

Lengua y Literatura Maya: Recuperación Cultural y Resistencia Política en Yucatán*

Gerardo Gómez Michel*

Busan University of Foreign Studies, Korea

Michel, Gerardo Gómez (2015) "Mayan Language and Literature: Cultural Recovery and Political Resistance in Yucatan"

ABSTRACT

This article reviews the historical processes in Mayan language and literature of Yucatan since the time of the Conquest to the present day. Analyzing key moments of social, cultural and political confrontation between the Maya people and powers external to their community, I highlight how the Mayan language and literature circulated from an evangelizing utilitarianism to a nationalistic assimilation, and how in both cases the ultimate goal was the ethnic-cultural disintegration to subsume the Mayan people to the order imposed by the imperial and national regimes, respectively. This tendency dialectically provoked a reaction in the subjugated community, which sees indigenous language as a vehicle of political and cultural resistance. Finally, the article includes a review of the current resurgence of Maya writing that seeks to rebuild their world view and recover their literary language.

Key Words: literature, mayan language, Yucatan, resistance, cooptation, nationalism

Sus primeros fundadores no les supieron dar orden careciesen de errores tantos y tales como en los que han vivido. La justicia los ha sacado de ellos mediante la predicación, y ella los ha de guardar no tornen a ellos; y si tornaren, los ha de sacar de ellos con razón, pues se puede gloriarse España con Dios, pues la eligió entre otras naciones para remedio de tantas gentes, por lo cual ellas le deben mucho más que a sus fundadores ni genitores; que si como el bienaventurado san Gregorio dice, no nos fuera de mucho provecho nacer si no viniéramos a ser de Cristo, bien redimidos.

– fray Diego de Landa [1566]1994, 219

* This work was supported by the National Research Foundation of Korea Grant funded by the Korean Government (NRF-2008-362-A00003).

** Gerardo Gómez Michel is HK assistant professor of the Institute of Iberoamerican Studies at Busan University of Foreign Studies, Korea (Email: palinuromx@gmail.com).

INTRODUCCIÓN

El área maya de Yucatán, junto con la de los pueblos indígenas del norte del actual México, representó una de las áreas de mayor resistencia al poder de la Corona durante la Colonia, y luego al proyecto nacionalista de la República Mexicana. Decididos a mantener un sistema de sociedad original, sufrieron la persecución y la guerra. Lo mismo puede decirse de los gobiernos centrales “imperial y republicano”, los cuales en su intento por someter a la región tuvieron que afrontar una constante resistencia armada por parte de los mayas. Desde la defensa inicial de su territorio a principios del siglo XVI se traza una línea que tiene puntos especialmente notorios como la rebelión de Jacinto Canek en 1761, o la posterior y larga resistencia conocida como la “Guerra de Castas”, que desafió al gobierno mexicano por más de 50 años, desde 1847 hasta que fue sometido el último reducto en 1901. A lo largo de esta lucha centenaria, la lengua maya como elemento de cohesión cultural jugaría un papel preponderante para los rebeldes, y en consecuencia, al igual que ellos, sufriría de parte del Estado la persecución, el desprestigio y la imposición forzada del nuevo orden.

Así, durante la Colonia, la lengua maya fue utilizada como herramienta para evangelizar, y su literatura, particularmente los contenidos religiosos, servían para señalar la falsedad de la cosmovisión y el panteón maya, es decir, para legitimar el nuevo orden cristiano-occidental. Si bien hubo producción dentro y fuera de los márgenes estrictos dictados por la Iglesia, en general la producción literaria maya estuvo supeditada a esa circunstancia. Así es como ahora se encuentran colecciones de literatura indígena “por supuesto no sólo maya” escrita en las propias lenguas nativas, mas no siempre producida por los propios escritores indígenas. En este corpus podemos encontrar gran número de obras de teatro litúrgico, catecismos, oraciones, fragmentos de la Biblia, devocionarios, que sirvieron para el proyecto de evangelización de los pueblos americanos. Es en este contexto donde se salvan de la destrucción textos clásicos como el *Popol Vuh* y *Los libros del Chilam Balam*, no sin pasar por un proceso de sutil adaptación al nuevo orden religioso.

Más allá de la etapa de la Conquista y la Colonia, el carácter de imposición y hegemonía cultural y religiosa se continuó “a veces más brutalmente” después de la independencia de la Corona española con el surgimiento de esa *comunidad imaginada* (Anderson 1993) que sería la Nación Mexicana. Por lo tanto, los puntos de conflicto se prolongan frente a lo que significó un cambio de actores pero no de circunstancia en cuanto hegemonía

externa a las comunidades mayas – la nacional mexicana ahora en lugar de la imperial española de la Colonia, cuestión que afectó de manera directa el desarrollo de la lengua y la literatura maya, ya que para el en el proyecto nacional representaba, en el mejor de los casos, un lazo con la raíz (folklórica) de la identidad mexicana; pero en la práctica, en realidad se le asociaba con un pasado ligado a la ignorancia y la pre-modernidad. Por supuesto, a pesar de este contexto singularmente adverso, la lengua y la literatura maya ha seguido viva y dinámica en el seno desus comunidades y, aunque con menor impacto, en el ámbito urbano.

