

CATÁSTROFES, MUERTE Y RENACIMIENTO EN LA LITERATURA MAYA ACTUAL DE GUATEMALA***CATAclysms, DEATH AND REBIRTH IN THE CONTEMPORARY MAYAN LITERATURE OF GUATEMALA****Michela Craveri*¹

Universidad Católica de Milán, Italia

Resumen: El artículo se propone el estudio de la narrativa maya contemporánea de Guatemala, en particular de la obra de los dos ganadores del premio de literatura maya de Guatemala B'atz' 2007, Leoncio Pablo García Talé y Miguel Ángel Oxlej Cúmez. Se intentará una lectura de sus textos a la luz de las dinámicas culturales de la sociedad maya actual, su sistema simbólico y su cosmovisión. La literatura maya contemporánea es un espacio de cuestionamiento político y social, que propone una manera específica de interpretar la realidad, más allá de la adhesión rígida al canon literario occidental.

Palabras clave: literatura maya actual; Leoncio Pablo García Talé; Miguel Ángel Oxlej Cúmez

Abstract: This article aims to the study of contemporary Maya narrative of Guatemala, particularly the texts of the winners of Mayan literature Prize B'atz' 2007, Leoncio Pablo Garcia and Miguel Ángel Oxlej Cúmez. Their texts will be studied according to the cultural dynamics of the current Mayan society, their symbolic system and their spirituality. Contemporary Mayan literature is a space for political and social reflections, which proposes a different way of interpreting reality, beyond the rigid adherence to a literary canon imposed from western culture.

Key words: Contemporary Mayan literature; Leoncio Pablo García Talé; Miguel Ángel Oxlej Cúmez.

Resumo: O artigo propõe o estudo da narrativa maia contemporânea da Guatemala, principalmente da obra dos vencedores do prêmio B'atz' 2007 da literatura maia,

¹ Michela Craveri, Doctora en Estudios Mesoamericanos por la UNAM, México. Profesora de tiempo completo de Literatura Hispanoamericana, Facultad de Ciencias Lingüísticas y Literaturas Extranjeras, Universidad Católica de Milán, Italia. Email: michela.craveri@unicatt.it.

Leoncio Pablo García Talé e Miguel Ángel Oxlej Cúme. Os seus textos serão analisados de acordo com as dinâmicas culturais da sociedade maia atual, o seu sistema simbólico e sua espiritualidade. A literatura maia contemporânea é um espaço de questionamento político e social que propõe um modo diferente de interpretar a realidade, além da adesão rígida a um cânone literário imposto pela cultura ocidental.

Palavras-chave: literatura contemporânea maia; Leoncio Pablo García Talé; Miguel Ángel Oxlej Cúmez

1 CULTURA MAYA Y POSMODERNIDAD EN GUATEMALA: LOS RETOS DE UNA SUPERVIVENCIA

Cabe preguntarse si en una sociedad globalizada, en la que predominan los modelos impuestos por la industria cultural norteamericana, tiene cabida la expresión cultural periférica, la supervivencia de modelos alternativos de producir y de vivir la cultura. Afortunadamente, la identidad cultural y sus canales expresivos se arraigan en los hábitos cotidianos y en modelos de pensamiento descentrados, que escapan de una aplicación unívoca de lo que tiene que ser la cultura (GARCÍA CANCLINI, 2002, p. 63-66). Así, al lado de la difusión de un mercado cultural que tiene sus centros en las capitales norteamericanas y europeas, siguen desarrollándose caminos alternativos, maneras de vivir y de interpretar al mundo, como en el caso de la cultura maya actual de Guatemala. Sin embargo, si por un lado no podemos comprender la realidad desde un punto de vista unívoco, por otro tampoco podemos reconstruir las dinámicas culturales a través de perspectivas cognitivas pulverizadas por la posmodernidad. Es importante considerar las expresiones culturales indígenas no como partículas dispersas, carentes de cohesión, sino como haces de sentido y de interpretación, que se componen en sistemas homogéneos e integrados dentro de un sistema cultural como es el guatemalteco.

Por esta razón, una expresión cultural siempre será fruto de un sistema que lo produce y lo interpreta, dándole un sentido y una función. Podemos apreciar entonces la presencia de redes sociales y culturales complejas que se integran, se tocan y se influyen, aun fuera de los canales y de las formas institucionales globalizadas. Hablar

de cultura indígena hoy en Guatemala no significa el rescate de formas cristalizadas, ni la reconstrucción de prácticas aisladas, sino el reconocimiento de un sistema vivo, con sus propios centros y vías de expansión. La identidad maya en última instancia no es un estado, sino un movimiento, “un proceder transitorio” sobre el cual se construye la conciencia de una cultura (VILLORO, 2011, p. 33; BERMÚDEZ, 2002).

Es importante considerar la identidad indígena como un proceso integrado de diferenciación y de identificación, con su propio sistema de valores (BARCELÓ, 1995, p. 231). Esto significa que tenemos que considerar al mundo maya guatemalteco no como una estructura cerrada, sino como una continuidad de cambios y de afirmaciones culturales, dentro de una realidad más amplia con la cual interactúa incesantemente. Las expresiones culturales indígenas actuales construyen su discurso político desde la subalternidad, más allá del planteamiento monocultural del estado nacional. La literatura maya es en este contexto un espacio de cuestionamiento político, que permite reapropiarse de la historia indígena según específicas coordenadas culturales dentro de la historia nacional (CAL MONTROYA, 2008, p. 19-20; BECKER y DELGADO, 1998).

Las expresiones literarias mayas guatemaltecas responden hoy a una necesidad cada vez más urgente de visibilizar maneras de ser fuera de lo canónico e institucional. Se trata de una tentativa de reconstruir una imagen de la sociedad desintegrada por las guerras civiles, la violencia actual, las migraciones y la globalización. A raíz de los Acuerdos de paz de Guatemala de 1996, la literatura se configura como un espacio de reapropiación de símbolos y códigos tradicionalmente negados y marginados (MÉNDEZ SALINAS y ALVARADO, 2012, p. 17-18). Y las voces indígenas representan una de las expresiones de la conciencia crítica nacional, dentro del debate interétnico que deriva de este momento histórico. Así, en Guatemala, figuras como Humberto Ak'abal, Víctor Montejo, Gaspar Pedro González, Maya Cu, Rosa Chávez, Sabino Esteban, Daniel Caño y Leoncio Pablo García Talé construyen un espacio de cuestionamiento de lo que es la literatura, fuera de los cánones de tradición occidental, ladina, hegemónica y en español. A partir de los años Noventa, la literatura guatemalteca empieza a englobar espacios cognitivos no tradicionales, con nuevos sujetos y nuevos actores sociales (ACEVEDO LEAL, 2012, p. 33-36).

