muertos. Ahí se encontraba Rosa, cumpliendo su condena por haberle sido infiel a su esposo. A pesar de su falta, Andrés quería permanecer junto a su esposa pero ésta le advirtió que regresara al mundo de los vivos y que no le contara a nadie lo que había visto en *k’antimbak*, el reino de

---

<sup>19</sup> Este relato se basa en el tema universal de la necesidad de sacrificar al amante o a los hijos que compiten con la figura paterna. Claude Lévi-Strauss estudió la mitología de distintas culturas y demostró que los mitos de éstas son semejantes. El tema del sacrificio de los amantes que se narra en “El cazador” y “K’antimbak” también se puede interpretar como una representación de la mujer como objeto de deseo y elemento de discordia. En *El poder de las hijas de la luna*, Marie-Odile Marion estudia varios relatos de la tradición oral de los maya-lacandones y observa que las mujeres, en tanto objeto de deseo y elemento de discordia, “se asocian a una serie de desórdenes que ponen en riesgo, en todo momento, el equilibrio de las relaciones existentes entre los hombres y los seres de la naturaleza” (228).

los muertos. Según el padre de Andrés, éste describió lo que había visto en el inframundo y por eso Jun Kame lo castigó con la enfermedad y la muerte. Las narraciones de estos dos cuentos comparten el tema de la infidelidad mas difieren en la representación del hombre y los castigos que se imparten en cada caso. Propongo que las diferencias que se aprecian entre el cazador y Andrés revelan algunas creencias y valores del pueblo tseltal con respecto al matrimonio, la masculinidad, la monogamia y el inframundo.

A continuación exploro cómo se articula la masculinidad que se ilustra en “El cazador” y “K’antimbak” ya que este tema ayuda a entender la forma en que los personajes conciben el matrimonio, la monogamia y el inframundo. Los estudios de López Moya y Morales López sobre la visión de masculinidad en comunidades tojolabales y sobre las deidades de los tzotziles, respectivamente, ayudan a analizar el ideal de masculinidad tseltal que se desarrolla en dichos cuentos. Como advierte Morales López, a pesar de que los subgrupos mayas de Chiapas no lo reconocen, existen semejanzas entre las distintas comunidades en relación a sus actitudes, creencias y divinidades, por ejemplo (135). Como se mencionó en el apartado 4.3, estar casado es un factor primordial entre los pueblos mayas porque ayuda a vivir la vida en armonía (Paoli 78) y simboliza la madurez de la persona (Esponda Jimeno 92). En *Hacerse hombres cabales: Masculinidad entre tojolabales*, Martín de la Cruz López Moya afirma que “contraer matrimonio constituye una exigencia social para los solteros” y que en el proceso del matrimonio se aprecia una serie de “distinciones genéricas” (52).

Estas distinciones sirven para dividir a los hombres en dos grupos: los hombres cabales y los hombres que fallan, es decir que no llegan a ser hombres cabales. De acuerdo con el modelo tojolabal de masculinidad, los hombres cabales tienen su propia familia y desempeñan su autoridad como proveedores, dictan y hacen cumplir sus órdenes y recurren al castigo físico

cuando es necesario enmendar el mal comportamiento de esposa, hijos, madres y nueras (López Moya 70-88). En contraste, el hombre que falla como tal, que “no es bueno como hombre”, es aquél que no provee a su familia y vive a expensas del trabajo de la esposa, al que no le gusta trabajar o trabaja lo menos posible, el que no se hace respetar por su mujer, el que no manda y el que no golpea a su cónyuge cuando ésta no se apega a las normas sociales o las costumbres de la familia de su marido (96-104). Dentro de este esquema de masculinidad y distinciones genéricas existen dos tipos de mujeres. Hay que notar que para que una joven alcance el estatus de mujer, tal como en el caso de los jóvenes, ésta debe contraer matrimonio y tener descendencia (71, 80). La buena mujer, entonces, es trabajadora, adopta las costumbres y la afiliación política y religiosa de la familia de su marido y es, ante todo, obediente pues “Respetar cabal la palabra [del] marido” es un requisito esencial de este modelo de mujer (72, 77, 86). Para la familia y la comunidad, las mujeres que no se apegan a estas normas constituyen la antítesis de una mujer verdadera y deben ser castigadas (78).

Estas distinciones genéricas explican las acciones que se producen en “El cazador” y “K’antimb’ak” debido a que los personajes ilustran la idea del hombre cabal así como aquéllas del hombre y la mujer que rompen con las normas de comportamiento establecidas por la comunidad. En este contexto se entiende que el protagonista de “El cazador” se perfila como un hombre cabal porque es trabajador, cumple con sus deberes, cuenta con el respeto de todos, respeta a la naturaleza y a la montaña que le brinda todo lo que necesita para subsistir, le dicta órdenes a su esposa Xpet y castiga a los amantes (19, 23) como se aprecia en las siguientes citas: “[Vi] su verga dura y gruesa [que] soltó un chorró de orina, me dio coraje, la agarré fuertemente. Saqué mi cuchillo, se la corté de un solo tajo” y a Xpet le dio una tortilla con “[l]a verga de [s]u querido”, relata el cazador (21, 24).

A diferencia del cazador, el personaje de Andrés en “K’antimb’ak” no satisface las necesidades de su hogar, es haragán, come de los alimentos que su esposa obtiene a cambio de su cuerpo, no ejerce su autoridad con Rosa y demuestra su falta de dignidad cuando se dirige al reino de los muertos para reunirse con ella (62, 64). Aunque los relatos no ofrecen mayor información sobre Xpet y Rosa, sus hilos narrativos sí evidencian su infidelidad y el placer sexual que experimentaban en sus encuentros extramaritales: satisfecha, Xpet emitía “un quejido suave” cuando copulaba con su amante (21) y Rosa, como el resto de las mujeres que purgan su castigo en el inframundo, era “una perniabierta” que “gemía de gusto” (67-68).

El propósito del narrador al destacar el comportamiento sexual de Xpet y Rosa es enfatizar la transgresión de los códigos socioculturales que rigen las distinciones de género entre los cónyuges. Dicha transgresión produce la muerte de Xpet, Rosa y Andrés. En su análisis de relatos cuyo tema central es la infidelidad, Morales López sostiene, “queda patente que [en estos relatos] la muerte es el castigo para aquellos que transgreden la moral del grupo” (210). Evidentemente, Xpet y Rosa mueren a causa de su infidelidad. No obstante, sus muertes son muy distintas. El cazador, como hombre cabal que ejerce su autoridad y se da a respetar, castiga a Xpet con la muerte y, además, logra un cambio de conducta en su mujer. Al darse cuenta de que su marido había descubierto su infidelidad, Xpet reconoce su falta, acepta el castigo y parece arrepentirse: “Voy a morir, no supe ser tu mujer”, son las últimas palabras de Xpet (24).

En contraste con el destino de Xpet, el castigo de Rosa es más severo. De acuerdo con su suegro, ella “cayó en desgracia, le dio estreñimiento” y “pretendió mostrar su arrepentimiento” (62-63). A diferencia de Xpet, quien al morir “regresó a la madre tierra” (24), Rosa llegó al inframundo para continuar su castigo. Su condena consistió en convertirse en mula para cargar

leña durante el día y, de noche, su cuerpo no era más que huesos, como lo describe la narración, “en su cara no quedaba rastro de carne” (67, 71).

La severidad con se castiga a Rosa se debe a su falta pero además por medio de ella también se está castigando a Andrés por no haber sido un hombre cabal. El castigo de la pareja se lleva a cabo en el inframundo, lugar subterráneo de sombras y regido por las divinidades de la enfermedad y la muerte. Mientras que el traslado de Rosa al reino de los muertos se da de forma natural tras su fallecimiento, el de Andrés, quien aún está vivo, se realiza por medio de la intervención de una divinidad. Como apunta Morales López, es necesaria la presencia de un ser sobrenatural para que “el sujeto se pueda trasladar, de este mundo al reino de los muertos” (Morales López 109). El padre del joven cuenta que su hijo fue guiado por “la *pajk'inté*’, la hembra que tiene dos sexos, de hombre y de mujer. Bella con su huipil limpio, nagua larga, collar grueso, listones multicolores y aretes redondos” (64). Aunque la apariencia y nombre de esta divinidad difiere entre los distintos grupos mayas, *pajk'inté*’ para los tseltales, *shpakinté* para los tzotziles y *xtabay* para los mayas yucatecos, su función es la misma. Se trata de una deidad que adquiere “la figura de una hermosa mujer indígena” para seducir a los hombres y llevarlos al reino de los muertos (Morales López 133).

La presencia de la *pajk'inté*’ corrobora el fracaso de Andrés como hombre. En primer lugar, Andrés no reconoce a la deidad maya y, segundo, sigue todas sus directrices. Esto comprueba que él, aunque es hombre, no tiene la capacidad para dictar órdenes sino para seguirlas. A pesar de que los dioses del inframundo le permiten regresar al mundo de los vivos, Andrés vuelve a demostrar que no es un hombre cabal porque no cumple su palabra (López Moya 67). A pesar de que el “padre y soberano del inframundo” (66) le permitió escapar del reino de los muertos a condición de que no contara lo que había visto, Andrés le describió a su

padre cuanto vio y le sucedió. Molesto, el dios de la muerte recrimina a Andrés y la única defensa de éste es que no “pud[o] esconder el secreto” (72). Como castigo, Andrés “enfermó, [y] a los pocos días murió” (72).

Los cuentos “El cazador” y “K’antimb’ak, el reino de los muertos” ilustran comportamientos y valores propios de la cultura maya tsestal. A través del matrimonio se articulan las cualidades y expectativas de la comunidad con respecto a la conducta del hombre. De esta forma, los contrastes que existen entre los personajes de Andrés y el cazador sirven como modelo para representar el tipo de masculinidad que sus comunidades favorecen. Del mismo modo, el tema de la infidelidad y los castigos que reciben Xpet y Rosa ponen en evidencia la primacía de la monogamia frente a otros modelos de relaciones afectivo-sexuales. Al presentar tales comportamientos y valores, estos cuentos se embarcan en una tarea de revitalización cultural que se ve reforzada por la presencia del inframundo y los dioses mayas. Esta presencia, además, expresa la cosmovisión maya y el valor didáctico que caracteriza los relatos de la tradición oral maya cuya función consiste en “dictar normas de conducta y brindar elementos para su quehacer cotidiano” (Morales López 111).

No quiero concluir el análisis de “El cazador” y “K’antimb’ak” sin hacer mención de la crítica y la problematización de la exclusión y la violencia de género que se descubre en estos cuentos. En “K’antimb’ak”, es fácil observar que el personaje de Andrés es excluido por la comunidad e incluso por su familia debido a que no se apega al modelo del hombre trabajador ni es respetado por su esposa. El padre de Andrés expresa el rechazo y la exclusión de su hijo cuando observa que nunca cuestionó el comportamiento ni el origen de los objetos que Rosa conseguía porque él “sólo comía, trabajaba poco” (62). Para el padre, la muerte de su nuera y luego la del hijo es una forma de castigar su mala conducta. Asimismo, podemos considerar la

muerte y la estancia en el inframundo como una prolongación de la exclusión de Andrés y de la violencia de género contra Rosa. No está demás apuntar que el castigo que reciben los personajes constituye una violación contra ellos, contra su privacidad y contra su derecho a elegir cómo vivir su vida matrimonial y cómo manejar las desavenencias que de ella surjan.