En este trabajo se hace una revisión de este proceso histórico analizando momentos clave del contacto social, cultural y político del pueblo maya con los poderes externos a su comunidad, se señala de qué manera la lengua y la literatura maya pasa de un utilitarismo evangelizador a la cooptación nacionalista, y cómo en ambos casos el objetivo final es el de la desintegración étnico-cultural para subsumir al pueblo maya al orden impuesto por los regímenes imperial y nacional, respectivamente. Lo anterior provoca que la comunidad subyugada particularmente vea su lengua como un vehículo de resistencia política y cultural. Finalmente, revisaremos el resurgimiento en la actualidad de la escritura maya que busca recomponer su visión del mundo a partir de la recuperación de su lengua literaria.

IDOLATRÍA Y RESISTENCIA

La religiosidad de los mayas ha sido en muchos sentidos un hilo conductor en los movimientos de resistencia armada (Florescano 1994; Solís y Peniche 1996). Ya en la temprana etapa de la Colonia, los españoles notaron que la sublevación violenta de los mayas estaba ligada a su visión religiosa y tuvieron especial cuidado en identificar entre la población indígena los rastros de permanencia de la “idolatría”. Conforme se avanzó en la conquista territorial paralelamente se convertía a los indígenas a la religión católica, es decir, los convertía en cristianos y súbditos al mismo tiempo. En este ámbito todo desacato al dogma religioso era visto como una amenaza al orden y la estabilidad del gobierno colonial (Solís y Peniche, xxx). La cosmovisión del maya era después de todo contraria al orden social que implantaba la Corona, no sólo en referencia a las imágenes divinas a las cuales deberían de adorar, sino en cuestiones imprescindibles de continuidad cultural y de apropiación de la naturaleza, cuestiones que en los mayas estaban íntimamente relacionadas a su propia visión religiosa

de interrelación con el mundo material y sus productos de supervivencia práctica.

Así es como el discurso colonial relaciona constantemente la idolatría con la sublevación, y con ello justifica el uso de las armas para el sometimiento de los indígenas. Para los conquistadores de la península yucateca la noción acerca del sometimiento era *que todas las veces que no se sujetaren con la violencia de las armas*, no hay que esperar el cumplimiento de palabra que dieran ni menos confianza de sus procedimientos” (Solís y Peniche 1994, 179-180, énfasis mío). Esta declaración, que pertenece a una serie de documentos coloniales que da cuenta de la conquista final del territorio maya, en 1697, cuando se sometió la región del Itzá, evidencia la instrumentación religiosa de la fuerza militar contra el pueblo maya.

Sin embargo, en esta misma serie encontramos el otro extremo del discurso religioso, el de los mayas, que a pesar de la desventajosa posición que la conquista representaba, asumen finalmente el nuevo orden extranjero basándose en las profecías de sus textos sagrados:

Fue preguntado [el emisario indígena] si tienen conocimiento del verdadero dios y de la santa fe católica. Y dijo que tienen noticia de ello de mucho tiempo a esta parte, y que por los caracteres de sus profetas conocieron haberse llegado el tiempo de solicitar dicha santa fe y religión católica, y que sólo su rey y los sacerdotes entienden dichas profecías (*Ibid.*157).

Evidentemente la declaración del indígena maya está ajustada a la retórica religiosa española, ya que el documento refleja la aceptación del “verdadero dios y de la santa fe católica”, sin embargo, como se verá más adelante, la profecía referida que se encuentra en textos luego transcritos por los frailes españoles como los libros del *Chilam Balam*, ciertamente habla del fin de un ciclo del mundo maya, de la caída de sus dioses, más no en términos de negación de la cosmovisión original, sino del advenimiento de una etapa de subyugación bajo el dominio extranjero.

En este sentido, la conversión forzada y la consecuente sumisión de los mayas al orden cristiano en lo religioso no significa la conversión cultural a rajatabla, al contrario, queda como la confirmación de su visión del mundo, y por ende, sirve como fundamento ideológico para posteriores rebeliones en que se articula de nuevo el discurso religioso, ahora para fundamentar la sublevación. En general, las distintas manifestaciones violentas de los indígenas posteriores a la conquista y conversión cristiana tendrían algún signo religioso, pero ahora con la incorporación de los símbolos divinos que habían adoptado a la fuerza. Por un lado, los conquistadores habían “explotado y transfuncionalizado la palabra indígena”

para evangelizarlos, porque “mecidos por el oleaje frástico de su lengua, los catecúmenos nativos se convirtieron fácilmente a una religión que no podían comprender” (Johansson 2002, 211). Pero al mismo tiempo, la conversión propició una rearticulación de la cosmovisión indígena que estuvo detrás de múltiples rebeliones no sólo del área maya yucateca.

Enrique Florescano hace un recuento de varias sublevaciones –la de Jacinto Canek entre ellas– que tuvieron como hilo conductor algún tipo de fundamento religioso y propone que esta circunstancia significó un resurgimiento de la “memoria mítica” de los pueblos aborígenes dentro del nuevo orden colonial, y según este autor, no obstante “la ‘conquista espiritual’ se había consumado [ya que] esos movimientos no cuestionaban la legitimidad de los nuevos dioses o del nuevo culto (1994, 392).

Con las reservas que supone aceptar la afirmación de una “conquista espiritual consumada”, lo que Florescano sugiere presenta un escenario extraordinario en el que en la práctica un pueblo –los múltiples pueblos nativos de la región en realidad– ha sido sojuzgado social y políticamente, transculturado espiritualmente, pero que en muchos sentidos, ese pueblo termina por “convertir” a la religión católica a su cosmovisión. Este fenómeno, que por mucho tiempo ha sido explicado bajo el concepto más bien laxo del “sincretismo”, presenta singulares tensiones culturales que a lo largo de siglos se ha resuelto en muchas ocasiones en confrontaciones violentas.