Las expresiones literarias indígenas actuales a menudo no circulan en los canales globalizados, no aparecen en el mercado cultural occidental, sino que vehiculan

significados dentro de sus ámbitos sociales, como caja de resonancia de un sentir contemporáneo, complejo, sincrético, vivo. Estas expresiones culturales no se presentan solo como resistencia a la modernización, sino como espacios en los que se disputa el sentido social (GARCÍA CANCLINI, 2002, p. 90). En esta lógica a-globalizada adquiere tanta importancia la dimensión territorial: el lugar de origen, la pertenencia al barrio, el espacio que provee de sentido la existencia humana fuera de la abstracción de lo global. El paisaje se configura como una geografía sagrada y como santuario de los ancestros, clave de la identidad (MONTEJO, 2005, p. 146).

Sin embargo, si bien es cierto que el espacio comunitario es el referente básico de la identidad, los miles de desplazados, lejos de sus lugares de origen, están obligados a crear nuevas comunidades, sin tierra ni territorio. Tienen que reconstruir su identidad fuera de los ámbitos tradicionales, buscando un sentido colectivo en su lengua, su religión y su cosmovisión. La posibilidad de cumplir con la “comunidad imaginada” mantiene el sentido de pertenencia y la identidad del individuo, aun en contextos desterritorializados (MONTEJO, 1999, p. 16; ALONSO, 2000, p. 56-59; ARELLANO MARTÍNEZ, 2000, p. 78).

2 LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS Y LA REIVINDICACIÓN ÉTNICA

Uno de los acontecimientos sociales más interesantes que resultaron a partir de los años Noventa fue el nacimiento de movimientos de afirmación étnica en todo el continente, con el fin de promover la cultura indígena y de fomentar el nacimiento de un pensamiento crítico colectivo, también fuera de los confines de las comunidades (FISCHER y MCKENNA BROWN, 1996; MONTEJO, 2005, p. 16-17). Estos movimientos se desarrollaron en un momento de crisis de los modelos tradicionales de estado-nación, que han revelado la falacia de cualquier proyecto de ladinización (ARELLANO MARTÍNEZ, 2000, p. 77). La participación de los pueblos indígenas en los movimientos armados de los años Setenta y Ochenta en Centroamérica ha contribuido a una toma de conciencia de los temas políticos de identidad, afirmación cultural y derecho a la igualdad dentro de los estados modernos. Así, varios intelectuales indígenas, poetas, maestros rurales, sacerdotes, médicos y líderes políticos han evidenciado la importancia de presentarse como actores y sujetos activos en el debate interétnico y en la defensa de una manera de vivir su propia identidad. La revitalización de los idiomas, la defensa de

los derechos humanos, la lucha por una igualdad jurídica y de acceso a los recursos han representado los objetivos prioritarios de este movimiento, que actúa a nivel cultural, social, económico y político (MONTEJO, 2005, p. 29-30 y 80; DEL VALLE ESCALANTE, 2008, p. 30).

En el caso del movimiento maya guatemalteco, el propósito ha sido el de alcanzar el reconocimiento institucional de los mayas como “Nación o Pueblo”, o sea como un ente político diferenciado dentro del estado, junto a otros sujetos culturales (DEL VALLE ESCALANTE, 2008, 30). Esto significa reconocer que el proyecto de ladinización y de asimilación cultural de la diversidad no ha sido y no puede ser sustentable, puesto que las condiciones entre los sujetos culturales no son paritarias. Los proyectos de mestizaje no pueden dar otro resultado que una incipiente hispanización y la nivelización de las diferencias, con una consecuente aniquilación de la mayanidad (MATO, 2002; MIGNOLO 2002).

La propuesta del movimiento maya, al contrario, es la de partir de la identidad para afirmar el proyecto político y cultural de cada sujeto, con un mismo estatus institucional y con una misma dignidad cultural. De la misma manera, reivindica para los mayas el derecho a la modernidad, al consumo de bienes globales, al acceso a los medios de comunicación, sin que por esto se hable de una hibridación o de una pérdida de identidad. La entrada del mundo maya en la posmodernidad no significa la destrucción de una supuesta pureza biológica o cultural - que de hecho no existe- sino la capacidad de renovación de sus propios horizontes culturales, como cualquier cultura viva (DEL VALLE ESCALANTE, 2008, p. 135-137). Además, son precisamente los instrumentos de la posmodernidad, el uso de internet, las migraciones y la creación de redes globales, las que han favorecido la afirmación étnica de millones de indígenas de todo el continente, que se enfrentan por primera vez cara a cara, vinculados por los mismos problemas y las mismas necesidades. La red sirve también de medio de difusión de obras e ideas entre diversos actores, fuera y dentro del mundo indígena (BECKER y DELGADO, 1998; FRISCHMANN, 2007, p. 91). Experiencias como las migraciones de hombres y mujeres indígenas a Estados Unidos han creado nuevas condiciones de confrontación y de colaboración de sujetos discriminados (MONTEJO, 1999, p. 187). Esta situación al mismo tiempo puede constituir un mecanismo alienante de confrontación intercultural, al entrar en contacto con un mundo “supraladino”, del cual

no se conocen las claves de interpretación y al cual es muy difícil acceder (CABARRÚS PELLECCER, 2001, p. 76).

El movimiento maya plantea nuevas categorías étnicas y culturales que puedan ir más allá de la dicotomía indio-ladino, rural-urbano, atrasado-moderno, incluyendo concepciones dinámicas y en desarrollo de la identidad. Esta se presenta como la confluencia de distintos horizontes simbólicos, entre lo nuevo y lo viejo, lo local y lo global, lo individual y lo colectivo, en una lógica de inclusión más que de diferenciación (WATANABE y FISCHER, 2004, p. 7-8). El movimiento maya propone entonces identidades autónomas de la concepción occidental. Se trataría de llevar a cabo un proceso de descolonización no solo política, sino también de representación, devolviendo al mundo indígena su perspectiva cognitiva y su derecho a la diversidad. El movimiento maya promueve también un discurso sobre la autenticidad interna al mundo maya, ya libre de categorías culturales impuestas por el proyecto civilizatorio de Occidente (MONTEJO, 2005, p. 7-8; DEL VALLE ESCALANTE, 2008, p. 136-137). La identidad no se puede considerar solo en términos biológicos y culturales, sino como un posicionamiento político, que implica una experiencia histórica desde la cual actuar y pensar (DEL VALLE ESCALANTE, 2008, p. 164-166).

3 LA LITERATURA MAYA ACTUAL: PERSPECTIVAS Y FORMAS

Uno de los fenómenos culturales más interesantes de los últimos años es la proliferación de textos literarios escritos en lenguas indígenas. Este fenómeno no es nuevo, evidentemente, pero la importancia radica en que por primera vez la literatura maya circula fuera de los canales comunitarios, sin la necesidad de intermediarios, editores o traductores occidentales (CHACÓN, 2007, p. 55-56). Podemos decir que paralelamente a los movimientos indígenas de reivindicación política, la literatura participa en la descolonización cultural, en el momento en que los autores se proponen como sujetos narrativos y no como objetos de estudios antropológicos o etnopoéticos por parte de intelectuales ladinos. La verdadera novedad consiste entonces en la consideración de esta poesía como una expresión autónoma de los canales tradicionales impuestos por el canon occidental. La literatura maya empieza a adquirir una autonomía cognitiva y una nueva dignidad frente a los ojos de Occidente, en sus propuestas de interpretación, en su autónomo sistema simbólico, en fin en sus modelos retóricos.