En el cuento “El cazador” podemos observar el problema de la violencia de género que existe en la mayoría de las comunidades mayas. En este relato el asesinato de Xpet se presenta como un método al que el cazador recurre para disciplinar a su mujer por serle infiel. Un análisis crítico sobre el proceder del cazador, no obstante, indica que se trata de un caso de violencia de género. El cazador apunta que su esposa cogió el pedazo de carne con emoción, la cual se puede interpretar como apetito y como disposición sexual, y después se dedicó a observar cómo Xpet moría ahogada a causa de la insaciable sed que le produjo el pene asado de su amante (24). Si bien el castigo/asesinato de Xpet es un caso excepcional de violencia de género, no cabe duda que de esta forma la narración se relaciona con el debate sobre la situación de la mujer en los grupos indígenas chiapanecos. De acuerdo con Rovira, los malos tratos y la agresión sexual son una constante para las indígenas de Chiapas quienes se encuentran bajo el mandato total de una u otra figura masculina y que estos patrones de conducta se establecen desde muy temprano pues las madres les enseñan a sus hijas a obedecer y a someterse a los hombres, como sucedió en el caso de su informante, Juana María Ortiz (37-38). La comunidad, mejor dicho sus costumbres con respecto a la masculinidad, contribuyen a la violencia de género; en palabras de Juana, “en cualquier municipio, en cualquier comunidad, siempre está la violencia doméstica, el maltrato por parte de la misma comunidad, de nuestros padres, nuestros hermanos, nuestros tíos...” (41). Rovira agrega que el consumo de alcohol incrementa esta violencia porque los hombres, “agobiados por una vida de trabajo y penalidades, encuentran en la embriaguez un momento de

éxtasis. Pero entonces descargan su frustración contra quienes quedan por debajo de ellos: sus mujeres” (39).

“K’antimb’ak”, al ilustrar la exclusión y el castigo de Andrés por no ser un hombre cabal, y “El cazador”, con la descripción de la muerte de Xpet y Rosa, revelan parte de la problemática interior que enfrentan las comunidades mayas. Esto se debe a que la literatura maya contemporánea, aparte de ser un espacio de difusión cultural, también facilita la crítica y la problematización de comportamientos excluyentes propios de la comunidad que afectan a sus integrantes. Josías López Gómez observa que “la literatura ilustra la vida de un pueblo, incluyendo su sobrevivencia diaria ... [y] es una arma poderosa en contra de los que no quieren reconocer la problemática de los pueblos” (Entrevista).

#### **4.6 Del servicio a la comunidad en “El servidor del pueblo”**

Toda sociedad se rige por un sistema de normas que refleja los valores y las tradiciones de los individuos que la conforman. Con “El servidor del pueblo”, Josías López Gómez identifica una de las diferencias que existen entre el sistema normativo occidental y el sistema normativo de la comunidad indígena. La sociedad occidental se distingue por una actitud individualista donde el éxito o prestigio de las personas se corrobora mediante los bienes materiales que acumulen. Por otro lado, al igual que otros pueblos mesoamericanos, la comunidad tseltal profesa una conducta que se basa en lo colectivo y donde el valor de las personas se determina por el prestigio y el respeto que la comunidad les confiere. Esta postura se refleja en la organización de la comunidad, la cual se basa en el sistema de cargos como lo demuestra Mariano Jolchij, personaje principal de “El servidor del pueblo”.

El cuento narra la visita inesperada que los líderes de la comunidad, es decir los principales o personas mayores, le hicieron a Mariano Jolchij y su mujer. Aunque sorprendidos y asustados por la visita, el matrimonio Jolchij agasajó el paladar de sus visitantes porque los cinco emisarios representaban la autoridad moral del pueblo y sus vestimentas y bastones eran símbolo inconfundible de admiración y respeto. Después de comer, uno de los principales explicó que el motivo de su visita era para informarle a Mariano que lo habían elegido como presidente municipal. Mariano rechazó tal responsabilidad argumentando no estar capacitado para esa labor ni para servir al pueblo porque “[l]os chismes, las riñas, los adulterios, los robos, los homicidios, las acusaciones de brujería” y la posibilidad de “equivocar[s]e al tomar decisiones” le producían temor (89). Los principales le explican a Mariano que cuenta con las cualidades necesarias para desempeñar el cargo y le piden que reconsidere su propuesta. A sabiendas de que “[d]espreciar el mandato era signo de desobediencia, motivo de burlas y desprecio” (89), Mariano acepta el cargo. Una vez que Mariano recibe el cargo de forma oficial, su esposa le comunica las preocupaciones y la incertidumbre que su nuevo trabajo le infunde. Mariano la reconforta asegurándole que contarán con lo necesario y que con su trabajo “evitar[án] caer en la maldición de los dioses de la madre tierra” (94, 97).

A continuación analizo el sistema de cargos que se ilustra en “El servidor del pueblo” para mostrar que con este cuento, López Gómez expone una faceta más de la cultura maya-tseltal. Igualmente, explico cómo esta exposición contribuye al proyecto de revitalización cultural que se observa en la literatura maya contemporánea. En este cuento sale a relucir la importancia de la comunidad en la vida cotidiana de Oxchuc y la responsabilidad que el individuo tiene para con su prójimo. Estas características reflejan el patrón cultural maya pues recrean valores e ideales tales como gratitud, honestidad, respeto por los ancianos, valoración del

trabajo, la responsabilidad de recibir y dar consejo y la importancia de servir al prójimo (Grimm 104). Estos valores e ideales se manifiestan a través del sistema de cargos, el cual se entiende, de acuerdo con Laura Carlsen, como una forma de autogobierno local pues sus normas y oficios estructuran la vida municipal (51). Este sistema está conformado por cargos o responsabilidades que los miembros de la comunidad desempeñan de forma gratuita por un periodo que oscila entre uno o dos años (Carlsen 52-53, Cumes 171). Los cargos se dividen en dos rangos: el político, que se encarga de organizar, administrar y vigilar el orden de la comunidad, y el religioso, cuya responsabilidad es el cuidado de la iglesia y los santos y la organización de las fiestas religiosas. Dentro del primer rango se hallan los puestos de alcalde o presidente municipal, administrador, juez, policía y mensajero y en el segundo los de mayordomo, sacristán, alferez y mayor (Carlsen 53, Cancien 48).<sup>20</sup>

Los cargos que se mencionan en la narración incluyen ambos rangos del sistema. Mientras que Mariano representa la categoría política como futuro presidente municipal, se puede decir que los principales representan al rango político y al religioso ya que previamente han desempeñado todos los cargos y por tanto representan “la cumbre de la jerarquía [político-religiosa del sistema]”, lo cual los dota de respeto y autoridad vitalicia (Carlsen 53-54). Refiriéndose al sistema de cargos que se maneja en el municipio de San Bartolo Aguas Calientes, Guatemala, Cumes apunta que los principales son personas mayores que conocen la historia, la economía y el pasado político de la comunidad cuyo “liderazgo se basa en su prestigio y autoridad moral, que los habilita para decidir quiénes son las personas aptas para estar en los cargos municipales. Este derecho a ser reconocidos como principales se lo han ganado a través

---

<sup>20</sup> La denominación y el número de cargos varía entre las comunidades que siguen dicho sistema de organización. En *El tiempo principia en Xibalbá*, los responsables de los cargos religiosos integran la *cofradía* y los principales tienen el privilegio de mantener y cuidar a la virgen en sus casas mientras que el alcalde representa la parte política del sistema de cargos (62).

de años de servicio al pueblo” (171-172). La autoridad de los principales se evidencia por medio de su vestimenta y de su determinación para convertir a Mariano en presidente municipal. El narrador confirma su poderío cuando señala que ellos “[s]on las almas y pilares del pueblo, depende de ellos la fortaleza de las generaciones, los obedecen, sin ellos quedarían a la deriva” (87). Dado que la vida política y la vida religiosa son inseparables en Oxchuc, los principales son indispensables porque garantizan “el equilibrio social y la unidad ideológica de la comunidad”, lo cual se manifiesta en el orden social y moral (Esponda Jimeno 110).

En el cumplimiento de esta tarea, los principales eligen a Mariano porque en él ven la oportunidad de mantener el orden social y moral entre los tseltales de Oxchuc. De acuerdo con los principales, Mariano Jochij es el hombre adecuado para desempeñar el cargo de presidente municipal porque reúne las cualidades necesarias para dicha labor. Cuando Mariano les pide que busquen a otra persona porque él no está preparado para ser presidente municipal, los principales le contestan que ya está listo a pesar de su juventud: “Es cierto, estás joven, no hay nada malo en eso. T[ú] cumples con honor tus obligaciones. Trabajas la milpa, respetas a tus mayores, mantienes con dignidad tu linaje. Eres un hombre de paz, sabemos de tu nobleza y valentía” (87). Nuevamente, Mariano rechaza el cargo arguyendo debilidad de carácter, mas los principales le aseguran que él es fuerte y sabio (88-89). Aunque en el cuento no se hace referencia al estado civil, cabe notar que en la entrega de poderes los principales le anuncian a Mariano que a partir de ese momento él, su esposa y sus hijos le rendirán culto a Santo Tomás (95). Con esto se alude a la importancia del matrimonio, tema que se expone en “Todo cambió”, “El cazador” y “K’antimb’ak”. Como explica Esponda Jimeno, uno de los requisitos para llevar un cargo, “con la excepción del cargo religioso de menor rango”, es estar casado “ya que las esposas de los

funcionarios tienen que participar activamente en algunas de las tareas que habrán de desempeñar sus esposos” (110).<sup>21</sup>

En lo que respecta a la renuencia de Mariano para aceptar el puesto de presidente municipal, se puede observar que ésta es quizá una actitud común debido a las implicaciones de llevar un cargo. La responsabilidad social implica un gran compromiso ya que como autoridad Mariano tendrá que juzgar y castigar a los integrantes de la comunidad. Para Mariano, esta es una tarea alarmante porque exige tomar las decisiones correctas pues “las obligaciones incumplidas aplastan, arruinan, deshonoran a la familia” (89). Por otro lado, rechazar el cargo no se presenta como una opción. Mariano declara que como hombre de Oxchuc está obligado a prestar su servicio (94). En *Economía y prestigio en una comunidad maya: El sistema religioso de cargos en Zinacantan*,<sup>22</sup> Frank Cancian explica que en Zinacantan la mayoría de las personas no se atrevían a rechazar este tipo de tareas por temor a que los santos las castigaran con enfermedades o pobreza. Este mismo temor se manifestaba si una persona no desempeñaba el cargo debidamente (129). Mariano y su esposa expresan este temor. En los días previos a que Mariano asuma el cargo, su mujer se niega a sostener relaciones sexuales para evitar desgracias: “Morirán tus hijos o se pudrirán tus testículos si no cumples el mandato de los primeros padres”, advierte ella (90). Asimismo, a Mariano le preocupa desempeñar su cargo lo mejor posible para evitar castigos: “Serviremos bien, así evitaremos caer en la maldición de los dioses de la madre tierra”, sostiene Mariano (97). Además del castigo divino se halla el terrenal pues la comunidad sanciona a quienes se niegan a participar en el sistema de cargos. El narrador advierte que

---

<sup>21</sup> La participación femenina en el sistema de cargos varía considerablemente en las distintas comunidades indígenas; en unas, las mujeres pueden ocupar cargos, en otras no, en otras más su participación se limita a votar en las asambleas y en otras más su papel es ayudar a que sus maridos cumplan con su cargo (Carlsen 56, Cumes 172).