Así es como Jacinto Canek pudo convencer a los mayas –que por otra parte estaban conscientes de su condición desfavorable dentro del orden colonial– a que tomaran las armas, porque “aunque muchos indios pudieran morir en la batalla, ninguno debería temer la muerte eterna, pues con que se untaran un aceite que él tenía y dijeran Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, se les abrirían las puertas del Paraíso” (Florescano 1994, 430). En los conflictos socioculturales y políticos entrelazados a la religiosidad –oficial y popular– subyace la articulación de un discurso que en un extremo pretende desprestigiar a los “rebeldes”, y en el otro, muestra la apropiación de un lenguaje que reivindica la lucha frente al poder hegemónico en cuestión.

Singularmente vulnerables a este proceso de desprestigio social y político, los pueblos indígenas han tenido que remar a contracorriente del flujo que imponía la determinación de una lengua y una religión oficiales: el español y el catolicismo, respectivamente. Si para la etapa de la Colonia resultaba imposible la aceptación de la cultura y lengua indígena como parte de la nación novohispana, igualmente resultó imposible para el imperio la aculturación total de los mayas –cuestión que por otra parte quizá

no estuvo nunca en los planes de la Corona o de los colonizadores-, por lo que la conquista de los territorios y habitantes de la región para ponerlos al servicio de los intereses coloniales al parecer era suficiente ya que:

[D]urante el siglo XVIII ya no encontramos actitudes agresivas para desterrar la idolatría a pesar de que las referencias sobre su persistencia son abundantes fundamentalmente porque la imposición colonial no se sentía amenazada. Además, ya era patente la imposibilidad de lograr una evangelización cabal pues los clérigos tuvieron que asumir sus propias limitaciones y aceptar un importante espacio de libertad para los pueblos. Estas limitaciones eran fundamentalmente la persistencia de la dispersión de la población indígena y la movilidad de la población entre los distintos pueblos y hacia la zona fuera de control colonial que dificultaba su vigilancia, *así como la barrera del idioma* (Solís y Peniche 1994, xxix, énfasis mío).

Por cansancio de los evangelizadores o simplemente porque ya no era necesaria la conversión total, los mayas pudieron mantener buena parte de su tradición lingüística y religiosa. No sin sacrificio, por supuesto.

La lengua maya plantea así un referente de múltiples lecturas: el de un “dialecto” –como fue llamado durante siglos– que escondía los signos de la idolatría y, aún más, los de la sublevación, durante buena parte de la etapa colonial; luego, en el México decimonónico, se le adjudicó el sentido de la barbarie contraria al progreso y la civilización. De tal forma que la castellanización de los mayas –y de los demás grupos indígenas de México– fue un proyecto nacionalista perentorio, incluso en gobiernos estatales que abrazaron la causa indigenista como lo fue el de Felipe Carrillo Puerto¹ y Bartolomé García Correa en los años posteriores a

1 Especialmente es recordada entre la comunidad maya de la península la figura del gobernador y líder del Partido Socialista del Sureste, Felipe Carrillo Puerto. Su constante labor reivindicadora del pueblo maya –no obstante de integración nacional– y de políticas de bienestar social a favor de éste, provocaron que la clase oligarca henequenera viera en él una amenaza a sus intereses. Aprovechando la rebelión nacional de Agustín de la Huerta en contra del gobierno de Álvaro Obregón, los latifundistas yucatecos apoyaron el golpe de estado en buena medida como una forma de evitar la emergencia y consolidación de una clase obrero-campesina maya propugnada por Carrillo Puerto. Como resultado, Carrillo Puerto fue capturado y ejecutado el 3 de enero de 1924. Elevada su figura a la condición de mártir de la Revolución, el pueblo maya lo recuerda principalmente como benefactor de la causa indígena y su nombre aparece constantemente en diferentes textos mayas en los que se le rinde respeto y admiración. Luego de su muerte, la población maya de Chan Santa Cruz –que fue el último reducto sometido de la larga Guerra de Castas– fue rebautizada con su nombre (Para una revisión de las políticas sociales de Carrillo Puerto en el contexto posrevolucionario yucateco, véase Ben W. Fallaw 1997).

la Revolución Mexicana. Ingresar a los pueblos mayas al ámbito del idioma español era, en palabras de éste último, la forma de “liberarlos del aislamiento impuesto por su lengua” (Fallaw 1997, 558).

LA LENGUA MAYA, DEL UTILITARISMO EVANGELIZADOR A LA (DES)INTEGRACIÓN NACIONALISTA

Desde los inicios del proceso armado de la conquista de México, los europeos descubrieron que era imprescindible el dominio de la lengua indígena para establecer un avance decisivo. No sólo era fundamental para los primeros encuentros protocolarios, sino que luego Cortés utilizaría el uso de la lengua indígena como una forma de plantear alianzas con los pueblos enemigos de los aztecas y para conocer secretos del enemigo. Consciente de esta necesidad de comunicación, Cortés rescata a Jerónimo de Aguilar, quien había naufragado en las costas de Yucatán en 1511. Luego, cuando emprende la conquista del imperio azteca, Jerónimo de Aguilar, que había sido útil sobre todo en el área maya-hablante, pierde preponderancia ante la figura de la Malinche, que además de hablar maya y náhuatl, aprendería rápidamente el español. Bien pudo la Malinche ser quien se apropiara de la lengua de los invasores para beneficio de su pueblo, sin embargo, en realidad fue Cortés –quien prometiéndole “más que la libertad si le trataba verdad entre aquél y aquellos de su tierra, puesto que los entendía, y él la quería tener por su faraute y secretaria” (López de Gómara, en Glantz 1992, 41)– quien se apropió de la lengua nativa en beneficio de su empresa.