Además, el uso escrito de la lengua en los textos literarios por un lado determina su expresión prestigiosa y por otro permite que las lenguas marginadas penetren en ámbitos tradicionalmente negados, como la educación y la legislación (ARELLANO MARTÍNEZ, 2000, p. 81).

La situación no es uniforme en el área maya. La condición política y social en la que circula la literatura maya en México es muy peculiar. A partir del reconocimiento en 1992 en la constitución mexicana de la conformación multilingüe, multicultural y multiétnica del país, varias instituciones públicas han intentado fortalecer la producción literaria en lenguas indígenas. En este marco jurídico han nacido academias y asociaciones culturales, la mayoría de las veces con el apoyo del estado, con la intención de difundir las lenguas de México, promover la alfabetización en las lenguas indígenas y organizar talleres para crear y transcribir textos ancestrales en sus propios idiomas (SHRIMPTON MASSON, 2012, p. 15-17; MAY MAY, 2012, p. 97-100).

Podemos citar el caso de la Dirección general de Culturas Populares de CONACULTA, que desde 1994 otorga el premio Netzahualcóyotl dirigido a obras literarias escritas en las lenguas de México o también la Casa de los Escritores en Lenguas indígenas, con el apoyo del gobierno mexicano y de la UNESCO (HERNÁNDEZ, 1999, p. 48-50). Los entes públicos que se han ocupado de la creación literaria en lenguas indígenas son múltiples, como el Departamento de Culturas Étnicas de la UNACH, el Centro Estatal de Lenguas, Artes y Literaturas Indígenas (MARTÍNEZ GÓMEZ, 2000, p. 405), el Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya de Yucatán (INDEMAYA) y el Instituto Nacional Indigenista (hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas). Además, se han organizado talleres literarios, con el afán de transmitir herramientas de construcción textual y de transcripción de textos orales. Así, se ha publicado una enorme cantidad de obras de recopilación oral y una nueva producción escrita, fomentada de alguna forma por las instituciones estatales y por intelectuales mexicanos y extranjeros (MAY MAY, 2012, p. 97-113; LEIRANA ALCOCER, 2012, p. 160-169).

El caso de Guatemala es muy distinto, puesto que la violencia institucional y el conflicto armado han negado cualquier tipo de sinergia entre el estado y las culturas marginadas. El movimiento étnico se ha formado fuera de las instituciones y sobre todo en contra de las mismas, ya que estas constantemente se han mostrado indiferentes y

hostiles a sus reivindicaciones. Es verdad que en Guatemala instituciones como Oxlajuuj Keej Maya' Ajtz'iib' (OKMA, una asociación de lingüistas mayas), la Academia de lenguas mayas de Guatemala o la editorial Cholsamaaj promueven la cultura indígena, pero no hay una intervención oficial del estado que reconozca el estatus paritario de las expresiones culturales mayas con respecto a las ladinas.

El único premio literario conocido hasta la fecha específicamente dedicado a promover la literatura maya ha sido una iniciativa privada. El escritor Rodrigo Rey Rosa decidió dedicar el dinero ganado en 2004 con el Premio Nacional de Literatura a la organización del premio B'atz', para las mejores obras literarias escritas en alguna lengua indígena de Guatemala. En colaboración con ADESCA (Aporte para la Descentralización Cultural), se formó un jurado para la evaluación de textos de diferentes géneros literarios. Los ganadores fueron el poeta k'iche' Leoncio Pablo García Talé, originario de Totonicapán, por *B'ixonik tzij ke uk'ulaj kaminaqib'* (*Canto palabra de una pareja de muertos*) y el escritor kaqchikel Miguel Angel Oxlaj Cúmez, de Comalapa, por *Ru Taqkil Ri Sarima'* (*La misión del Sarimá*). La de 2007 fue la única edición del premio.

La autonomía de los movimientos culturales y de la literatura maya con respecto a las instituciones del estado si por un lado ha obstaculizado su desarrollo, por otro ha provocado una mayor libertad expresiva de los modelos formales y cognitivos occidentales. Con respecto a México, la actual poesía indígena guatemalteca no se ha formado dentro de talleres literarios, sino en la misma espiritualidad comunitaria. Esta literatura ha sido y es una forma de interpretar la realidad según los esquemas simbólicos de la cultura maya, una práctica cultural que al mismo tiempo conserva y transmite una visión viva, colectiva y significativa para el grupo social. No quiero negar con eso el carácter individual y la originalidad creativa, sino mencionar que para las coordenadas culturales mayas el individuo es un ser indivisible de su comunidad, una expresión de un sentido social más amplio, que abarca distintas generaciones y distintas maneras de ser.

En esta perspectiva, la literatura es un lugar de enunciación crítica, basado en la cosmovisión colectiva, un espacio donde realizar conscientemente las creencias y las prácticas culturales de la comunidad (DEL VALLE ESCALANTE, 2008, p. 80-81). La relación de la literatura maya con la tradición debe ser interpretada en su sentido

histórico, no solo por su vinculación con el pasado, sino por su actuación en el presente (CHACÓN, 2007, p. 61).

El carácter colectivo es evidente en muchas expresiones poéticas mayas, sobre todo en la oralidad. En estos textos, es frecuente involucrar al destinatario en un mismo espacio-tiempo a través de deícticos. La identificación entre el público y la dimensión narrativa crea también un recorrido circular, que responde a la línea cíclica del tiempo maya. Así, los narradores proporcionan al joven auditorio los principios de la cosmogonía maya, que sirven para mantener y actualizar la identidad y los valores ancestrales. Las expresiones literarias son una clara expresión de la visión de un mundo, que se reafirma literariamente a pesar de los cambios violentos de la modernidad y de la globalización (MONTEJO, 2005, p. 141-143).

4 EL TIEMPO COMO INSTRUMENTO DE CONOCIMIENTO Y EL TIEMPO COMO ESTRUCTURA

Una de las perspectivas críticas del movimiento maya es la de vivir la cultura dentro de la pauta cíclica del tiempo de tradición indígena (MONTEJO, 2005, p. 67). Podemos considerar el calendario como un medio para establecer relaciones con la realidad y para comprender la dimensión personal, su entorno y su historia. El estudio del tiempo es una herramienta para ahondar en la cosmovisión, articulada en la concepción del nacimiento y de la muerte, la relación con el mundo natural y la línea pasado-presente-futuro (CABARRÚS PELLECCER, 2001, p. 72).