<sup>22</sup> Este trabajo es uno de los primeros estudios que resultaron de la investigación antropológica Proyecto Harvard de Chiapas. El enfoque de esta investigación fue el sistema de cargos en las comunidades mayas de Chiapas. Quiero señalar que no he acentuado Zinacantan porque he respetado la ortografía original del libro y su autor.

rechazar un mandato se entiende como signo de desobediencia y esto convierte a la persona en objeto de burlas y desprecio (89).

Además de la obligación social, el cargo de presidente municipal, como la gran mayoría de los cargos políticos y religiosos, va acompañado de responsabilidades económicas que pueden disuadir al individuo de aceptar dicha tarea. Los cargos implican gastos onerosos y demandan una gran cantidad de tiempo (Esponda Jimeno 154, Carlsen 53). Esto pone a prueba la integridad familiar pues en varias ocasiones los que llevan cargos deben adquirir préstamos para cubrir los gastos (Cancian 131). Los retos económicos y de organización también requieren del apoyo de terceras personas. Según Cancian, los hermanos y los hijos pueden comprar y transportar los objetos necesarios para las fiestas, servir en las festividades, prestar maíz y dinero y cultivar las tierras en lo que el pariente cumple con su cargo (134-135). La esposa de Mariano articula estas preocupaciones: “¡Dios mío, qué vergüenza! ¿Cómo le vamos a hacer? No tenemos dinero, no tenemos maíz, ¿quién sembrará la milpa? No hay quien alimente a las gallinas, ni quien junte los huevos. ¿De qué vamos a vivir?” (93). La respuesta a estas preguntas llega una vez que Mariano recibe el bastón y el collar de crucifijo, símbolos de autoridad, potencia y valor, y le asegura a su mujer que no hay motivo para preocuparse.

Esta actitud de Mariano manifiesta su forma de pensar en cuanto a los cargos que conllevan poder: los mismos traen consigo responsabilidades, pero también traen beneficios. Mariano reconforta a su mujer asegurándole que el puesto de presidente municipal les otorgará el apoyo familiar que necesitan y prestigio en la comunidad. Él sostiene que, a pesar de no recibir un sueldo, dispondrán de lo necesario para su subsistencia: “viviremos aquí, en una de estas habitaciones construidas especialmente para los servidores. No ganaré ni un centavo, pero serviré con gusto, cuenta mi trabajo. Hablaré a mis parientes, pediré ayuda para mi milpa, para mi leña,

solamente así lograré cumplir con honor y dignidad mi cargo” (94). Debido a que en Oxchuc llevar un cargo “es una gran distinción y confiere autoridad a quienes los desempeñan” (Esponda Jimeno 109), Mariano está igualmente convencido de que el bastón colmará de respeto a su familia: “Este bastón representa mucho para mi linaje”, sentencia el nuevo presidente (94). Estas declaraciones indican que la meta de Mariano es ser un buen servidor.

Con esto en mente, Mariano se muestra como un buen anfitrión el día en que se convierte en servidor del pueblo. Su primera responsabilidad es que haya suficiente música, comida y bebida, elementos vitales en la entrega y el desempeño de un cargo (Cancian 107). De éstos, el aguardiente es el elemento principal debido a su uso ceremonial. De acuerdo con la visión de los pueblos mayas de los Altos de Chiapas, el *pox* es una bebida ritual y tradicional porque el maíz, ingrediente principal de la bebida, es un elemento distintivo de la cosmovisión maya que representa el origen del hombre y el vínculo entre el hombre y la tierra. En las lenguas tsotsil y tseltal, *pox* significa medicina y curación (Laughlin, *Tzotzil Dictionary* 288). Como explica Sergio Navarrete en ““Snich Poshj”. Producción, consumo y función del alcohol en una comunidad Tzeltal”, esta bebida está presente en los rituales que conmemoran algún ciclo de la vida, en los rituales religiosos familiares y comunitarios, en las fiestas civil-religiosas de cambio de autoridades y en los rituales que buscan “recuperar la salud individual o colectiva” (129-130). Además, el *pox* es central en la dinámica social porque simboliza fraternidad y reciprocidad. Navarrete explica que la bebida es un regalo y una ofrenda: “se ofrece con el fin de mover la generosidad de una persona o ser sobrenatural, para que acepte, haga o deje de hacer algo que afecta o desea el que realiza la petición; en sentido inverso, el hecho de aceptar o recibir el POX

compromete al rogado para que lleve a efecto la petición del otro, queda obligado a devolver el regalo en la forma que se le pide” (130).<sup>23</sup>

Mientras que la presencia del aguardiente en “Jpoxlum” se debe a la celebración del libro, en “El servidor del pueblo” su presencia obedece a la fiesta cívico-religiosa en la que se efectúa el cambio de autoridad. El consumo de *pox* marca el inicio del ritual en el que todos los asistentes se habrán de solidarizar. Una vez instaladas las trece velas, los trece manojos de juncia y los trece pumpitos de tabaco junto al altar,<sup>24</sup> el *Ch’uy k’a’al* o autoridad encargada de dirigir los rituales le rindió tributo a la madre tierra: “[p]idió una copa de *pox*, lanzó una bocanada al suelo. Se levantó, movió su sonaja, con sus pies dio golpes tentativos como para establecer el tono y entrar en calor; enseguida se sumaron los demás, comenzaron sus danzas ... El medidor de tragos sirvió a los presentes, usó la misma copa, indicio de igualdad” (96). De esta manera, el *Ch’uy k’a’al* expresa el halago del hombre por la tierra y manifiesta que todos son iguales. De igual forma se establece la fraternidad y el acuerdo entre la comunidad, lo cual indica que hay *lekil kuxlejal*, es decir armonía en la comunidad.

Queda por notar que este cuento, al presentar el sistema de cargos y la importancia del *pox*, articula elementos de la cultura y la cosmovisión tseltal y de este modo fomenta la revitalización del pueblo maya-tseltal ya que al “narrar” los valores, las creencias y los rituales de este grupo surge la posibilidad de que las nuevas generaciones retomen las costumbres y tradiciones de sus antepasados (Smith 144-145). En la actualidad, esto es de gran importancia ya que desde la década de 1950 el sistema de cargos se ha visto afectado por los programas de

---

<sup>23</sup> El *pox* también goza de una reputación negativa ya que además de incrementar la violencia de género como se evidencia en el apartado 4.5, ha sido empleado como mecanismo de explotación: “El alcohol ha sido junto con la religión y las armas una forma de control y de subyugamiento de los campesinos e indígenas pobres. Su consumo ha sido celosamente cultivado por patronos, caciques y demás explotadores”, observa Rovira (40). Para una explicación detallada de la borrachera como ritual o como vicio, significado atribuido a la conquista europea, ver *Reading Inebriation in Early Colonial Peru* (2012), de Mónica Morales.

<sup>24</sup> El trece es un número sagrado para los mayas puesto que representa las 13 fases lunares del calendario.

aculturación del INI y otros organismos, las campañas evangelizadoras de distintos grupos religiosos estadounidenses, la reubicación geográfica y el fenómeno de la globalización (Esponda Jimeno 108-109, Carlsen 58-59).

#### **4.7 De cambios y adaptaciones culturales en “Algo diferente”**

Los cuentos analizados presentan elementos de la cultura y la cosmovisión tseltal como parte de una estrategia para proteger y fortalecer las marcas culturales, las tradiciones y las costumbres de los mayas tseltales de Oxchuc. En “Todo cambió” y “La mujer de huipil”, los personajes se aferran a sus tradiciones y vestimenta para preservar las normas por las que se rige la comunidad y para diferenciarse de la cultura hegemónica mestiza. Aunque esto se podría interpretar como una manifestación de esencialismo cultural, los cuentos exhiben la capacidad de los mayas para negociar, adoptar y adaptarse al medio económico y sociocultural circundante. Esta postura se descubre desde el primer cuento de *Todo cambió*. En “Jpoxlum”, el narrador apunta que a través de sus cuentos intenta recuperar algunos de los elementos culturales que se han perdido a causa de la miseria, la humillación y el racismo y señala que está consiente de los cambios que se han producido con el tiempo. Según él, el indígena que en otrora fue objeto de estudio e inspiración del escritor blanco/mestizo ahora es escritor, está emergiendo una literatura indígena y la escritura de los idiomas mayas se ha vuelto una posibilidad cuando en el pasado “los maestros y gobernantes castigaban a la gente indígena por hablar su idioma” (9-10). Estas observaciones revelan que el escritor maya no pretende volver a o recrear un pasado prehispánico sino dar a conocer la actual complejidad y diversidad de los pueblos indígenas.

“Algo diferente”, el último cuento de *Todo cambió*, confirma la multiplicidad de la(s) identidad(es) maya(s). Hortensia y José son los protagonistas de lo que parece ser un relato

amoroso. Ambos son maestros bilingües y trabajan en aldeas tseltales de los Altos de Chiapas. José y Hortensia se conocen durante una reunión de docentes de la zona. José se siente atraído por ella y cuando éste le declara sus sentimientos Hortensia lo rechaza porque no quiere contrariar a sus padres, a quienes según la costumbre les corresponde concertar el matrimonio de su hija. José vuelve a su comunidad y por un tiempo le escribe a Hortensia; en sus cartas, José le expresa sus sentimientos. Cuando por casualidad se encuentran en Ocosingo, José le reitera su amor y para sorpresa de éste Hortensia le responde que también lo ama. Con esta declaración de amor, José y Hortensia comienzan una nueva costumbre pues rompen con la forma tradicional de encontrar pareja ya que son ellos y no sus padres quienes resuelven los términos de su relación.