Margo Glantz puntualiza que las labores de “un lengua” en tiempos de la conquista no se limitaba a los de la interpretación bilingüe, sino que además funcionaba según se requiriera como mensajero, embajador, e incluso espía. “La Malinche incorpora todos esos sentidos y además se vuelve secretaria del futuro Marqués, quien le ha prometido la libertad” (1992, 41). En este sentido, continúa Glantz, los lenguas –conforme avanza el dominio español habrá muchos más– son “cuerpos a medio camino entre objeto y sujeto, deben, antes de ser lenguas, bautizarse (si son indígenas) y vestirse como europeos” (36). Es este un primer acercamiento al uso utilitario de la lengua, una temprana occidentalización de la cultura indígena. Como se sabe, luego los evangelizadores, mucho más disciplinados y programáticos lingüísticamente hablando, perfeccionarían

esta transfuncionalización de las lenguas indígenas². Se trata de la utilización de la lengua nativa para expresar y proyectar en la mente de los indígenas el sentido del mundo occidental. Más aún, son las palabras propias reordenando simbólicamente el entorno ya conocido, pero ahora desde el punto de vista del *otro*; o visto desde el otro polo del proceso, “los lenguas –en realidad– son intérpretes de un mundo destruido” (Glantz 1992, 36).

Este utilitarismo resultó en la creación por parte de los misioneros de *artes* y vocabularios de las distintas lenguas indígenas. Estos artefactos verbales eran el instrumento indispensable para transmitir el nuevo credo religioso, y desde el punto de vista de los evangelizadores, “el medio más eficaz para llegar al alma de los paganos y, principalmente, para conquistar su corazón” (Ricard 1986, 118). La apropiación, sin embargo, seguía siendo desigual, ya que para algunos religiosos, la posibilidad de que los indígenas se “castellanizaran” por completo –lingüísticamente hablando– presentaba ciertos “inconvenientes”:

La diferencia de lenguas les parecía saludable muralla que por nada quisieran derruir. No hay que pasar por alto que tenían a los indios por menores de edad a quienes había que proteger, tutorear y guiar muy de cerca. Conocer el castellano era un paso a emanciparse, con peligro propio. Quizá se agregaba a estos razonamientos, al menos en algunos y tal vez sin darse cuenta, un secreto deseo de dominio. Si la muralla lingüística subsistía, ellos seguirían siendo los necesarios medianeros entre los indios y los funcionarios civiles, entre los fieles y los obispos, con lo cual continuarían siendo dueños y señores de sus feligreses, tan hechos a obedecer por la inmemorial sumisión precortesiana (Ricard 1986, 126-127).

Incluso cuando Ricard intenta “salvar” el código moral de los misioneros –en contraste con la denigratoria afirmación final contra los indios– asumiendo que sólo algunos “tal vez sin darse cuenta” tenían “un secreto deseo de dominio”, lo que evidencia es la objetivización de la lengua indígena como instrumento de dominación, mientras que a la lengua española se la eleva a categoría de bien cultural –y político incluso– no accesible para los pueblos nativos.

La independencia marcó un nuevo giro de las políticas estatales en

2 Explicando el método lingüístico misionero, Glantz explica el utilitarismo del que fueron objeto los llamados informantes: “El caso de Sahagún lo ilustra bien: Toma ‘muestras’ en tres pueblos diferentes en donde escoge hasta diez personas principales, generalmente viejos, y refina sus interpretaciones al hacer el sumario final, varias lenguas unidas participan en el cuerpo textual” (1992, 36).

relación con las culturas indígenas. Si los colonizadores terminaron por “cansarse” de su largo intento por castellanizar a los indígenas de la extendida Nueva España, y que como se ha dicho, no era precisamente su empeño el de la integración cultural, los insurgentes tuvieron que enfrentar la disyuntiva de verse cara a cara con un patrimonio –cultural y humano– que no podían eludir y que tampoco querían desaprovechar en el nuevo discurso nacionalista. La apropiación de las culturas precolombinas por parte de ese “pequeño género humano” –como concebía Bolívar a los independentistas–, que eran “americanos por nacimiento” y con “los derechos de Europa”, pero al mismo tiempo “una especie media” ni india ni europea, tuvieron claro que en la disputa con los “legítimos propietarios”, luego de vencer a “los usurpadores españoles” (Bolívar [1815]1993, 22), debían articular un discurso que negara el orden colonial anterior e integrara el pasado remoto precolombino en el proyecto nacionalista. Está de más decir que dicha apropiación fue de orden simbólico, y nunca pretendió incluir al indígena real. La cuestión que Bolívar zanjaba en 1815 con la afirmación de que los pueblos americanos se habían mantenido por siglos en un “estado pasivo”, y por lo tanto “pretender que un país tan felizmente constituido, extenso, rico y populoso, [fuera] meramente pasivo ¿No [sería] un ultraje y una violación de los derechos de la humanidad? (*Ibid.* 24)”, sellaba la condición de lo que sería la integración indianista –nunca indígena– a lo largo del siglo XIX.