En la actualidad en muchas comunidades mayas de Guatemala, se ha conservado el uso del calendario sagrado de 260 días para hacer adivinaciones y para entender el carácter de los hechos ocurridos en el fluir eterno del tiempo. El movimiento maya considera el calendario como una estrategia de conservación de la cultura, ya que permite la actualización de los rituales en las fechas indicadas por el calendario, enfatiza la relación entre el individuo y los ciclos del universo y al mismo tiempo constituye una gran metáfora de la existencia del hombre (MORALES SIC, 2004, p. 91-99). Como el ciclo del tiempo, también los acontecimientos humanos conocen fases de nacimiento, muerte y regeneración. El esquema helicoidal se desarrolla cíclicamente hacia un futuro que es la reactualización del presente. Así, a cada muerte sigue un nuevo nacimiento, a cada catástrofe una regeneración. Este procedimiento cíclico del tiempo no constituye

solo una superestructura de la realidad, sino su mismo armazón, su sentido esencial, su razón de ser.

El movimiento cíclico del tiempo constituye el esquema de cualquier cosmogonía maya, como se puede observar en el *Popol Vuh* y el *Chilam Balam de Chumayel*. El universo existe gracias a movimientos de nacimiento, destrucción y regeneración. En el *Popol Vuh*, la tierra se levanta de las aguas matriciales y conoce constantes destrucciones; el hombre nace y se disuelve en el agua, renace y se ahoga bajo una lluvia de resina, vuelve a nacer y conoce la destrucción de la conquista. De la misma manera los gemelos Junajpu y Xb'alanke mueren en el Inframundo en la hoguera y renacen en las aguas de un río, para poder surgir como Sol y Luna.

La visión cíclica de la vida, sometida a constantes destrucciones y regeneraciones, ofrece también una perspectiva consoladora de la situación social y política de los mayas, ya que a la etapa de masacres de la colonia o de la guerra civil sigue una época de renacimiento, tanto cultural como político. El ciclo del tiempo constituye la pauta de la historia del hombre y de sus categorías interpretativas. Por esa razón, el calendario sirve como un esquema de representación de la realidad y como estructura narrativa, que da un sentido a las acciones del hombre, insertadas dentro de un marco cósmico más amplio.

No es casual que las dos obras ganadoras del premio B'atz' en 2007, el *Canto palabra de una pareja de muertos* de Leoncio Pablo García Talé y *La misión del Sarimá*, de Miguel Ángel Oxlej Cúmez presentan esta misma estructura narrativa circular, cuyo sentido profundo está determinado por el tiempo.

La misión del Sarima' es un texto narrativo que aparentemente se presenta como un cuento escrito de tradición occidental, con la voz narrante en primera persona (no coincidente con el autor) y el uso de un eje temporal pasado. Ambos elementos señalan el carácter ficcional del texto, ubicado en una dimensión narrativa y en un tiempo "otro". La voz narrante es la de una niña, Rosita, que vive en el municipio kaqchikel de Comalapa, el mismo pueblo nativo del autor.

La protagonista, la niña Rosa, vive en una pobre casita con la abuela, después de la "desaparición" de la madre, probablemente durante el conflicto armado "No fue la enfermedad, ni la vejez, tampoco fue algún desastre natural el que se la llevó. Cuando un desastre natural, una enfermedad o la vejez lo lleva a uno, uno se conforma" (OXLAJ

CÚMEZ, 2009, p. 20). El estruendo del cerro Sarima' que abre el texto es la ocasión de la rememoración por parte de la abuela de otras ocasiones en las que el ruido de la montaña había anunciado algún acontecimiento grave para la comunidad. La narración se construye alrededor de los rugidos del cerro y los eventos catastróficos que le siguen, cuatro ocurridos en el pasado y recordados por la abuela y el quinto presenciado concretamente por la niña en el eje temporal presente.

El ruido del Sarima' siempre es anunciador de eventos futuros e interpretado por la comunidad como alarma de la naturaleza. En esto se puede ver la estrecha relación entre el hombre y el contexto natural, según la cosmovisión maya. No se trata de superstición, sino de saber escuchar e interpretar la voz de las fuerzas naturales, que alertan al hombre sobre los peligros que incumben sobre la colectividad. Esta relación especial entre el hombre y la montaña tiene que ser alimentada con rezos, “inciensos, rosas, candelas y fuego” (OXLAJ CÚMEZ, 2009, p. 10), para apagar las energías mortíferas encerradas en la tierra: “Niños, cuando el Sarima' truena, es porque algo va a pasar. Por eso arrodíllense, pidan perdón a Dios por sus pecados para que no nos pase nada. Esta misma mañana se juntaron hombres y mujeres y las texeles y fueron a saludar al cerro” (OXLAJ CÚMEZ, 2009, p. 16).

El primer elemento significativo que podemos señalar es la división en el texto de dos grandes ámbitos vivenciales. Uno es femenino, asociado a la casa, a las actividades del hogar, a las conversaciones nocturnas entre la abuela y la niña; el otro es el ámbito masculino y diurno, un afuera caracterizado por el comercio, las actividades en la milpa y el peligro. Cada vez que truena el cerro, los personajes se encuentran en un espacio ajeno, fuera de los límites de la comunidad, en la capital en una ocasión, en el campo en otra. También los truenos ocurren de día, un contexto tradicionalmente asociado al ámbito masculino, caliente y luminoso. La casa, en cambio, espacio femenino por excelencia, se caracteriza por su seguridad, por la oscuridad, la preparación de comida y el contexto nocturno, todos elementos asociados a la mujer en la cultura maya. La división en dos espacios, uno protegido interno y uno peligroso externo, revela la fragilidad de este núcleo familiar exclusivamente femenino y diezmado por la pobreza, las catástrofes naturales y la violencia.

También podemos mencionar que la noche y la casa son espacios de comprensión y de comunicación entre las generaciones; no solo la abuela y la nieta se

hablan profundamente solo de noche, sino que también la noche le permite a Rosa un contacto con su madre desaparecida “sin darme cuenta quedé profundamente dormida, envuelta en la vida nocturna y empecé a soñar. A lo lejos recuerdo haber visto a mi madre frente al fuego” (OXLAJ CÚMEZ, 2009, p. 22). El sueño es un instrumento de comprensión de la realidad, una forma de comunicación entre dimensiones distintas, según la cultura maya. Pero en este caso, el sueño será también una reproducción de la realidad, un acceso al futuro, ya que la madre regresa milagrosamente a casa al final del relato.

Paralelamente al desequilibrio entre el ámbito masculino amenazante y ausente y el ámbito femenino cálido y dolido, el *leitmotiv* del texto es el terror. Un terror que acompaña a la niña, a la abuela y a los otros miembros de la comunidad en cada rugido de la montaña. Esta sensación está indicada en kaqchikel por la raíz *xib'*, la misma que interviene en la formación de la palabra *Xib'alb'a*, “el lugar del terror y del espanto”. Se trata de un miedo que acompaña las manifestaciones naturales, pero sobre todo la certidumbre de la fragilidad humana delante de las fuerzas de la naturaleza y la violencia del estado. Es la conciencia de la condición maya de marginalidad, impotencia y abusos por parte de la historia. Es algo más profundo y más radicado que el miedo: como dice la pequeña protagonista “a mi corazón lo abrumaba una mezcla de miedo y tristeza” (OXLAJ CÚMEZ, 2009, p. 14).