En mi análisis de este cuento me enfoco en lo que Reyes Matamoros considera transformaciones de la vida diaria de las comunidades indígenas (iii). Con esto intento demostrar que a través de la relación amorosa de los personajes la narración ilustra (1) la forma en que el contexto político, económico y sociocultural influye en la re-construcción de la indigeneidad y (2) la disposición y la capacidad del indígena para adoptar y transformar los espacios culturales dominante/mestizo y dominado/indígena en un espacio donde la vestimenta, la lengua y las costumbres de ambas culturas se mezclan para producir una nueva indigeneidad. Las transformaciones de la vida diaria a las que alude Reyes Matamoros son el resultado del proceso que en 1940 Fernando Ortiz denominó como transculturación. Mi uso del término se apega a la propuesta de este antropólogo cubano. Así, al referirme a la transculturación de Hortensia y José me refiero a los cambios culturales que ellos han experimentado a raíz de su contacto con la sociedad mestiza. La transculturación de estos personajes se manifiesta en su dominio del castellano, en la forma de vestir y en su profesión. Es necesario subrayar que los cambios culturales de los personajes no son una manifestación del fenómeno de la aculturación porque la

cultura mestiza no se impone ni cancela a la cultura indígena. La transformación cultural de Hortensia y José resulta de una negociación, ellos deciden qué elementos adoptan de la cultura mestiza y cómo integrarlos a su propia cultura.<sup>25</sup>

En su análisis de la literatura indígena de Chiapas, Morales López explica que los autores, además de representar la tensión entre las sociedades mestiza e indígena, reflejan el fenómeno de la transculturación (69). El primer párrafo de la narración evidencia este fenómeno: “Nací bajo la protección de la diosa madre luna, patrona de la preñez y del alumbramiento, inventora del arte de tejer; bendecido por Itzamná, primer sacerdote, creador de la escritura. Hablo el *kaxlan k’op*, ya no uso la vestimenta de mis abuelos, dejé de labrar la tierra. Estudié, me tocó tiempo mejor” (134). En esta descripción, José destaca que es diferente a sus antepasados porque ha adquirido rasgos de la cultura mestiza. Como sus abuelos, nació y creció dentro de la cultura maya pero a diferencia de ellos él no es agricultor, habla el castellano y se viste a la usanza occidental. Lo mismo sucede con Hortensia, mujer chol que habla castellano, es maestra y va “vestida con blusa blanca y pantalón de mezclilla” (135). Así como en los personajes de Juan y Pascual en *El tiempo principia en Xibalbá*, la transculturación de José y Hortensia se manifiesta de forma física y lingüística y la transformación cultural de éstos se confirma con su profesión. Ni Hortensia se dedica a los quehaceres domésticos como Catarina en “La mujer de huipil” ni José depende del azadón para subsistir; ambos fueron educados y laboran como docentes en áreas rurales e indígenas de Chiapas. De acuerdo con Reyes Matamoros, Hortensia y José representan la realidad de los maestros bilingües de hoy en día (vi). Esta realidad consiste en adoptar y negociar las prácticas lingüísticas y culturales que les permitan desenvolverse en

---

<sup>25</sup> Quiero apuntar que aunque el fenómeno de la transculturación se presenta en los cuentos “Jpoxlum” y “La mujer de huipil” solo discuto tal fenómeno en “Algo diferente” porque en este cuento se presenta de forma más detallada y porque lo que me interesaba destacar de los otros cuentos era la función de la literatura y el autor maya contemporáneo, la importancia y el significado de la vestimenta indígena.

espacios y ambientes multiculturales sin que ello signifique el rechazo o el abandono de su identidad étnico-cultural.

Dentro de esta realidad se observa una transformación en las costumbres y tradiciones de los pueblos mayas en lo que al matrimonio se refiere. En la zona tseltal-tsotsil, el matrimonio es una alianza familiar que, por lo general, se realiza entre miembros del mismo paraje o de aldeas cercanas como una forma de fortalecer la cohesión étnica y por razones pragmáticas que aseguran la cooperación mutua y la tenencia de la tierra (Esponda Jimeno 114, 159). La unión de los jóvenes en matrimonio, cuando se trata de una boda tradicional, está condicionada por los padres. Esto quiere decir que los padres del joven tienen la responsabilidad de contactar y persuadir a los padres de la joven para que los hijos de ambos se unan en matrimonio (Esponda Jimeno 115). Bajo este sistema de alianzas, los padres son quienes eligen a su yerno o nuera. Además, dependiendo de las costumbres y tradiciones de los subgrupos mayas, el matrimonio no siempre está precedido por el noviazgo (López Moya 74). Los personajes de “Algo diferente” reconocen que los matrimonios son tarea de los padres y que a los hijos les corresponde contraer “matrimonio[s] bueno[s] y aceptable[s]” (142). El entorno espacial y sociocultural en el que se hallan José y Hortensia, sin embargo, pone a prueba la continuidad de las tradiciones de sus comunidades.

Como maestros bilingües que laboran en distintas aldeas, José y Hortensia viven fuera de sus comunidades de origen. José trabaja en la aldea tseltal de Takinwits, lugar donde reside durante los días de clase, pero al terminar la semana se traslada a Ocosingo, donde vive su madre. Hortensia también trabaja y reside fuera de su comunidad. La profesión de ambos los expone tanto a espacios indígenas como mestizos. Ellos, incluso, son indígenas y mestizos: hablan lenguas mayas y castellano, usan ropa occidental, conocen y practican tanto la cultura de

sus padres como la cultura mestiza. La ubicación geográfica, por otro lado, los empuja a adoptar prácticas distintas a las de su comunidad. Específicamente, el medio los obliga a buscar su propia pareja ya que por la distancia los padres no pueden desempeñar esta responsabilidad. Empujado por la atracción y por la “necesidad de conseguir compañera” (138), José le comunica sus sentimientos a Hortensia, quien responde con una negativa. A continuación cito el diálogo en su extensión porque revela las costumbres y tradiciones de los padres de los protagonistas:

–Lo siento, José. Mucho esfuerzo hicieron mis padres para educarme como para enamorarme de ti sin el consentimiento de ellos, eso no es posible –contestó después, secándose la cara con un pañuelo.

–Estoy entregado a ti totalmente, no miento. Nunca dejaré de amarte.

–Créeme, José, no puedo decidir nada, mis padres se enojarían. Ellos han recorrido largos caminos para buscar esposa a mis hermanos.

–Lo entenderán, sabrán perdonarte.

–No es cierto. Las leyes indígenas jamás escritas pero vivas en nuestros corazones, señalan que el único matrimonio bueno y aceptable es el que conciertan los padres, su palabra de aprobación vale cualquier esfuerzo.

–Tienes razón. No existe el noviazgo en nuestro medio, está hecho más de miradas que de declaraciones. El joven se conforma al ver a una muchacha cuando llena su cántaro de agua. Pero ¿qué puedo hacer estando lejos de mis padres? (141-142)

Hay que destacar que en la última oración José alude a la necesidad de cambiar este patrón o leyes indígenas según las circunstancias y para satisfacer sus necesidades. Aunque las palabras de José no consiguen la aprobación de Hortensia, la conversación deja ver que los jóvenes “al

enamorarse cuestionan implícita y explícitamente la cultura de donde proceden, sin renunciar a ella” (Reyes Matamoros vi-vii).

Tiempo después, los jóvenes se reencuentran y, para fortuna de José, Hortensia ha cambiado de parecer. Según él, al verse intercambiaron “miradas de contemplación, de admiración[,] del más genuino afecto” (143). Cuando José le reiteró su amor, Hortensia le respondió que ella también lo amaba. José concluye su relato después de este reencuentro y enfatiza que el desenlace de su experiencia amorosa con Hortensia marca un nuevo comienzo: “Así como el bosque se acaba, el río se seca, nuestra costumbre empieza a tomar otro cauce, corre y cambia en algo diferente” (143). El noviazgo y la libre elección de la pareja indican que los personajes están modificando las costumbres y tradiciones de sus padres. Cabe agregar que, si el enamoramiento entre José y Hortensia representa un cuestionamiento de la cultura, su decisión de comenzar una relación amorosa sin la aprobación de los padres constituye un cambio de conducta que favorece los intereses personales *versus* los intereses de los padres y las comunidades de origen de los jóvenes. Reyes Matamoros parece compartir esta postura cuando comenta que en “Algo diferente” se observa “una manifestación de independencia individual, de solvencia autoasignada por la iniciativa que ambos [personajes] emprenderán” (vii).

Hay que observar que a diferencia de *El tiempo principia en Xibalbá*, donde la transculturación de Juan y Pascual se articula como un fenómeno negativo dado que los elementos de la cultura ladina cancelan los elementos de la cultura indígena, en “Algo diferente” la transculturación de José y Hortensia se presenta de forma positiva pues la adquisición del castellano y de la vestimenta occidental no reemplaza sus lenguas mayas ni denota un rechazo de los pueblos indígenas. Asimismo, la transculturación de estos personajes complementa y enriquece su cultura a la vez que garantiza su presencia y participación en espacios indígenas y

mestizos. De esta forma el cuento muestra la transculturación del sujeto indígena (1) como una transformación inevitable dado el paso del tiempo y la historia universal de contacto y (2) como una alternativa que implica no la pérdida o sustitución de la indigeneidad sino una negociación y adaptación *de y entre* elementos indígenas y mestizos tales como la vestimenta, la lengua y algunas tradiciones. La negociación y adaptación de estos elementos está determinada por José y Hortensia. En su re-construcción como individuos indígenas que habitan en un espacio predominantemente mestizo, ellos han elegido adoptar la vestimenta occidental y el castellano sin abandonar sus lenguas mayas y sin olvidar las creencias y valores que sus padres les inculcaron. No está de más mencionar que la transformación de los personajes es producto de su acceso a la educación pública-mestiza y que con esto la narración indica que ha habido cambios en el sistema de educación pública y en la actitud de los padres indígenas con respecto a la utilidad de los programas de alfabetización. Mientras que en “Todo cambió” el maestro es mestizo y se halla en Ti’akil porque ahí lo comisionaron sus superiores (112), en “Algo diferente” los maestros son mayas y laboran en aldeas indígenas por voluntad propia como lo sugiere José cuando declara que ellos poco pueden hacer ante la frágil salud de sus estudiantes (134). A diferencia de los padres que se rehusaron a enviar a sus hijos a la escuela en Ti’akil, los padres de José y Hortensia, no conformes con la educación básica, se aseguraron de que sus hijos llegaran a ser profesionales.<sup>26</sup>

Por último, además de ilustrar el fenómeno de la transculturación y las reformas en el campo de la alfabetización, el relato refleja la diversidad cultural de los pueblos mayas. Así, la

---

<sup>26</sup> Dentro del Movimiento Maya y los debates sobre el multiculturalismo en Guatemala, el acceso de los mayas a la educación ha sido un tema controversial; mientras que unos ven la educación como un componente que facilita la liberación, otros la ven como un factor que promueve la pérdida o la contaminación de la identidad maya. Aura Cumes discute este tema en *Las mujeres son ‘más indias’ género, multiculturalismo y mayanización* –bajo la sección titulada *Mujeres indígenas jóvenes: Entre la superación y la transgresión*. Para los datos bibliográficos, ver Bastos, Santiago y Aura Cumes en la lista de Trabajos citados de esta investigación.

narración se embarca en el proyecto de representación de una identidad maya contemporánea que es el resultado de negociaciones a varios niveles: los indígenas son representados por un indígena desde una perspectiva indígena que desestabiliza la imagen del indígena que la sociedad dominante ha construido y difundido (Smith 150-151). Cuando José aclara que ni él ni Hortensia visten el traje de sus abuelos y que tampoco labran la tierra ni se ocupan de las tareas del hogar, está reafirmando las reflexiones que Juan y Pascual sugieren en *El tiempo principia en Xibalbá*: así como no existe una identidad indígena maya monolítica, los patrones que se han usado para construir e identificar a los pueblos indígenas carecen de fundamento pues únicamente responden al imaginario de los grupos hegemónicos.