Como ha señalado Luis Villoro, el indigenismo en América Latina no ha sido una reivindicación de la población indígena frente a otros sectores culturales y raciales,

Por lo contrario, característico del indigenismo es ser un movimiento no indígena. Quienes lo han sustentado han sido miembros de una civilización fundamentalmente occidental, en cuya educación ha solido haber pocas influencias estrictamente indias. El indigenismo no es un movimiento promovido por representantes de una cultura india, sino el producto de una cultura occidental que, paradójicamente, busca sus orígenes espirituales fuera de Occidente. En su proyección social, tampoco se ha presentado como programa de los grupos campesinos que conservan mayores características indias, sino de intelectuales y políticos de las clases urbanas (1993, 430).

En el discurso nacionalista mexicano, la revaloración simbólica de la cultura precortesiana sirve de base para reivindicar el discurso político del mestizaje, mas no para reivindicar al indígena vivo y presente. Sirve para estar orgullosos de nuestro pasado prehispánico, sin querer nunca

ser mayas, mixtecos, zapotecos, ya que en este discurso “lo indígena se presenta separado de nosotros a la vez que nos especifica [...] Ante la mirada del indigenista contemporáneo aparecerá, pues, lo indio como algo propio que permanece aún extraño” (Villoro 1993, 434).

En este marco de nacionalismo homogeneizador, la lengua maya, como las demás lenguas indígenas, fueron cooptadas en un discurso que las integra como parte de los signos de la identidad cultural mexicana, pero en términos de una cultura primigenia original, en la “prehistoria” de México, sin en realidad ser tomada en cuenta como una cultura viva. El afán homogeneizador, regido por el modelo del mestizaje que asumió los parámetros de la cultura occidental –el español para la cuestión lingüística–, profundizó la exclusión oficial, y proclamó la integración de los pueblos indígenas a través de la educación monolingüe, se entiende, en castellano. Las lenguas indígenas quedaron relegadas al ámbito doméstico, que estaba igualmente cargado con los signos de desprestigio del atraso y la ignorancia. Entonces, incluso para los espíritus más preocupados por el avance de la educación en la sociedad mexicana³, la integración de los pueblos indígenas significaba la aculturación lingüística. Modernizarse, avanzar para ser ciudadanos plenos era ser hispanohablante. Es decir, que no obstante la diferencia de contexto histórico, pasada la Revolución Mexicana⁴ se mantenía esa dicotomía decimonónica entre civilización y barbarie, que por otra parte perpetuaba la polarización entre los mexicanos “occidentales” –mestizos o criollos– y los mexicanos indígenas.

De la misma manera que los evangelizadores, el Estado mexicano incluso tuvo que utilizar la lengua maya para educar –occidentalizar– a las comunidades indígenas, es decir, en aquellos casos en que no hubiera la posibilidad de que un maestro bilingüe tuviera a su cargo la educación básica en comunidades aisladas, el maestro monolingüe maya de cualquier manera debería “ajustarse” a los programas educativos oficiales, y por ende transmitir la educación diseñada en términos occidentales. Fue hasta muy avanzado el siglo XX que el Estado implementó la educación bilingüe como un “subsistema educativo”, y hasta muy recientes tiempos, una verdadera alfabetización en maya como lengua nativa.⁵ Aún así, siglos

3 Sólo por mencionar el caso quizá más ilustre, basta ver como Vasconcelos deja muy claro en su delirante texto *La raza cósmica* (1925) la perspectiva que plantea a la cultura indígena como una cultura agotada, sólo renovable a partir del mestizaje, mas no valorable en sí misma.

4 Para una revisión de los programas educativos posrevolucionarios en relación con los pueblos indígenas, véase Dawson1998.

5 En Canté y Canul y Kuh y López se encuentra una revisión histórica de la educación formal maya (2008, 225 y sigs.)

de desprestigio y exclusión siguen pesando sobre la percepción que los mismos mayahablantes –orgullosos de su lengua y su cultura– tienen de la cuestión educativa: la castellanización irremisiblemente sigue ligada a las posibilidades de sobrevivir en un entorno cada vez más occidentalizado, o que simplemente mantiene mayores oportunidades de movilización social para los hispanohablantes. Sin duda viva y saludable, la transmisión y uso de la lengua maya sigue enfrentándose a un escenario que relega en general a la lengua maya al ámbito doméstico⁶.

LA RECUPERACIÓN DE LA LENGUA LITERARIA MAYA

Ante este panorama de presión social y política nacionalista se ha venido desarrollando una persistente labor de preservación cultural, programática incluso, en la elaboración de los textos literarios mayas contemporáneos. No es raro encontrar en diferentes antologías de cuentos, tomos de narraciones orales, recopilaciones de leyendas y tradiciones, al autor o compilador abriendo el texto con pequeños prólogos que aluden a este programa cultural de los mayas contemporáneos. Dichas introducciones suelen tener este tono: “Esta modesta obra es resultado del esfuerzo conjunto de las autoridades, los autores y colaboradores... un trabajo que pretende ser del interés general y con la prioritaria finalidad de preservar y valorar nuestra tradición oral, costumbre fundamental de nuestra propia identidad” (Dzib May 1999). Este, por ejemplo, es parte de la presentación de un libro titulado *Breve Reseña del Pueblo de Xocén. “El Centro del Mundo”*, publicado en 1999 en Valladolid. Se trata de una crónica de este pequeño pueblo yucateco que fue santuario desde tiempos prehispánicos, y que a pesar de la conversión forzada a la religión católica sigue siendo “el centro del mundo” en la cosmovisión maya yucateca. La importancia de Xocén, y sobre todo la significación de la Santa Cruz Tun, es visitada por otros autores mayas en relación con las características de resistencia y religiosidad del pueblo maya yucateco en general y ya no sólo del de