La narración se mueve constantemente entre el desarrollo presente y el recuerdo de la abuela, en un ritmo narrativo dinámico, que superpone dos planos temporales en la percepción de la vida familiar. Sin embargo, más allá del orden del relato y de la sucesión de secuencias que pertenecen a niveles temporales distintos, es posible identificar una estructura más profunda, vinculada con el tiempo cíclico. Los eventos que dan ritmo y una dirección al texto son los rugidos del Sarima', seguidos por catástrofes y destrucciones. En particular, podemos mencionar cuatro episodios pasados, rememorados por la abuela, más el último, el quinto, que abre y cierra el relato, ubicado en el tiempo narrativo presente.

Además de la estructura circular, que se abre y se cierra con el mismo evento, cabe señalar que esta sucesión de cuatro destrucciones cósmicas más una quinta es parte integrante de la concepción mesoamericana de la vida cósmica. La relación con el *Popol Vuh* es muy interesante. En este relato, se suceden distintas eras, caracterizadas por

destrucciones y regeneraciones; la primera creación animal fue dispersa por los dioses; la segunda generación de barro fue derretida en el agua, la tercera de madera fue destruida por una lluvia de resina y la cuarta es la generación de maíz, sometida a la violencia de la conquista.

Aún más elocuente es la comparación con la tradición mexicana. En la *Leyenda de los soles*, se mencionan cuatro eras anteriores a la actual; en la primera, el sol de jaguares, los hombres fueron devorados por estos animales; en la segunda, 4 viento, sus moradores fueron llevados por el viento; la tercera fue destruida por una lluvia de fuego y la cuarta por una inundación (VELÁZQUEZ, 1992, p. 119-120).

En *La misión del Sarimá*, podemos observar un paralelismo muy interesante, a pesar de las diferencias a nivel superficial de la trama. El primer rugido de la montaña fue acompañado por una terrible enfermedad que diezmó a la población; el segundo por un enorme torrente de agua; el tercero por un terremoto, el cuarto por la guerra civil y la desaparición de la madre. Es evidente la presencia en el texto kaqchikel de una estructura narrativa y temporal cíclica, de tradición mesoamericana, que da cohesión y sentido al texto. Al mismo tiempo le confiere a la narración un carácter cósmico y atemporal, presentando los acontecimientos del pueblo y de la niña como metáfora de la condición de los mayas.

A este respecto es interesante la conclusión del relato, con el regreso de la madre desde el más allá, después del quinto rugido de la montaña. Este final, si por un lado rompe con la narración tradicional y presenta una conclusión a sorpresa, al mismo tiempo nos ayuda a entender las perspectivas de la cultura maya contemporánea, que se regenera desde la muerte y vuelve a renacer después de cada catástrofe histórica. La estructura de *La misión de Sarima* por un lado fluye dentro del armazón cronológico cíclico, que abarca cualquier forma de vida, por otro se presenta como una respuesta a las amenazas del mundo actual: los conflictos armados, la violencia de la naturaleza, la pobreza y la falta de protección. Miguel Ángel Oxlaj Cúmez no hubiera podido expresar de manera más eficaz una visión a la vez consoladora y aterradora de la condición de los mayas actuales, sometidos a destrucciones cíclicas, pero siempre capaces de renacer. La quinta era, caracterizada por la generación de maíz en la tradición mesoamericana, aquí está representada por el regreso de la madre, con todo lo que esto implica en términos de seguridad, protección, esperanza, amor y futuro.

Si el texto se presta a una lectura universal, con la identificación entre la sociedad maya y un cosmos en constante transformación, el relato se caracteriza también por su dimensión concreta y cotidiana. Las tareas domésticas, los pequeños objetos que decoran la casa, una lumbre, un fogón, una olla para hervir hierbas, le dan al texto un carácter concreto y físico, casi escenográfico. La pulga que la abuela mata por la noche, la lluvia incesante, la venta de unas pocas hierbas en el mercado, la muerte de los padres, los hermanos y de los hijos, como si fueran acontecimientos cotidianos y normales, todo esto le da al relato una textura concreta y cercana al lector, como una ventana de acceso a las duras condiciones de vida de la población maya. El carácter a la vez universal y definido de la narración hacen la denuncia muy eficaz y verdadera, como si fuera un mito aterrizado en la miseria y la desesperación.

Unos párrafos más arriba mencioné que el texto presenta las características formales de los cuentos escritos de la tradición occidental, con un yo narrante y diferentes planos temporales separados del acto narrativo. Después de un análisis más detallado, es posible percibir que el texto consiste en la integración de varios géneros narrativos. Dentro del texto escrito, encontramos un relato oral, con las palabras de la abuela, que recorre todo el enunciado. El discurso oral se intercala a la narración diegética, creando una superposición de voces y de perspectivas.

Al mismo tiempo, el relato oral presenta las huellas estilísticas típicas de la oralidad, como el uso de onomatopeyas, que abren el relato:

¡Bulul! ¡Tuinunun! ¡Bululululul! ¡Tunununununun! ¡Bulululululululululul!
Tununununununununun! Bululululululululululul! Tununununununununun!
La voz del cerro retumbó en el cielo azul, como si varios truenos hubieran
sonado a la vez, como si un grupo de estrellas se hubieran desplomado sobre
nuestra cabeza (OXLAJ CÚMEZ, 2009, p. 8)

También son frecuentes las repeticiones de conceptos y de estructuras, como se puede apreciar en estos ejemplos:

No olvido cuando murieron niños, señoritas, jóvenes y adultos por la gran fiebre. Hasta animales domésticos murieron a causa de la fiebre”, (OXLAJ CÚMEZ, 2009, p. 18)

Quemaron inciensos, regaron rosas en las esquinas, sacaron a San Juan y lo pasearon por la calles... Los hombres se emborracharon, las mujeres hicieron comida y la enviaron a sus vecinos y familiares. Entonces se pusieron felices las personas. Entonces sentimos que la vida continuaría” (OXLAJ CÚMEZ, 2009, p. 28).

De pronto, uno por uno se llevaron a nuestros paisanos. A algunos los mataron en sus casas, a otros los enterraron entre los bosques, los tiraron en los barrancos, a otros jamás los encontraron... así como a tu mamá. Nunca la encontramos” (OXLAJ CÚMEZ, 2009, p. 34).

También es frecuente la acumulación de palabras dentro de la misma cláusula, así como en la tradición oral maya (“Después de eso, compramos tomates, chile pepitas, cebollas, un poco de carne y algunas naranjas”; OXLAJ CÚMEZ, 2009, p. 28; “tu padre/ tu abuelo”; OXLAJ CÚMEZ, 2009, p. 30 y 36).