#### **4.8 Conclusión**

En este capítulo he intentado demostrar que los cuentos de *Todo cambió* desarrollan aspectos económicos, políticos y socioculturales que contribuyeron a la castellanización, vía desindianización, de los pueblos indígenas durante la primera mitad del siglo veinte para contextualizar la labor del escritor y de la literatura maya contemporánea que surgen en el último cuarto de este siglo y continúan en el siglo veintiuno. Como proponen los personajes de “Jpoxlum”, esta labor consiste en revitalizar la cultura maya por medio de la recuperación de elementos propios de la cultura así como de la enseñanza y el aprendizaje de y sobre esta sociedad (8-9). Con este cuento, Josías López Gómez confirma lo que ya antes Gaspar Pedro González había sugerido al explicar los motivos por los que escribió su primera novela, *La otra cara*: la literatura maya, más que un espacio de expresión artística y denuncia social, es un espacio de difusión cultural (Sitler). Siguiendo la lógica de estos escritores mayas, se sobreentiende por qué sólo dos de los cuentos se centran en las afrentas contra el indígena

mientras que los otros cinco recrean la cultura y la cosmovisión de los mayas de los Altos de Chiapas. Como discutí anteriormente, los cuentos reflejan el concepto de justicia, el valor de las marcas culturales, la importancia del matrimonio y las normas de conducta, la responsabilidad de trabajar con y para el prójimo, la diversidad de las identidades indígenas y los cambios socioculturales y económicos que se han producido en las comunidades mayas. De este modo, en mi opinión, *Todo cambió* se centra de lleno en la revitalización y difusión de la cultura maya a la vez que expone conflictos internos que emanan de la misma cultura.

Además, esta perspectiva diferencia la obra de Josías López Gómez de la de Luis de Lión y Gaspar Pedro González al mismo tiempo que evidencia una transición en la literatura maya contemporánea. Mientras que *El tiempo principia en Xibalbá* denuncia la marginalidad política, económica y sociocultural del indígena frente al mestizo y *La otra cara: La vida de un maya* y *El retorno de los mayas* puntualizan la necesidad de reformas políticas, económicas y socioculturales para que se reconozca al sujeto maya como parte integral del Estado-nación y para asegurar la continuidad de su identidad y de su cultura, *Todo cambió* se enfoca en aspectos de la vida diaria que reflejan los valores y las tradiciones de los mayas de hoy en día. Asimismo, estas diferencias sitúan los trabajos de estos escritores dentro del proyecto de indianización. Como apunta Smith, este proyecto, de gran resonancia en América Central y del Sur, incorpora una política de identidad que asume los derechos indígenas como una prioridad y una política de acción cultural que se basa en las tradiciones y el conocimiento de los pueblos originales (146). Al denunciar las carencias y los abusos que enfrentan las comunidades indígenas, al enfatizar su diversidad étnico-cultural y al recrear su forma de entender el mundo, sus costumbres y tradiciones, en mi opinión, la obra de estos autores claramente expresa el afán de indianizar/mayanizar al Estado-nación.

## CONCLUSIÓN

La literatura indigenista que se desarrolló como una corriente literaria en América Latina a partir de fines del siglo diecinueve y durante la primera mitad del siglo veinte es sustituida por la literatura indígena que surge en la segunda mitad del siglo veinte, principalmente en los últimos veinticinco años. La propuesta de José Carlos Mariátegui en relación al estatus de la literatura indigenista y aquella literatura escrita por autores indígenas me permite observar el resurgimiento de la literatura maya contemporánea. Tal observación demuestra que el sujeto indígena se encuentra, a partir de la segunda mitad del siglo veinte, en posición de producir una literatura escrita que, a diferencia de la producción literaria de escritores mestizos acerca de temas indígenas, no tiene que idealizarlo ni estilizarlo. Dada su reciente aparición e importancia en el campo de la literatura guatemalteca, mexicana y latinoamericana en general, es inevitable preguntarnos ¿de qué trata la literatura maya contemporánea? En mi opinión, la respuesta más obvia pero también la más simplista es que trata *del* y *de lo* indígena maya.

Hay que recordar que la literatura maya contemporánea surge en Guatemala en la década de 1980, periodo que se caracterizó por el incremento en la represión y la violencia contra la población maya. El conflicto bélico que aquejó al país entre 1960 y 1996 produjo la muerte, el desplazamiento y la destrucción de miles de mayas (Grandin, *The Last* 127) que además vivieron el resquebrajamiento de los lazos culturales e históricos que los unían. De este ambiente resultó el Movimiento Maya. Sus integrantes, conocidos como mayanistas, se dedicaron a: (1) proponer una evaluación de la desigualdad económica y cultural, (2) desafiar las imágenes monoétnicas, monoculturales y monolingües de la nación moderna, (3) fomentar la participación de los mayas en la vida nacional y (4) impulsar la revitalización de la cultura maya (Warren 5, 37). La literatura maya contemporánea del estado de Chiapas, México, igualmente tiene sus inicios en la

década de 1980 pero no se consolida hasta la siguiente década. En esta región la literatura maya contemporánea emerge en respuesta a situaciones de conflicto que incluyen el rechazo étnico, social y cultural de la población indígena por parte de la sociedad y el gobierno mestizo, la inestabilidad política y económica del país y el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional el 1ro de enero de 1994. Dicho levantamiento fue una sublevación contra las políticas neoliberales que el Estado implementó y que acabaron acentuando la marginación y la pobreza de la población indígena (Oehmichen Bazán 57-58).

El ambiente político, económico, social y cultural así como la vigencia de la colonialidad del poder motivaron no sólo el Movimiento Maya en Guatemala y el levantamiento zapatista en Chiapas, sino también generaron el contexto de producción de la literatura maya contemporánea. Como explica Morales López, los escritores indígenas de hoy son fruto de movimientos de resistencia, de autopreparación y de una concientización de su condición étnica (76). Consecuentemente, la obra literaria de los escritores que he abordado en este trabajo de investigación trata *del y de lo* indígena. Esto quiere decir que sus narraciones describen la cosmovisión maya, es decir la forma en que los mayas viven y entienden la vida al mismo tiempo que exhiben los idiomas, las tradiciones, la espiritualidad y la diversidad cultural de estos pueblos indígenas con el claro propósito de fortalecer su identidad étnico-cultural. Además de articular una versión maya sobre los mayas y su forma de ver, entender y vivir la vida, las obras literarias de Luis de Lión, Gaspar Pedro González y Josías López Gómez expresan una versión de la sociedad mestiza que obviamente no aparece en la literatura indigenista que empezó a cuestionar Mariátegui a principios del siglo veinte. Me refiero específicamente al problema de la identidad cultural de Latinoamérica que Carlos Fuentes explica majestuosamente en *El espejo*

*enterrado* (1992).<sup>1</sup> González enfatiza este problema en *El retorno de los mayas*. Según la narración de esta novela, el personaje del General concibió la idea de “Tierra Barrida” contra las comunidades mayas porque, al observarse en el espejo, descubrió, sin poder comprender ni soportar, que parte de él era indígena:

Se pasa los dedos por aquellos bigotes tiesos; la cabellera lacia o más bien como se dice en chapín ‘espinudo’, la protuberancia de la boca que le hace recordar a los que él llamaba ‘indios trompudos’ ... Aquella mañana era una de las que había amanecido con los signos más negativos de su personalidad, más sensible hacia los rasgos de esa mitad que él odiaba de sí mismo. Desde el fondo de su garganta extrae unos verdes escupitajos y los lanza con fuerza contra su propia imagen en el espejo, como quien desea deshacerse de algo que lleva dentro, acto seguido toma el florero de porcelana y con toda su fuerza lo estrella contra aquel enemigo mudo con marco dorado que cayó hecho chaves en el piso, como caerían más adelante las comunidades hechas añicos en las masacres bajo la misma fuerza enfermiza (129-130).

El problema de la identidad cultural, de acuerdo con esta narración, no tiene que ver con el individuo indígena o lo indígena, sino con la sociedad mestiza que, desde su perspectiva ladina, se niega a reconocer e incluir esta mitad indígena que el personaje del General descubre. Esta actitud se manifiesta en los círculos hegemónicos del poder político, económico y militar porque sus dirigentes, resueltos a no perder sus privilegios, se imaginan parte de otros pueblos y otras sociedades (131). De igual forma, las novelas y los cuentos de Lión, González y López Gómez

---

<sup>1</sup> Fuentes relata el mito indígena de Quetzalcóatl quien, engañado por Tezcatlipoca, descubrió su imagen de hombre en un espejo de obsidiana. Quetzalcóatl no pudo comprender ni soportar descubrir que tenía la apariencia y la imagen de un hombre debido a que se pensaba y era un dios; en consecuencia, Quetzalcóatl decidió marcharse de las tierras del valle central y así dio comienzo al mito de su partida y posterior regreso (128-129).

formulan un discurso histórico, político, económico y cultural que refleja la condición colonial, el interés por integrar/incluir al indígena a la vida nacional, las necesidades de los pueblos mayas y las particularidades de la relación indígena-mestizo e indígena-indígena.

*El tiempo principia en Xibalbá* pone al descubierto la vigencia de las prácticas coloniales que, basadas en la diferencia étnica y racial, dividen a la sociedad en mestizos e indígenas. Dentro de esta jerarquía, los primeros se convierten en el grupo hegemónico que ejerce su poder sobre los últimos, quienes ocupan una posición de subalternidad debido a su origen étnico. El poder aniquilante de la virgen de Concepción, la destrucción de la imagen religiosa seguida por la coronación de Concha y la violencia intracultural e intrafamiliar en la que se consume el pueblo al final de la narración revelan la primacía de la colonialidad del poder y la necesidad de enfrentarla. Además de romper con el tradicional silenciamiento de la voz indígena, la novela desestabiliza las representaciones estereotípicas del sujeto indígena ya que los personajes representan una compleja gama de personalidades que van desde el indígena tradicional/subalterno al indígena semi-ladinizado y luego, del indígena ladinizado al indígena ladinizado que puede ocupar una posición hegemónica. Ésta es la forma en que Luis de Lión desestabiliza las representaciones homogéneas y esencialistas que el discurso histórico, político y sociocultural ha fabricado sobre los pueblos amerindios.