6 Es revelador en este sentido el estudio de campo que hace Nancy B. Villanueva en la comunidad mayahablante de Tahmek, donde revisa los índices de bilingüismo (maya-español) y monolingüismo (maya) en niños que asisten a los primeros años de instrucción escolar, etapa de fijación formal de la lengua nativa. En términos generales, sus datos arrojan un incremento del bilingüismo, que tiene las características de fijación del español como lengua formal, y el mantenimiento del maya para la comunicación en el hogar, sobre todo con los familiares monolingües mayas (2003, 269-276).

la comunidad de Xocén. Me refiero al libro *Yum Santísima Cruz Tum* (1994). Al igual que la breve reseña este texto tiene como base la narración oral colectiva. Esto es puesto de manifiesto en el prólogo por los “autores” del libro –María Luisa Góngora Pacheco y Miguel May May⁷– que de alguna manera funcionan como el “recopilador” de la *Breve reseña*, es decir, son los ordenadores de la materia narrativa que les ha sido otorgada por las voces de la comunidad.

Como ha comentado Carlos Montemayor: en el auge y resurgimiento de la labor literaria en lengua maya, a pesar de los cada vez más frecuentes autores asumidos como escritores, algunos profesionales, sigue persistiendo un profundo sentido cultural comunitario. Las narraciones, en una gran mayoría, suelen ser re-elaboraciones libres de un autor en particular, pero que evocan sin lugar a dudas la tradición oral centenaria de la región. En otros casos, específicamente se trata de recopilaciones en la que un escritor mayahablante cumple con la función de divulgar lo que ha escuchado directamente de la gente de la comunidad, para luego subirlo al carro de la letra impresa con el propósito de que este vehículo cree un circuito más amplio por el que viaje la palabra y la experiencia del pueblo maya.

Las implicaciones de esta estrategia literaria, creativa y de divulgación, no son simples ni mucho menos intrascendentes para el contexto histórico y cultural de los mayas yucatecos, como tampoco lo es para cualquier otra literatura indígena en América, no sólo en México. Es necesario puntualizar que al hablar de los textos literarios mayas producidos en nuestra época se trata de textos “vivos”, con funcionalidad contemporánea, como la tradición oral comunitaria, la re-escritura o re-elaboración libre y creativa de leyendas tradicionales, o la creación literaria de autor “profesional”, en general escritos (o elaborados) originalmente en lengua maya y algunos con traducción al español. De tal forma que este proceso creativo se distancia de la práctica de transcripción, edición, traducción, o cualquier otra forma de repetición de textos mayas “fijos” como el *Popol Vuh* o los libros del *Chilam Balam*, sin que ello signifique abjurar de los mismos, por supuesto; aunque vale la pena recordar que estos “clásicos” en buena medida han sido apropiados por la ciudad letrada nacional hispanohablante.

En este sentido, la escritura maya se construye sobre una base verbal de resistencia: la utilización de su lengua como vehículo literario de

7 María Luisa Góngora Pacheco –junto con el anteriormente mencionado Miguel May May– es una escritora maya paradigmática en esta labor de recuperación y producción literaria en lengua maya, además de participar en diversas actividades de promoción cultural en las comunidades mayas yucatecas.

autodeterminación cultural y religiosa –los mayas escribiendo sobre ellos mismos, sobre lo que ellos interpretan de la realidad y la historia maya– y por otro lado, esa resistencia tiene como corolario la reivindicación histórica e identitaria maya. La cuestión del conflicto entre el proceso de escritura literaria en lengua maya, el contenido y estructura lingüística relacionado con su propia cosmovisión es puesto de manifiesto en un ensayo –escrito en maya originalmente– de Miguel May May titulado emblemáticamente “La formación de escritores en lengua maya”. Para este autor, explicando las primeras experiencias llevadas a cabo en talleres específicamente literarios, el problema de la “intervención” lingüística del español fue uno de los primeros puntos a “corregir” en el proceso de creación maya. Narrando la experiencia, comenta:

Lo que consideramos que nos ayudó mucho en el taller, fue aprender que para conseguir un buen trabajo en maya, hay que pensarlo en maya, y no en español, *como estamos acostumbrados a hacerlo aun siendo hablantes de esta lengua materna*, porque los conceptos en ambas son totalmente distintos. Si se escribe en maya pensando en español, se podrá observar que en la redacción no se sigue la secuencia natural de la expresión y estructura del maya (1992, 115-116, énfasis mío).