Además de la intersección entre discurso oral y discurso escrito, dentro del marco del cuento se pueden identificar otros géneros narrativos mayas, como el discurso mítico ya mencionado, el género profético y el género de los *huehuetlatolli* de la tradición mexicana (o los *Na'tab'al* de la tradición maya). Estos últimos son consejos morales, que los ancianos daban a las nuevas generaciones en momentos esenciales de su vida, sintetizando la sabiduría ancestral, como en este caso:

Quiero que seás una persona de bien, que trabajés bastante, que haya alegría en tu corazón, que seás agradecida, que tu corazón cante, que tus labios silben y que tu rostro sonría (OXLAJ CÚMEZ, 2009, p. 36).

El molde del cuento escrito integra varias voces y niveles narrativos, creando un texto completamente nuevo y ajeno a los cánones de la literatura occidental. Eso se debe no tanto a la combinación de relatos dentro del relato, como en el sistema de las cajas chinas tan frecuente en la literatura europea y oriental, sino a la integración de un nivel discursivo dentro de otro o más bien uno con otro. Es como si el plan narrativo pasara constantemente de nivel, desde una dimensión más amplia, mítica, a una dirigida hacia el futuro, profética, hasta una dimensión ancestral y generacional, con los *huehuetlatolli*.

El *Canto palabra de una pareja de muertos* del otro ganador del premio B'atz', el poeta k'iche' Leoncio Pablo García Talé, es otro ejemplo magistral de esta superposición de géneros discursivos, dentro de un molde narrativo circular. El primer elemento significativo es la reproducción de la oralidad en un texto escrito. El *Canto palabra*, como explica el título, es un diálogo ininterrumpido de dos voces, que dialogan con una pareja posiblemente divina, definida “señor/ señora”. Son evidentes las estrategias retóricas de la oralidad, el uso de fórmulas y de repeticiones, que crean una sensación de circularidad del discurso.

Divino Chirmol de la Luna Negra
 Usted es el calor de nuestro antojo
 de nuestro deseo
 y de nuestra inquietud infernal

Divino Chirmol de la Luna Negra
 Usted es la amargura
 la fetidez
 y el rancio de nuestro pecado
 y de nuestra enfermedad infernal

Divino Chirmol de la Luna Negra
 Usted es el rejuntado chisme
 la fingida calumnia
 el fermentado licor
 el fermentado dulce
 y la fermentada medicina
 de nuestro sueño ciego
 de nuestra hambre y glotonería infernal
 y de nuestra animalidad infernal

Divino Chirmol de la Luna Negra
 Usted es la espina de nuestra locura
 [...]
 (GARCÍA TALÉ, 2009, p. 48-50)

La reiteración de fórmulas produce un movimiento helicoidal de la información, que regresa constantemente sobre sí misma. Cada cláusula alude al mismo referente, pero desde distintas perspectivas, con una progresiva resemantización de los conceptos. Son evidentes también los difrasismos, o sea la unión de varios términos paralelos en la misma estructura gramatical. Este recurso permite subrayar los valores metafóricos de las ideas comunicadas y ampliar sus significados simbólicos. En muchos casos, los difrasismos usados pertenecen a la tradición maya, como por ejemplo “La faz del cielo/ la faz de la tierra”; “hombre/ mujer”; “señor/ señora”; Juanjpu/ Xb’alanke”, “árbol/ hierba/ planta”; en otros casos, en cambio, el poeta crea asociaciones inéditas entre las ideas, ampliando la carga metafórica de la realidad.

Este esquema discursivo es propio de la oralidad maya (PEÑALOSA, 1996, p. 23) y contribuye a dar sacralidad al lenguaje. Se trata de un estilo retórico adoptado para la comunicación de referentes sagrados, en textos míticos y rituales desde la época prehispánica hasta la actualidad. El uso del lenguaje ancestral mueve el nivel del discurso, desde una comunicación concreta a una dimensión más amplia, atemporal. El

canto palabra ya no es el diálogo de un hombre y una mujer, sino el diálogo de la humanidad ya muerta, caída en un abismo de miseria y de putrefacción.

Si la obra de Miguel Ángel Oxlay Cúmez se construía sobre la contraposición entre un polo femenino y uno masculino, aquí observamos la dicotomía entre una dimensión mortífera, nocturna e infernal, asociada a la Luna Negra, y otra vital, caliente y solar, asociada a la Luna Blanca. Los protagonistas, así como toda la humanidad, se han quedado encerrados en un infierno oscuro, bajo un cielo ahumado, convertidos en caña podrida. En el infierno viven como bestias, alimentándose del “cuerpo velludo de un animal muerto” (GARCÍA TALÉ, 2009, p. 32), aprisionados en “trampas/ morrales, redes, lazos y costales” (GARCÍA TALÉ, 2009, p. 3274. Ha sido la carroña de un animal racional que se ha metido en el corazón de los hombres, matando su luz y destruyendo el sendero de los antepasados. Lagartos y bestias arrogantes devoran la esencia humana y la transforman en “secos rastros sin yema viva” (GARCÍA TALÉ, 2009, p. 36).

Cuando nos arrastra el lagarto ambicioso
metemos rápido nuestras manos en el tecomate de agua
por eso el aliento de nuestros padres y madres cielo tierra
ya no esparce armonía en nuestros corazones.

Cuando nos monta el mono sabiondo
clavamos rápido el hollín en el encendedor de la luz
por eso el ojo de nuestros padres y madres cielo tierra
ya no enciende bienestar en nuestras cabezas (GARCÍA TALÉ, 2009, p. 28-30)

Además de las anáforas, de las repeticiones y de las estructuras paralelas, que también en este paso contribuyen a dar un ritmo circular y obsesivo a la narración, podemos observar la contraposición entre una herencia espiritual viva, caliente y solar y unas costumbres modernas caracterizadas por la violencia y la oscuridad. Lo que mata al hombre y lo aparta de la senda ancestral es el “animal racional”, un uso excesivo de la razón, de la “sabiondez” y de la ambición. Estos males enferman al hombre, lo encierran en un infierno de dolor y ceguera, haciéndole olvidar que lo que da sentido al ser humano es su corazón (PLÉITEZ VELA, s.f.).

Esta dicotomía entre una Luna Negra muerta y una Luna Blanca, solar y viva, se resuelve en la estructura cíclica del tiempo, que también en este caso constituye el verdadero armazón de la obra. En este lugar sin luz ni amor, la pareja de muertos espera su liberación del infierno y su segundo nacimiento.

Finalmente los maestros y maestras nos dijeron:
así es el caso de ustedes también
para que sean liberados del infierno
necesario es que juntos siembren
la flor de su estrella
tanto hombre y mujer
para volver a la armonía sempiterna de Tulan Siwan
del más allá del más acá (GARCÍA TALÉ, 2009, p. 80).