En *La otra cara: La vida de un maya* y *El retorno de los Mayas*, González, al igual que Lión, elabora un discurso maya contestatario que denuncia la marginación económica, sociocultural y política de la población indígena de Guatemala. Los personajes de estas novelas no se limitan a discutir la colonialidad del poder ni a aceptar este aparato de control y dominación. A lo largo de sus narraciones, Mekel, el escribano, Lotaxh, Luin y Juan idean y ponen en efecto una serie de proyectos que les permiten resistir la explotación laboral y

económica, la discriminación sociocultural y la marginación política y académica. Este éxito se debe a que sus acciones están precedidas por un minucioso cuestionamiento de la realidad y una profunda reflexión sobre el efecto de la guerra en las poblaciones mayas. Los personajes concluyen que tanto la guerra como las medidas que el Estado propone para pacificar al país atentan contra su identidad étnico-cultural por lo que establecen un programa para revitalizar elementos propios de la cultura maya q'anjob'al como lo son la relación con la tierra, la espiritualidad, la lengua, las tradiciones y la vestimenta. Cabe agregar que a diferencia de la ambigüedad étnica que se observa en la novela de Luis de Lión las novelas de Gaspar Pedro González dejan muy en claro que los personajes son maya q'anjob'ales pero que el conflicto armado ha afectado a las más de veinte etnias mayas del país. Así, este escritor recalca la heterogeneidad de los pueblos mayas. Por último, el discurso de resistencia que se articula al principio de las novelas de este autor comienza a transformarse en un discurso de revitalización cultural que se asemeja a lo que Esteva llama localización (160). En las novelas de González, la localización se efectúa cuando los personajes vuelven a y restauran sus comunidades de origen con el propósito de implementar un programa de recuperación y fortalecimiento de sus prácticas y marcas culturales.

El discurso de revitalización cultural se concretiza en los cuentos de *Todo cambió*. En principio los relatos emplean un discurso de resistencia que critica las prácticas que el Estado-nación mestiza ha implementado para *desindianizar* a la población indígena, mas pronto se vuelve evidente que esta crítica es una estrategia para explicar la labor del escritor y de la narrativa maya contemporánea, la cual consiste, por ejemplo, en revitalizar la cultura por medio de la recuperación de costumbres, tradiciones y lenguas mayas. De esta forma las historias incluidas en *Todo cambió* revelan que la literatura maya contemporánea funciona como un

espacio de localización, difusión y revitalización cultural en tanto que los relatos enfatizan aspectos de la vida diaria que reflejan la cosmovisión, los valores y las tradiciones de los mayas de hoy en día. Entre estos aspectos sobresalen el concepto de justicia, el valor de las marcas culturales, la importancia del matrimonio y las normas de conducta, la responsabilidad de trabajar con y para el prójimo, la diversidad de los pueblos indígenas y los cambios socioculturales y económicos que se han producido en las comunidades mayas.

Teniendo en cuenta el análisis y reflexión que he efectuado de *El tiempo principia en Xibalbá*, *La otra cara: La vida de un maya*, *El retorno de los Mayas* y *Todo cambió*, podemos apreciar que, al apropiarse de la escritura alfabética y del lenguaje castellano, el autor indígena se apropia igualmente del poder que confiere la escritura. De acuerdo con Ángel Rama, en *Literature and Subjection: The Economy of Writing and Marginality in Latin America*, Horacio Legras observa que la escritura es, ante todo, una manifestación de poder (63). La adopción de la escritura entre las culturas amerindias durante la Colonia, añade Legras, no sólo refleja su vida interna y externa sino que materializa la trascendencia de su existencia porque facilita la preservación y la transmisión de su conocimiento colectivo (58, 63, 67). Un proceso similar se lleva a cabo en el proceso escritural de los autores indígenas contemporáneos quienes recrean, como ha revelado este estudio, su cosmovisión, sus costumbres, sus tradiciones y su legado histórico y cultural. El acto de retomar la escritura alfabética y la lengua castellana, aparte de abrir y expandir las esferas culturales a las que puede llegar la literatura maya contemporánea (Waldman 70), constituye, de acuerdo con Susan Giersbach, una herramienta liberadora porque desafía “los esfuerzos por robar, borrar y destruir las raíces de una cultura milenaria” a la vez que “lucha por rescatar las raíces y reivindicar la cultura maya” (iv). La lucha por el rescate y la reivindicación de la cultura maya, para usar la expresión de Morales López cuando observa que

escritores mestizos como el subcomandante Marcos y Jesús Morales Bermúdez emplean un discurso literario que simpatiza con la cultura indígena (85), se logra mediante un proceso de indianización que trata de sensibilizar a un público lector no indígena al acercarlo a la cultura y a la memoria indígena desde una perspectiva indígena. En la actualidad, como González le refirió a Sitler en su entrevista, esta lucha es de gran importancia ya que “la otra conquista ahora es la conquista cultural” (Sitler). El corpus analizado en esta disertación parece sugerir que la localización, la comunalidad y el principio de *lekil kuxlejal* constituyen espacios, prácticas, principios y valores desde los cuales los pueblos indígenas pueden enfrentar esta conquista cultural.

Es necesario mencionar que en los textos que conforman el corpus de esta investigación, los esfuerzos por revitalizar la cultura maya incluyen la problematización del término indio y la resemantización del término indígena. *Indígena* reemplaza a *indio* por su carga despectiva al mismo tiempo que se subraya que ser indígena no es nada negativo, por el contrario, es una identidad étnico-cultural tan válida como cualquier otra porque designa a un pueblo milenario poseedor de tradiciones, conocimientos, lenguas e historia. En las novelas y los cuentos también se ilustran la complejidad cultural y los conflictos interculturales entre mestizos e indígenas que de ella emanan, así como la complejidad interna de las comunidades mayas y los conflictos intraculturales que se producen entre los integrantes de estas comunidades. Cabe agregar también que, en *El tiempo principia en Xibalbá*, *La otra cara: La vida de un maya*, *El retorno de los mayas* y *Todo cambió*, la subordinación de las comunidades mayas no se articula desde el fanatismo sino desde una mirada que destaca la capacidad de los mayas para resistir la colonización física y cultural, su determinación para mantener sus identidades étnico-culturales y

su disposición para adaptarse a las transformaciones propias del actual contexto laboral, social, económico y político en el que viven.

Con las conclusiones derivadas de la problematización de estas narraciones y mi reflexión al respecto, espero ofrecer una nueva forma de considerar el análisis de la literatura maya contemporánea y motivar a la reflexión crítica de esta literatura que se halla en proceso de formación y transformación. Mi objetivo es que esta disertación sea interpretada como una invitación a estudiar tres aspectos de esta producción artística maya como siguen: (1) las diversas formas en que los autores indígenas combaten el legado colonial que pervive en las sociedades guatemalteca y mexicana, así como en otras sociedades de América Latina que tienen una población y una literatura indígenas prevalentes, (2) las formas en que se recrean la diversidad étnico-cultural de los pueblos indígenas y (3) lo que sus narraciones nos comunican sobre el Estado-nación que alegorizan. Otro propósito de este proyecto apunta a estimular la problematización de binarismos ideológicos como mestizo/indígena, hegemonía/subalternidad, hegemónico/subalterno, moderno/tradicional, indígena puro y auténtico/indígena aculturado o mestizado. El análisis de la literatura maya contemporánea no puede dejar de lado el contexto político, económico e histórico que recrean las narraciones porque son también un eco de los movimientos sociales e indígenas que en la actualidad se están manifestando en otros países como, por ejemplo, México, Guatemala, Colombia y Bolivia.

Finalmente, preciso señalar que la literatura maya contemporánea marca un hito en el panorama de la literatura guatemalteca, mexicana y latinoamericana en general porque inaugura un espacio de enunciación para el indígena, crea nuevas estrategias discursivas, revela realidades sociales, políticas, económicas y culturales alternativas, e intenta establecer un diálogo intercultural. Se descubre así que no hay una literatura nacional ni latinoamericana sino varias,

como varias son las culturas que conforman estos espacios geográficos y forman parte de un proyecto de indianización que lucha por los derechos de los pueblos indígenas.

## **OBRAS CITADAS**

## OBRAS CITADAS

- Acosta, José de. *Natural and Moral History of the Indies*. Durham and London: Duke University Press, 2002. Print.
- Acuerdo de Paz Firme y Duradera*. Misión Permanente de Guatemala ante las Naciones Unidas. Web. 15 Mar. 2011. <<http://www.guatemalaun.org/paz.cfm>>.
- Adorno, Rolena. "Nuevas perspectivas en los estudios literarios hispanoamericanos." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 14.28 (1988): 11-28. Print.
- Aguayo, Sergio, Hanne Christensen, Laura O'Dogherty and Stefano Varese. *Social and Cultural Conditions and Prospects of Guatemalan Refugees in Mexico*. France: United Nations Research Institute for Social Development, 1987. Print.
- Aguilar Rivera, José A. *El fin de la raza cósmica: Consideraciones sobre el esplendor y decadencia del liberalismo en México*. México: Océano, 2001. Print.
- Albores Guillén, Roberto. Presentación. *Y el Bolom dice...* Vol. 1. CELALI, CONACULTA. Chiapas, México: Talleres Gráficos del Estado, 2000. 10. Print.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006. Print.
- Arias, Arturo. *La identidad de la palabra: Narrativa guatemalteca del siglo veinte*. Guatemala: Artemis & Edinter, 1998. Print.
- . *Taking their Word: Literature and the Signs of Central America*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007. Print.
- . "The Maya Movement, Postcolonialism and Cultural Agency." *Journal of Latin American Cultural Studies* 15.2 (2006): 251-262. Print.
- Asturias, Miguel Ángel. *El problema social del indio y otros textos*. Ed. Claude Couffon. Paris: Centre de recherches de l'institut d'études hispaniques, 1971. Print.
- . *Sociología guatemalteca: El problema social del indio*. Arizona: Arizona State University Center for Latin American Studies, 1977. Print.
- Bastos, Santiago y Aura Cumes. *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Vol. 1. Guatemala: FLACSO, CIRMA, CHOLSAMAJ, 2007. Print.
- Beauchesne, Kim and Alessandra Santos. Introduction. *The Utopian Impulse in Latin America*. New York: Palgrave Macmillan, 2011. Print.