Al describir los principales objetivos y retos de estos talleres literarios, Miguel May May hace hincapié en dos cuestiones: una de las formas de lograr acercarse a la expresión más “pura” posible del lenguaje maya es la de estudiar los rezos sacerdotales de las diferentes ceremonias como la de la petición de lluvia al dios Cháak o el de la creación de los aluxes; por otro lado el de asumir un compromiso –además del individual como escritores profesionales– con su comunidad para fomentar a su vez posteriores talleres que consoliden la liberación de la tradición literaria maya de la española. En el párrafo final leemos:

Con un aumento en el número de escritores y de producciones literarias en maya, se tendrá la cantidad suficiente de materiales para apoyar las labores de alfabetización que otras instituciones están desarrollando en la actualidad, y con esto se logrará crear conciencia de la necesidad de preservar y desarrollar nuestra lengua materna para reforzar nuestra identidad cultural y el engrandecimiento de nuestra propia cultura (*Ibid.* 127).

Es decir, de nuevo aparecen los elementos de resistencia, marginalidad, religiosidad y comunidad como parte de un discurso reivindicativo y programático acerca de la preservación de la cultura e identidad mayas

ante el contexto de subalternidad que se ha venido señalando.

CONCLUSIONES

Para terminar quiero subrayar ciertos aspectos pertinentes respecto a la literatura maya contemporánea oral y escrita –que es el mismo caso en general de todas las literaturas indígenas americanas–, el primero es que se les ha marginado por su mayoritariamente expresión oral⁸, situación que las colocó por mucho tiempo en una categoría de subliteraturas, de la misma manera que la política lingüística imperialista denominó como dialectos a las lenguas indígenas, en oposición a la lengua castellana con escritura alfabética. Sin embargo, si bien la oposición artificial entre literatura escrita y oral se ha superado cuando menos en los ámbitos académicos literarios y lingüísticos, en el imaginario social e incluso en las políticas gubernamentales de educación pública –como mencioné líneas arriba–, la idea de la alfabetización de los pueblos indígenas ha estado ligada a la alfabetización en español a pesar de que sea utilizada la lengua maya para esos fines. Como mencionan algunos estudiosos –como Dora Pellicer y Carlos Montemayor, entre otros– el gobierno de la república, al igual que la iglesia colonial⁹, se ha apropiado de la lengua maya para fines de aculturación y de homogeneización nacionalista. En este sentido, Miguel May May comenta: “la gente sigue pensando que un niño alfabetizado es un niño que sabe leer y escribir español, y dejan de lado la verdadera alfabetización maya, es decir, que el niño sepa leer y escribir su lengua materna”.¹⁰ Así, como primer elemento a tener en cuenta entonces aparece el de la marginación: la lengua y la literatura mayas han sido histórica

8 Esta situación ha cambiado desde hace unos años, cuando menos formalmente, ya que desde la década de los noventa, se han venido institucionalizando una serie de esfuerzos y proyectos de literatura indígena, como los encuentros nacionales de escritores indígenas, en 1990 y 1991, formación de academias de la lengua maya (para nuestro caso), talleres literarios en lengua maya, publicaciones, asociaciones, etc.,

9 Carlos Montemayor comenta que “el dominio extranjero de las lenguas indígenas ha sido una forma de aniquilación cultural [...] para que la escritura en lenguas indígenas nunca estuviera al servicio de las lenguas mismas, ni de su creatividad ni pensamiento propios, sino al servicio de la catequización” (2001, 11). Dora Pellicer, por su parte explica: “La monumental tarea etnográfica y lingüística que iniciaron en el siglo XVI las órdenes mendicantes y posteriormente los jesuitas, por una parte, incursionó profundamente en las culturas precolombinas y en los más finos recursos estilísticos de la palabra indígena, pero, por otra, estuvo fatalmente unida a la aniquilación del pensamiento y las cosmovisiones indias (Pellicer 1993, 15-16).

10 En conversación personal con el autor en julio del 2006.

y estructuralmente marginadas y cooptadas en diferentes etapas por proyectos imperiales-nacionales externos a la nación maya.

Un segundo elemento a considerar es el de la naturaleza de resistencia que tiene la literatura maya en tanto discurso re-elaborado constantemente en relación con el medio agresivo de la Colonia y luego del México independiente. A partir de ello se presentan en los textos diversas estrategias discursivas y poéticas que han venido desarrollando una dialéctica de resistencia que muestra los puntos de conflicto con las estructuras dominantes –religiosa, política y social– persistentes hasta nuestros días.

Por último, quiero subrayar la naturaleza colectiva de esta literatura. Si bien por un lado tenemos toda una serie de textos –no sólo los tradicionalmente transmitidos de manera oral y recogidos en libro en los últimos años– que responden a un origen comunitario, como son las leyendas, “tradiciones” y cuentos familiares, hay además textos de creación individual, profesional en algunos casos, que sin embargo siguen teniendo un marcado acento colectivo. Creo que muchos de los escritores, y sin lugar a dudas los narradores dentro de las comunidades, poseen la cualidad del *storyteller* que concebía Walter Benjamin; independientemente de la vocación literaria explícita de algunos escritores que firman sus textos o de la narración informal comunitaria, los narradores mayas tienen en general el objetivo de transmitir la experiencia, la historia y la tradición del pueblo maya. En este sentido, hay además un interés programático: el de la preservación y continuidad de la cultura maya, además de la recuperación y uso de la lengua literaria nativa.