Como semillas astrales, los muertos vuelven a nacer en la armonía de Tulán Ziwan, la mítica ciudad del Oriente, donde los antepasados se formaron como cultura. Para el poeta, entonces, la única posibilidad de movimiento y de futuro es un regreso al pasado, para recuperar las enseñanzas que dan sentido, luz y vida al ser humano. La participación colaborativa, la senda de los antiguos padres y la Luna Blanca pueden liberar al hombre desde sus prisiones y devolverle movimiento y futuro.

La línea cíclica del tiempo representa la verdadera estructura narrativa del texto, que desde el presente infernal se abre hacia un futuro cargado de pasado. Solo un futuro que abarque la espiritualidad de la época prehispánica podrá liberar al hombre de sus cadenas y hacerlo caminar libre por el camino cronológico. Sin tiempo cíclico no hay movimiento y no hay vida. La estructura circular del texto, presente-futuro-pasado, no se presenta solo a nivel macrotextual, sino en cada porción de texto, con pequeños núcleos narrativos, que se repiten con una progresiva resemantización. Entonces, dentro de la gran espiral del texto, cada cláusula narrativa se mueve sobre sí misma, como un mecanismo perfecto de movimiento circular, dentro de otro movimiento cíclico más amplio.

Como en el caso de *La misión del Sarima'*, encontramos también aquí una experimentación formal, con el uso de recursos de la oralidad maya dentro de un molde escrito. Al mismo tiempo, la conversación humana y concreta se mueve de nivel, hacia una dimensión mítica, en donde se juega el destino de la humanidad. El estilo tradicional se rompe en nuevas asociaciones metafóricas, el tiempo se desdobra en un futuro lleno de pasado. La misma voz de los muertos ya no es humana, sino atemporal, en una dimensión que está por encima y más a fondo de las cosas. Podemos decir que también en este caso, el género poético se articula en distintos niveles, entre el mítico, el ritual, el lírico, el profético y el histórico, en un constante paso de un nivel a otro.

5 CONCLUSIONES

Los escritores indígenas proponen nuevos cánones culturales, desde los cuales ejercer el derecho a la diversidad. Crean modelos discursivos acordes a su propia tradición cultural, con patrones estéticos internos a la cultura maya (DÍAZ COUDER, 2007, p. 12-17). El arte de la palabra es la voz de la colectividad y mantiene sus funciones complejas dentro de la sociedad maya: la de informar, involucrar, sanar, reflexionar y educar. Por esta razón, presenta sus propios modelos discursivos, entre oralidad y escritura, tradición y experimentación, con sus propias reglas y su propia visión del mundo (DEY TERESA, 2007, p. 112).

Estos textos ponen en tela de juicio la viabilidad de un canon universal, que deriva de relaciones jerárquicas entre las culturas. Al contrario, podemos ver cómo los intelectuales mayas han elaborado sus mismos moldes discursivos en el marco de un mercado cultural globalizado. Dentro del sistema global, interactúan como sujetos, proponiendo sus propias formas de autorrepresentación. Una verdadera descolonización de la cultura solo puede ocurrir en la interacción de actores que se proponen como nuevos centros desde la marginalidad, sin etiquetas de un poder central que categoriza los fenómenos culturales en relación a sí mismo (MATO, 2002; MIGNOLO, 2002; MATO, 1997, p. 100-113.).

La literatura y sus distintas voces conforman un discurso cultural alterativo a las categorías tradicionales del mundo hispano, con una significatividad a la vez interna y externa a la cultura maya. La literatura resulta ser un acto creativo con una reivindicación cultural y política más amplia (CHACÓN, 2007, p. 55). Como las identidades se construyen por medio de procesos de reorganización de las diferencias, de la misma manera sus expresiones artísticas mueven constantemente las fronteras entre géneros, niveles discursivos y perspectivas críticas. En última instancia la literatura maya tiene también la función de institucionalizar políticamente un discurso alrededor del cuestionamiento de las identidades, consideradas inexistentes hasta la actualidad (MONASTERIOS, 2003, p. 309). Resulta evidente en la obra de los autores citados que la identidad maya no va a folklorizarse a través de la inclusión de símbolos estereotipados, ni tanto menos va a anularse en la adhesión a cánones occidentales. Esta literatura representa en toda su complejidad una cultura en movimiento, que se reconstruye constantemente delante de los retos de la modernidad.

6 REFERÊNCIAS

ACEVEDO LEAL, Anabella. Notas para la elaboración de una cartografía de la literatura contemporánea en Guatemala. In: MÉNDEZ SALINAS, LUIS; LUCÍA ALVARADO, CARMEN (Eds.). *El futuro empezó ayer*. Guatemala: Catafixia Editorial, 2012.

ALONSO, Marcos Matías. Fortaleza y fragilidad de los pueblos indígenas. In: BERTHIER DE LA CRUZ, TRINIDAD; ÁLVAREZ QUIÑONES FRANCISCO; SÁNCHEZ ÁLVAREZ, MIGUEL (eds.). *II Encuentro indígena de las Américas. Memoria 1999*. San Cristóbal de las Casas: Sna Jtz'ibajom, 2000.

ARELLANO MARTÍNEZ, Alejandra. Identidades étnicas y mantenimiento lingüístico. In: BERTHIER DE LA CRUZ, TRINIDAD; ÁLVAREZ QUIÑONES FRANCISCO; SÁNCHEZ ÁLVAREZ, MIGUEL (eds.). *II Encuentro indígena de las Américas. Memoria 1999*. San Cristóbal de las Casas: Sna Jtz'ibajom, 2000.

BARCELÓ, Raquel. Rigoberta Menchú Tum: defendiendo la identidad. In: BARCELÓ, RAQUEL; PORTALES, MARÍA ANA; SÁNCHEZ, MARTHA JUDITH (eds.). *Diversidad étnica y conflicto en América Latina. El indio como metáfora en la identidad nacional*. México: Plaza y Valdés/UNAM, 1995.

BECKER, Marc; DELGADO, Guillermo, Latin America: The Internet and Indigenous Texts. *Cultural Survival Quarterly*, v. 21, n 4, s.p., 1998.

BERMÚDEZ, Emilia. Procesos de globalización e identidades. Entre espantos, demonios y espejismos. Rupturas y conjuros para lo “propio” y lo “ajeno”. In: MATO, DANIEL (ed.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: CLACSO, 2002.

CABARRUÚS PELLECCER, Carlos Rafael. *Lo maya: ¿una identidad con futuro?* Guatemala: Fundación CEDIM, 2001.

CAL MONTOYA, José Edgardo. Prólogo. In: DEL VALLE ESCALANTE, EMILIO. *Nacionalismos mayas y desafíos poscoloniales en Guatemala*. Guatemala: FLACSO, 2008.