- Bonfil Batalla, Guillermo. *México Profundo: Una civilización negada*. México: Editorial Grijalbo, 1990. Print.
- Bubnova, Tatiana. "The Indian Identity, the Existential Anguish and the Eternal Return (*El tiempo principia en Xibalbá*, by Luis de Lión)." *National Identities and Sociopolitical Changes in Latin America*. Eds. Mercedes Durán-Cogan y Antonio Gómez-Moriana. New York: Routledge, 2001. 179-220. Print.
- Breton, Alain. *Rabinal Achi: A Fifteenth-Century Maya Dynastic Drama*. Colorado: University Press of Colorado, 2007. Print.
- Cancian, Frank. *Economía y prestigio en una comunidad maya: El sistema religioso de cargos en Zinacantan*. México: Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública, 1976. Print.
- Carlsen, Laura. "Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición." *Chiapas 7*. México: Ediciones Era, 1999. Web. 8 Mar. 2011. <<http://books.google.com>>.
- Casaús Arzú, Marta E. y Teresa García Giráldez. *Las redes intelectuales centroamericanas: Un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*. Guatemala: F&G Editores, 2005. Print.
- Chomsky, Noam. "Resistance and Hope: The Future of *Comunalidad* in a Globalized World." *New World of Indigenous Resistance: Noam Chomsky and Voices from North, South, and Central America*. Eds. Lois Meyer and Benjamín Maldonado Alvarado. San Francisco, California: City Lights Books, 2010. Print.
- Coe, Michael D. *The Maya*. London: Thames and Hudson, 1980. Print.
- Cojtí Cuxil, Demetrio. *Ri Maya' Moloj pa Iximulew: El movimiento maya en Guatemala*. Guatemala: Editorial Cholsamaj, 1997. Print.
- Cornejo Polar, Antonio. *La novela indigenista: Literatura y sociedad en el Perú*. Lima: Editora Lasontay, 1980. Print.
- Coronil, Fernando. "Latin American Postcolonial Studies and Global Decolonization." *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. Ed. Neil Lazarus. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 221-240. Print.
- Cultural Theory: The Key Concepts*. Eds. Andrew Edgar and Peter Sedgwick. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Routledge, 2008. Print.
- Del Valle Escalante, Emilio. "Discursos mayas y desafíos postcoloniales en Guatemala: Luis de Lión y *El tiempo principia en Xibalbá*." *Revista Iberoamericana* 72.215-216 (2006): 545-558. Print.

- . *Nacionalismos mayas y desafíos postcoloniales en Guatemala: Colonialidad, modernidad y políticas de la identidad cultural*. Guatemala: FLACSO, 2008. Print.
- Díaz-Polanco, Héctor, Francisco J. Guerrero, Víctor Bravo, Leopoldo Allub, Macto A. Michel y Lourdes Arizpe. *Indigenismo, modernización y marginalidad: una revisión crítica*. México: Centro de Investigación para la Integración Social, 1979. Print.
- “EE.UU. se disculpa por infectar con venéreas a cientos en Guatemala.” *BBC Mundo* 1 Oct. 2010. Web. 20 Oct. 2010. <[http://bbc.co.uk/mundo/noticias/2010/10/101001\\_guatemala\\_eeuu\\_infecciones\\_sexuales\\_gz.shtml](http://bbc.co.uk/mundo/noticias/2010/10/101001_guatemala_eeuu_infecciones_sexuales_gz.shtml)>.
- Eltringham, Peter, John Fisher, and Iain Stewart. *The Rough Guide to the Maya World*. London: Rough Guides, 2001. Print.
- Embid, Alfred. “Del control de natalidad al genocidio.” *Revista de Medicinas Complementarias. Medicina Holística* 59 (2000): 75-92. Print.
- Escajadillo, Tomás G. *La narrativa indigenista peruana*. Lima: Editorial Mantaro, 1994. Print.
- Esponda Jimeno, Víctor Manuel. *La organización social de los tzeltales*. México: Talleres Gráficos del Estado, 1994. Print.
- Esteva, Gustavo. “The Zapatistas and People’s Power.” *Capital and Class* 68.2 (1999): 153-182. Web. 8 Abr. 2012. <<http://search.proquest.com.proxy2.cl.msu.edu/>>.
- Fanon, Frantz. *Black Skin White Masks*. New York: Grove Press, 1967. Print.
- . *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 1968. Print.
- Faundez, Antonio and Paulo Freire. *Learning to Question: A Pedagogy of Liberation*. New York: Continuum, 1989. Print.
- Favre, Henri. *Indianidad, etnocidio, indigenismo en América Latina*. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1988. Print.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Random House, 1995. Print.
- Freire, Paulo. *Cultural Action for Freedom*. Cambridge: Harvard Educational Review, 1975. Print.
- Fuentes, Carlos. *El espejo enterrado*. México: Alfaguara, 2010. Print.
- García, Luz M., Teresa Jácome et. al. *Las mujeres indígenas de México: su contexto socioeconómico, demográfico y de salud*. México: Inmujeres, 2006. Web. 13 Jul. 2013. <[http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos\\_download/100833.pdf](http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/100833.pdf)>.

- Giersbach, Susan. Prefacio. *El retorno de los mayas*. California: Yax Te' Foundation, 2000. iii-v. Print.
- González, Gaspar P. *El retorno de los mayas*. California: Yax Te' Foundation, 2000. Print.
- . *Kotz'ib' Nuestra literatura maya*. California: Yax Te' Foundation, 1997. Print.
- . *La otra cara: La vida de un maya*. Ohio: Libros Yax Te', 2004. Print.
- Goubaud Carrera, Antonio. *Indigenismo en Guatemala*. Guatemala: Centro Editorial José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación Pública, 1964. Print.
- Grandin, Greg. *The Last Colonial Massacre: Latin America in the Cold War*. Chicago: University of Chicago Press, 2004. Print.
- Greaves, Cecilia. "Entre la teoría educativa y la práctica indigenista. La experiencia en Chiapas y la Tarahumara (1940-1970)." *Educación rural e indígena en Iberoamérica*. Coord. Pilar Gonzalbo Aizpuru. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1996. Print.
- Greimas, A. J. and J. Courtés. *Semiotics and Language: An Analytical Dictionary*. Bloomington: Indiana University Press, 1982. Print.
- Grimm, Nadine. "Narrative and Identity in Selections from the Poetry and Novels of Gaspar Pedro González Maya Q'anjob'al Author." *Latin American Indian Literatures Journal* 22.2 (2006): 99-115. Print.
- Guatemala: Entre el dolor y la esperanza*. Ed. Centro de Estudios de Guatemala. Valencia: Diputació Provincial de València, 1995. Print.
- Hale, Charles A. *El liberalismo mexicano en la época de Mora*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1995. Print.
- Hernández, Natalio. "La formación del escritor indígena." *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*. Coord. Carlos Montemayor. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993. 103-117. Print.
- Higgins, Anthony. *Constructing the Criollo Archive: Subjects of Knowledge in the Biblioteca Mexicana and the Rusticatio Mexicana*. West Lafayette, Indiana: Purdue U Press, 2000. Print.
- Huet Bautista, Nicolás. *La última muerte: cuento*. México: Ediciones de el animal, 2001. Print.
- Hulme, Peter. "Including America." *Ariel* 26.1 (1995): 117-123. Print.

- “Indígenas en México, el sector más vulnerable y empobrecido.” *Univision.com*, 9 Feb. 2012. Web. 10 Jul. 2013. <<http://dinero.univision.com/economia-y-negocios/noticias-economicas/article/2012-02-09/indigenas-mexico-pobreza-crisis-economia-coneal-pobres>>.
- Kahn, Hana M. “Maya Oral Tradition as the Foundation of the New Written Literary Canon: The Testimonial Novel of Gaspar Pedro González.” *Latin American Indian Literatures Journal* 22.2 (2006): 116-128. Print.
- Klor de Alva, Jorge. “The Postcolonization of the (Latin) American Experience: a Reconsideration of ‘Colonialism,’ ‘Postcolonialism,’ and ‘Mestizaje.’” *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Ed. Gyan Prakash. Princeton: Princeton University Press, 1995. 241-275. Print.
- Koch, Peter O. *The Aztecs, the Conquistadors, and the Making of Mexican Culture*. Jefferson, North Carolina: McFarland and Co., 2006. Print.
- Kristal, Efraín. *The Andes Viewed from the City: Literary and Political Discourse on the Indian in Peru 1848-1930*. New York: Peter Lang Publishing, 1987. Print.
- Laughlin, Robert M. “En la vanguardia: Sna Jtzi’bajom.” *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*. Coord. Carlos Montemayor. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993. 155-172. Print.
- . *The Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantán*. Vol. 1. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1988. Print.
- Legras, Horacio. *Literature and Subjection: The Economy of Writing and Marginality in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2008. Print.
- León-Portilla, Miguel. *El destino de la palabra: de la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. México, D.F.: El Colegio Nacional, 1996. Print.
- . *Literaturas indígenas de México*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992. Print.
- Lessa, Iara. “Discursive Struggles Within Social Welfare: Restaging Teen Motherhood.” *British Journal of Social Work* 36.2 (2006): 283-298. Print.
- Lewis, Stephen E. *The Ambivalent Revolution: Forging State and Nation in Chiapas, 1910-1945*. Albuquerque, New Mexico: University of New Mexico Press, 2005. Print.
- Lión, Luis de. *El tiempo principia en Xibalbá*. Guatemala: Magna Terra, 2003. Print.
- Loomba, Ania. *Colonialism / Postcolonialism*. New York: Routledge, 1998. Print.
- López Gómez, Josías. Entrevista personal. 19 Ene. 2014.

- . *Todo cambió*. Chiapas, México: Unidad de Escritores Mayas-Zoques, 2006. Print.
- López Moya, Martín de la Cruz. *Hacerse hombres cabales: Masculinidad entre tojolabales*. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2010. Print.
- Magnoni, Aline et al. "Tourism in the Mundo Maya: Inventions and (Mis)Representations of Maya Identities and Heritage." *Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress* 3.3 (2007): 353-383. Print.
- Mariátegui, José C. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 2007. Print.
- Mariscal, Ángeles. "Funcionario dice que las mujeres indígenas 'solo sirven para la cocina'." *cnn.com*. 3 Jun. 2013. Web. 13 Jul. 2013.  
<<http://mexico.cnn.com/nacional/2013/06/03/mujeres-indigenas-exigen-igualdad-en-derecho-a-la-educacion-en-chiapas>>.
- Marion, Marie-Odile. *El poder de las hijas de la luna: Sistema simbólico y organización social de los lacandones*. México: Plaza y Valdés, 1999. Print.
- Marroquín, Alejandro D. *Balance del indigenismo: informe sobre la política indigenista en América*. México: Instituto Indigenista Interamericano, Sección de Investigaciones Antropológicas, 1977. Print.
- Martínez Luna, Jaime. "The Fourth Principle." *New World of Indigenous Resistance: Noam Chomsky and Voices from North, South, and Central America*. Eds. Lois Meyer and Benjamín Maldonado Alvarado. San Francisco, California: City Lights Books, 2010. Print.
- Martínez Peláez, Severo. *La patria del criollo: An Interpretation of Colonial Guatemala*. North Carolina: Duke University Press, 2009. Print.
- Meyer, Lois. Introduction: A Hemispheric Conversation among Equals. *New World of Indigenous Resistance: Noam Chomsky and Voices from North, South, and Central America*. Eds. Lois Meyer and Benjamín Maldonado Alvarado. San Francisco, California: City Lights Books, 2010. 7-37. Print.
- Meyer, Michael C. and William L. Sherman. *The Course of Mexican History*. New York: Oxford University Press, 1995. Print.
- Mignolo, Walter. "Anahuac y sus otros: La cuestión de la letra en el Nuevo Mundo." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 14.28 (1988): 29-53. Print.