Estás características se entrelazan y tienen una continuidad de cinco siglos (oscuros y terribles quinientos años) en los que la resistencia a la cultura extranjera –española-católica, criolla-afrancesada, mestiza-nacionalista– tiene como uno de los principales motivos el mantenimiento de la cosmovisión maya a partir de la expresión literaria que cuenta colectivamente la historia viva de su propia experiencia con el mundo.¹¹

Contrariamente a la estaticidad que se le ha adjudicado a la cultura indígena, (Ramos 1987) se trata de un dinamismo que no responde a los paradigmas culturales de Occidente –los que históricamente han

11 Es este sentido es significativa la clasificación temática que surgió de la recopilación de cuentos mayas tradicionales editados por la Universidad Autónoma de Yucatán: 1) La agricultura como actividad principal del maya yucateco; 2) Diversas formas de cacería; 3) Intervenciones sobrenaturales; 4) Pérdida de la identidad cultural y la promesa de recuperarla y 5) Estrategias adoptadas ante los problemas sociales. La publicación edita 27 narraciones orales recopiladas en 1930 en el área de Chichén Itzá. Cuentos Mayas Yucatecos, Hilaria Máas Colli y Manuel J. Andrade (recopiladores), Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2000.

amenazado la continuidad de los mayas¹², y que encuentra su lógica en la base de una cosmovisión que piensa el tiempo y la historia de manera distinta. Desde fuera se ha querido explicar esta visión en el mejor de los casos con el uso del término “tiempo cíclico”, y aun así sigue siendo esta una explicación unilateral. El programa literario maya de los autores contemporáneos pone sobre la mesa otra versión de la historia, esta vez, la de ellos, con su voz y en su lengua, respondiendo al llamado que se le hace al narrador en los términos más básicos: “entre todos los que hay cuéntame”¹².

12 Esta frase viene de la Breve Reseña del Pueblo de Xocén, una obra que justamente refiere al esfuerzo de memoria y escritura colectiva de la comunidad de este pequeño poblado maya en Yucatán. En la presentación se explica que la etimología del nombre del pueblo, Xocén, refiere al verbo “contar” en su sentido narrativo (Dzib May 1999).

REFERENCIAS

- Anderson, Benedict(1993), *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Andrade, Manuel J. e Hilaria Máas Colli(recops.)(1999-2000), *Cuentos mayas yucatecos. U Tsikbalilo'obMayab (UchbenTsikbal'o'b)*, tomos I y II, Mérida, México: Universidad Autónoma de Yucatán.
- Bolívar, Simón(1993), “Carta de Jamaica,” en Leopoldo Zea(comp.), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*, tomo I, México: FCE, pp. 7-32.
- Canté y Canul, Gamaliel y José Antonio Kuh y López(2008), “¿Educación indígena, educación maya o educación intercultural?: perspectivas para Yucatán,” en Esteban Krotz, et al.(coords.), *Yucatán ante la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas Yucatán tu táan u noja'almajt'aanil u páajitalil u t'a'analmáasewaltáano'o'b*, México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, Universidad de Oriente, pp. 225-260.
- Dawson, Alexander S.(1998), “From Models for the Nation to Model Citizens: Indigenismo and the ‘Revindication’ of the Mexican Indian, 1920-1940,” *Journal of Latin American Studies*, Vol. 30, No. 2, pp. 279-308.
- Dzib May, Andrés(recop.)(1999), *Breve reseña del pueblo de Xocén. “El Centro del Mundo”*, Valladolid, Yucatán, México: Gobierno del Estado de Yucatán; Instituto de Cultura de Yucatán, PACMYC, CONACULTA, Cult. Pop. de Yucatán.
- Fallow, Ben W.(1997), “Cárdenas and the Caste War That Wasn't: State Power and Indigenismo in Post-Revolutionary Yucatán,” *The Americas*, Vol. 53, No. 4, pp. 551-577.
- Florecano, Enrique(1994), *Memoria mexicana*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Glantz, Margo(1992), *Borriones y borradores. Reflexiones sobre el ejercicio de la escritura (Ensayos de literatura colonial, de Bernal Díaz del Castillo a Sor Juana)*, México: UNAM-Ediciones del Equilibrista.
- Góngora Pacheco, María Luisa, et al.(1994), *Yum Santísima Cruz Tun*, Colección Letras Mayas Contemporáneas 26, Puebla: INI, SEDESOL.
- Johansson K., Patrick(2002), “Los coloquios de los Doce: explotación y transfuncionalización de la palabra indígena,” en María Masera(coord.), *La otra Nueva España. La palabra marginada en la Colonia*, Barcelona: UNAM-Azul Editorial, pp. 211-234.
- May May, Miguel(1992), “La formación de escritores en lengua maya,” en Carlos Montemayor(prolog., Selec.), *Los escritores indígenas actuales II. Ensayo*, México: CONACULTA, pp. 113-127.
- Montemayor, Carlos(2001), *Literatura actual en las lenguas indígenas de México*, México: Universidad Iberoamericana.
- Pellicer, Dora(1993), “Oralidad y escritura de la literatura indígena: una aproximación histórica,” en Carlos Montemayor(coord.), *Situación actual*

- y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*, México: CONACULTA.
- Peniche, Paola y Gabriela Solís Robleda(eds.)(1996), *Idolatría y sublevación*, Mérida, México: Universidad Autónoma de Yucatán.
- Ramos, Samuel(1987), *El perfil del hombre y la cultura en México*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricard, Robert(1986), *La conquista espiritual de México*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, Luis(1993), “De la función simbólica del mundo indígena,” en Leopoldo Zea(comp.), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*, tomo II, México: FCE, pp. 429-436.

Article Received: 2015. 04. 03

Revised: 2015. 05. 12

Accepted: 2015. 05. 15