CORTÉS, Margarita Melania. Peligro de extinción de los idiomas indígenas y de su supervivencia a pesar de la dominación. In: BERTHIER DE LA CRUZ, TRINIDAD; ÁLVAREZ QUIÑONES FRANCISCO; SÁNCHEZ ÁLVAREZ, MIGUEL (eds.). *II Encuentro indígena de las Américas. Memoria 1999*. San Cristóbal de las Casas: Sna Jtz'ibajom, 2000.

CHACÓN, Gloria. Escritores mayas contemporáneos: redefiniendo las nociones de tradición y autoría. In: ELIAC (eds.) *Diversidad y diálogo intercultural a través de las literaturas en Lenguas Mexicanas*. México: INALI/SEP, 2007.

DÁVILA SÁNCHEZ, Elsa María Guadalupe. La formación docente indígena en la universidad pedagógica nacional. In: BERTHIER DE LA CRUZ, TRINIDAD; ÁLVAREZ QUIÑONES FRANCISCO; SÁNCHEZ ÁLVAREZ, MIGUEL (eds.). *II Encuentro indígena de las Américas. Memoria 1999*. San Cristóbal de las Casas: Sna Jtz'ibajom, 2000.

DEL VALLE ESCALANTE, Emilio. *Nacionalismos mayas y desafíos poscoloniales en Guatemala*, Guatemala: FLACSO, 2008,

DEY, Teresa. Escribir la identidad. Los retos de la literatura en lenguas indígenas en el siglo XXI. In: ELIAC (eds.). *Diversidad y diálogo intercultural a través de las literaturas en Lenguas Mexicanas*. México: INALI/SEP, 2007.

DÍAZ COUDER, Ernesto. Discurso cultural, liderazgo indígena y procesos de creación literaria. In: ELIAC (eds.). *Diversidad y diálogo intercultural a través de las literaturas en Lenguas Mexicanas*. México: INALI/SEP, 2007.

FISCHER, Edward; MCKENNA BROWN, Robert. *Maya Cultural Activism in Guatemala*. Austin: University of Texas Press, 1996.

FRISCHMANN, Donald. Las literaturas en lenguas indígenas: tesoro de la humanidad. Una propuesta de globalización alternativa. In: ELIAC (eds.). *Diversidad y diálogo intercultural a través de las literaturas en Lenguas Mexicanas*. México: INALI/SEP, 2007.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

GARCÍA TALÉ, Leoncio Pablo. *B'ixonik tzij ke uk'ulaj kaminaqib'*, *Canto palabra de una pareja de muertos*. Guatemala: F&G, 2009.

HERNÁNDEZ, Natalio. El renacimiento de las lenguas indígenas. La experiencia de México. In: GONZÁLEZ GASPARD PEDRO (ed.). *Literatura indígena de América, Primer congreso*. Guatemala: Asociación B'eyb'al, 1999.

LEIRANA ALCOCER, Silvia Cristina. El desarrollo de las expresiones literarias mayas letradas: conquistando el prestigio lingüístico. In: SHRIMPTON MASSON, MARGARET; MARTÍNEZ HUCHIM, ANA PATRICIA; LEIRANA ALCOCER, SILVIA CRISTINA (eds.). *Voz viva. Literatura maya en Yucatán*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 2012.

MARTÍNEZ GÓMEZ, Pedro Antonio. Escritores indígenas de Chiapas. Una aproximación. In: BERTHIER DE LA CRUZ, TRINIDAD; ÁLVAREZ QUIÑONES FRANCISCO; SÁNCHEZ ÁLVAREZ, MIGUEL (eds.). *II Encuentro indígena de las Américas. Memoria 1999*. San Cristóbal de las Casas: Sna Jtz'ibajom, 2000.

MATO, Daniel. Culturas indígenas y populares en tiempos de globalización. *Nueva Sociedad*. n. 149, p. 100-113, mayo-junio 1997.

MATO, Daniel. Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. In: MATO DANIEL (ed.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: CLACSO, 2002.

MAY MAY, Miguel Ángel, Poesía y cuento en lengua maya: una historia de escritores. In: SHRIMPTON MASSON MARGARET; MARTÍNEZ HUCHIM ANA PATRICIA; LEIRANA ALCOCER SILVIA CRISTINA (eds.). *Voz viva. Literatura maya en Yucatán*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 2012.

MÉNDEZ SALINAS Luis; LUCÍA ALVARADO, Carmen, 2012, "La Impostergable Invención del presente. In: MÉNDEZ SALINAS, LUIS; LUCÍA ALVARADO, CARMEN (eds.). *El futuro empezó ayer*. Guatemala: Catafixia Editorial, 2012.

MIGNOLO, Walter. El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui. In: MATO DANIEL (ed.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: CLACSO, 2002.

MONASTERIOS, Gloria. Abya Yala en Internet. Políticas comunicativas y representaciones de identidad de organizaciones indígenas en el ciberespacio. In: MATO DANIEL (ed.). *Políticas de Identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: FACES/ UCV, 2003.

MONTEJO, Víctor. *Voices from exile. Violence and Survival in Modern Maya History*. Norman: University of Oklahoma Press, 1999.

MONTEJO, Víctor. *Maya Intellectual Renaissance. Identity, Representation and Leadership*. Austin: University of Texas Press, 2005.

MORALES SIC, José Roberto. *Religión y Política: El proceso de institucionalización de la espiritualidad en el movimiento maya guatemalteco*. Guatemala: FLACSO, 2004.

OXLAJ CÚMEZ, Miguel Ángel. *Ru Taqkil Ri Sarima'. La misión del Sarimá*. Guatemala: F&G, 2009.

PEÑALOSA, Fernando. *The Maya Folktale. An Introduction*. Palos Verdes: Yax Te', 1996.

PLÉITEZ VELA, Tania, Buscando algún sol que hubiera dentro. Estudio comparativo entre *El tiempo principia en Xibalbá* de Luis de León y *Canto palabra de una pareja de muertos* de Pablo García. manuscrito

SHRIMPTON MASSON, Margaret. El reto hoy para la literatura en lengua maya. In: SHRIMPTON MASSON, MARGARET; MARTÍNEZ HUCHIM, ANA PATRICIA; LEIRANA ALCOCER, SILVIA CRISTINA (eds.). *Voz viva. Literatura maya en Yucatán*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 2012.

VELÁSQUEZ, Feliciano. *Códice Chimalpopoca. Anales de los Cuauhtitlán y Leyenda de los soles*. México: UNAM, 1992

VILLORO, Juan. Identidades fronterizas. In: GARCÍA CANCLINI NÉSTOR (ed). *Conflictos interculturales*. Barcelona: Gedisa, 2011.

WATANABE, John; FISCHER, Edward. Introduction. In: WATANABE JOHN; FISCHER EDWARD (eds.). *Pluralizing Ethnography*. Oxford: School of American Research, 2004.

Recebido em 02/07/2017.

Aceito em 12/12/2017.

Publicado em 29/12/2017.

DOI: 10.11606/issn.1676-6288.prolam.%Y.111370

ISSN: 1676-6288