- . "Colonialidad del poder y subalternidad." *Convergencia de tiempos: Estudios subalternos/contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad*. Ed. Ileana Rodríguez. Ámsterdam/Atlanta: Rodopi B.V. 2001. 155-183. Print.
- . "Literacy and the Colonization of Memory: Writing Histories of People Without History." *Literacy: Interdisciplinary Conversations*. Ed. Deborah Keller-Cohen. Cresskill, NJ: Hampton Press, Inc., 1994. 91-113. Print.
- . "Occidentalización, imperialismo, globalización: Herencias coloniales y teorías postcoloniales." *Theoretical Debates in Spanish American Literatures*. Eds. David W. Foster and Daniel Altamiranda. NY and London: Garland Publishing, 1997. 69-82. Print.
- . "On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the Discontinuity of the Classical Tradition." *Comparative Studies in Society and History* 34.2 (Apr., 1992): 301-330. Web. 26 Jan. 2012. <<http://www.jstor.org/stable/178948>>.
- Monteforte, Mario. *Entre la piedra y la cruz*. México: Editorial B. Costa-Amic, 1948. Print.
- Montemayor, Carlos. *Arte y trama en el cuento indígena*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998. Print.
- Morales López, Micaela. *Raíces de la ceiba: Literatura indígena de Chiapas*. México: Biblioteca de signos, 2004. Print.
- Morales, Mario R. "Luis de Lión: El indio por un indio." *Conversatorio: Homenaje imaginario a la obra literaria de Luis de Lión*. Guatemala: Galería imaginaria, 1991. 3-10. Print.
- Moreiras, Alberto. "Hegemonía y subalternidad." *Convergencia de tiempos: Estudios subalternos/contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad*. Ed. Ileana Rodríguez. Ámsterdam/Atlanta: Rodopi B.V. 2001. 71-89. Print.
- Muyolema, Armando. "De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena' como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje." *Convergencia de tiempos: Estudios subalternos/contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad*. Ed. Ileana Rodríguez. Ámsterdam/Atlanta: Rodopi B.V. 2001. 327-363. Print.
- Nash, June C. *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*. New York & London: Routledge, 2001. Print.
- Navarrete, Sergio. "'Snich Poshj'. Producción, consumo y función del alcohol en una comunidad Tzeltal." *Nueva Antropología* 10.34 (1988): 111-136. Web. 3 Ago. 2013. <<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/34/cnt/cnt4.pdf>>.

- Oehmichen Bazán, Cristina. *Reforma del estado: política social e indigenismo en México, 1988-1996*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1999. Print.
- O’Gorman, Edmundo. *La invención de América: El universalismo de la cultura de Occidente*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958. Print.
- Palacios, Rita M. “Indigenusness and the Reconstruction of the Other in Guatemalan Indigenous Literature.” Diss. University of Toronto, 2009. Web. 18 Mar. 2010.
- Paoli, Antonio. *Autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. México: UAM-X, CSH, Dpto. de Educación y Comunicación, 2003. Web. 14 May. 2013. <[http://bidi.xoc.uam.mx/tabla\\_contenido\\_libro.php?id\\_libro=70](http://bidi.xoc.uam.mx/tabla_contenido_libro.php?id_libro=70)>.
- Peñalosa, Fernando. “La literatura maya. Tres perspectivas: el editor.” *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos* 4 (2001). Web. 3 Jul. 2013. <<http://istmo.denison.edu/n04/foro/maya.html>>.
- Poe, Karen. “Sexo, cuerpo e identidad en *El tiempo principia en Xibalbá* de Luis de Lión.” *Revista Reflexiones* 82.2 (2003): 83-91. Print.
- Prakash, Gyan. “La imposibilidad de la historia subalterna.” *Convergencia de tiempos: Estudios subalternos/contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad*. Ed. Ileana Rodríguez. Ámsterdam/Atlanta: Rodopi B.V. 2001. 61-69. Print.
- Prasad, Anshuman. “The Gaze of the Other: Postcolonial Theory and Organizational Analysis.” En *Postcolonial Theory and Organizational Analysis: A Critical Engagement*. Ed. Anshuman Prasad. New York: Palgrave, 2003. 3-43. Print.
- Pratt, Mary L. *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997. Print.
- Prieto, Guillermo. *Lecciones elementales de economía política dadas en la escuela de jurisprudencia de México en el curso de 1871*. México: Imprenta del Gobierno, 1876. Print.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.” *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Comp. Edgardo Lander. Buenos Aires, Argentina: CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), 2000. 201-246. Print.
- Quispe-Agnoli, Rocío. “Develando colonialidades: Áreas en busca de atención en los estudios latinoamericanos.” *Estudios transatlánticos postcoloniales I. Narrativas comando/sistemas mundos: Colonialidad/modernidad*. Eds. Ileana Rodríguez y Josebe Martínez. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2010. 185-207. Print.

- Recopilación de leyes de los reynos de Las Indias*. Vol. 1-4. Ed. Julián de Paredes. Madrid: 1681. Web. 25 Feb. 2012. <<http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/14/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/>>.
- Restall, Matthew and Amara Solari. *2012 and the End of the World: The Western Roots of the Maya Apocalypse*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 2011. Print.
- Reyes Matamoros, José A. Introducción. *Todo cambió*. Por Josías López Gómez. Chiapas, México: Unidad de Escritores Mayas-Zoques, 2006. i-viii. Print.
- . Presentación. *La última muerte*. Por Nicolás Huet Bautista. Chiapas, México: FONCA, 2001. i-viii. Print.
- Richard, Nelly. "Postmodernism and Periphery." *Postmodernism: A Reader*. Ed. Thomas Doherty. New York: Columbia University Press, 1993. 463-470. Print.
- Rivera, Miguel. *Chilam Balam de Chumayel*. Madrid: Historia 16, 1986. Print.
- Robles, José N. y David Moctezuma Navarro. "Analfabetismo en México: Una deuda social." *Realidad, datos y espacio. Revista internacional de estadística y geografía* 3.3 (septiembre-diciembre 2012): 5-17. Web. 9 Jul. 2013. <[http://www.inegi.org.mx/RDE/RDE\\_07/Doctos/RDE\\_07\\_Art1.pdf](http://www.inegi.org.mx/RDE/RDE_07/Doctos/RDE_07_Art1.pdf)>.
- Rodas Núñez, Isabel. "Identidades y la construcción de la categoría oficial 'ladino' en Guatemala." *CRISE Working Paper No. 29*. Oxford, U.K.: October, 2006. Web. 23 Dec. 2011. <<http://r4d.dfid.gov.uk/PDF/Outputs/Inequality/wp29.pdf>>.
- Rodríguez, Ileana. "La encrucijada de los Estudios Subalternos: Postmarxismo, deconstruccionismo, postcolonialismo y multiculturalismo." *Convergencia de tiempos: Estudios subalternos/contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad*. Ed. Ileana Rodríguez. Amsterdam/Atlanta: Rodopi B.V. 2001. 5-47. Print.
- . "Reading Subalterns Across Texts, Disciplines, and Theories: From Representation to Recognition." *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Ed. Ileana Rodríguez. Durham and London: Duke UP, 2001. 1-8. Print.
- Rovira, Guiomar. *Mujeres de maíz: La voz de las indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista*. Barcelona: Virus, 1996. Print.
- Ruiz, Hiram A. *El retorno: Guatemalans' Risky Repatriation Begins*. Washington, DC: U.S. Committee for Refugees, 1993. Print.
- Santos, Julio. "73% de indígenas vive en la pobreza." *Siglo21.com.gt*, 10 Ago. 2012. Web. 10 Jul. 2013. <<http://www.s21.com.gt/pulso/2012/08/10/73-indigenas-vive-pobreza>>.

- Sitler, Robert. "Entrevista con Gaspar Pedro González." *San Pedro Soloma.com*. Salvador Zacarías. 6 Nov. 2005. Web. 2 Feb. 2011. <[http://blog.sanpedrosoloma.com/2005/11/entrevista-con-gaspar\\_113127121181104384.asp](http://blog.sanpedrosoloma.com/2005/11/entrevista-con-gaspar_113127121181104384.asp)>.
- Scott, James C. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press, 1985. Print.
- Smith, Linda T. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London and New York; Dunedin: Zed Books Ltd. and University of Otago Press, 2006. Print.
- Stavenhagen, Rodolfo. *Clases, colonialismo y aculturación: Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica*. Guatemala: Editorial J. de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación, 1968. Print.
- Stølen, Kristi A. *Guatemalans in the Aftermath of Violence: The Refugees' Return*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007. Print.
- Tedlock, Dennis. *Popol Vuh: The Mayan Book of the Dawn of Life*. New York: Touchstone, 1996. Print.
- . *2000 Years of Mayan Literature*. Los Angeles: University of California Press, 2009. Print.
- Thurston-Griswold, Henry. "La novelización del testimonio en *La otra cara*, de Gaspar Pedro González." *Hispania* 90.4 (2007): 681-687. Print.
- Vargas Llosa, Mario. *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. Print.
- Vasconcelos, José. *Indología: una interpretación de la cultura iberoamericana*. París: Agencia mundial de librería, 1926. Print.
- Veiga, Alberto. "La subalternidad en escena: El teatro criollo en el discurso colonial hispanoamericano." Diss. Michigan State University, 2009. Print.
- Verdugo, Lucía. Presentación. *Educación y buen vivir: Reflexiones sobre la lectura en Guatemala*. Cuadernos Unesco Guatemala No. 4. Guatemala: Sergráfica S.A., 2011. 3-5. Web. 9 Jul. 2013. <[http://www.unescoguatemala.org/images/stories/Publications\\_UNESCO/Cuad%204\\_Reflexiones%20sobre%20Lectura.pdf](http://www.unescoguatemala.org/images/stories/Publications_UNESCO/Cuad%204_Reflexiones%20sobre%20Lectura.pdf)>.
- von Gleich, Uta. "Literalización de lenguas orales. Estrategia hacia su normalización: la experiencia de Bolivia." *Pueblos indígenas y educación* 57 (julio-diciembre 2005): 77-101. Print.

Waldman, Gilda. "El florecimiento de la literatura indígena actual en México. Contexto social, significado e importancia." *Bibliojurídica* 63-72. Web. 7 Nov. 2008.  
<<http://www.bibliojuridica.org/libros/2/740/10.pdf>>.

Warren, Kay B. *Indigenous Movements and their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*. New Jersey: Princeton University Press, 1998. Print.

Zavala, Magda y Seidy Araya. *Literatura indígenas de Centroamérica*. Costa Rica: EUNA, 2008. Print.

Zea, Leopoldo. *El positivismo en México*. México: Ediciones Studium, 1953. Print.