

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Estudios Latinoamericanos

**“Nuevos mexicas y mayas: los movimiento restauracionistas en México y Guatemala
frente al problema de la interculturalidad”**

**Reporte académico por artículo académico que presenta para obtener el título de
Licenciado en Estudios Latinoamericanos**

Iván Canek Estrada Peña

Mayo 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Esther, Dalia y
K'inich Kan Bahlam.
Con cariño de hijo, compañero y padre.*

Agradecimientos.

Gracias al Dador de la vida hay muchísimas personas a las que agradecer, y en ese sentido me siento afortunado de haber conocido a tanta y tanta gente que ha puesto una contribución para que este ensayo haya sido concluido, y muchas otras más para que llegue a la conclusión de mi carrera profesional.

En primer lugar quisiera agradecer a mi madre, Esther Peña, por el esfuerzo de toda una vida dedicada a su familia, por la gota gorda que sudó para darme todo a fin de que no tuviera ninguna preocupación más que los estudios, por sus risas y sus lágrimas, y por su empeño de hacer de mi una buena persona.

A Dalia Quintana por elegir ser mi compañera de vida, por soportar mi personalidad hosca que muchas veces la lastimó, por darme aliento para que terminara este trabajo, por ayudar a tantas personas en el hospital, y lo más importante: por traer a este mundo al pequeño K'inich, de quien espero llegue a ser un excelente ser humano.

También gracias a mi hermano Pabel por la dicha de ser la misma sangre; y a Juan Terrazas por acompañar y cuidar de mi madre y de nosotros cuando lo necesitamos. A todos mis tíos y tías, primos, mi abuelo y todos en Aljojucan.

A toda la tradición de las danzas aztecas-chichimecas, de conquista y culturales; porque aparte de ser mi objeto de estudio, me dio un motivo para vivir, una fe, una carrera, una familia, decenas de amigos y muchos de los momentos más gratos de mi vida. En especial agradezco al Señor Xiuhtecuhtli y todos mis compadres que le danzamos en la palabra del Divino Fuego por todos estos años de trabajo, viajes, aprendizaje y cariño: Cristian Ramírez, Rafael Flores, Melissa Delmonth, Liliana Téllez, Nextepehua Martínez, Jacqueline, Roberto y Yaredi Martínez, Gabriela Flores, Gloria Cariño, Julio Ortega, Fabián López, Rufito Vázquez, Minerva Luna, Mireya Aguilar, Ulises, Marco Music; y a

todos los que ya no danzan con nosotros pero que de igual manera nos fortalecieron en su momento: Martha, las Karinas, Juan Fonseca, los Luises, Eduardo, Adriana, Mario, Timmy, Angela, Leslie, Angel Gutierrez, Adrian, Abán, Ceredisae, Gaby, Claudia y Lidia .

Quiero agradecer a todas las palabras de la danza con las que he caminado y que significaron mi inspiración para ser conchero: David Mázatl y María de la Luz de la familia Ameyaltonal (mis padrinos), familia Flores de la Corporación de Concheros de México; y de Querétaro al Jefe Manuel Rodríguez y al Jefe Miguel Martínez y familia.

A aquellos que siendo de otro grupo nos han dado aliento: Calpulli Acatlan (Leonardo Bonilla, Verónica González, Alcmena Jiménez, Rocío, Jorge, Miriam, Andrea, Aurelio, Gabi, Goyo), Calpulli Camaxtle Matlalcueye (Alfonso y Diego), Ana Guadalupe Samperio, Alfredo, Juan Pablo, Citlalli, Noe Jiménez, Alejandro Cárdenas, Nasrhu López, Erika Pedro, Palabra de María Auxiliadora (“los Chuchos”), Edith, Danza Azteca de Cuauhtepec (los “Osos”), Palabra de San Felipe Tlamimilolpan (Juliana, Isidro y Carolina), Ozomatli y la danza del Cerro del Chiquihuite, Oswaldo, Juan, todos los de Mitotiliztli Coapan (Benjamín, Héctor, César, Alejandra y demás), Palabra del Señor Cuauhtlatotzin de Izcalli, Juvenal Becerra, Amaranta Selene, Calpulli Cuailama (Mictlan, Yaopilzin, Felipe, Matlal e Hilario), Huitzilín, Xiuhcóyotl y a todos los de los grupos Nahualcóyotl y Hueheuetéotl.

De manera especial agradezco a Eric Romero y Metztli (padrinos de K’inich), a mi suegra Doña Elena, y mi cuñada Esmeralda porque aparte de compartir la danza ahora son parte de mi familia.

Gracias también a otros compañeros que también son estudiosos de nuestra tradición, con quienes discutí muchos puntos de mis escritos: Timmy Stuparik (con quien pasé largas horas platicando de la danza), Antonio Cruz, Everardo Lara, Fátima Santa María y Fabián Frías. A Ulises Chávez, quien aparte de proporcionarme la mayor parte de fotos que incluí en este trabajo, me ha brindado amistosamente un techo cuando lo he necesitado.

De la misma manera quiero recordar a todos los tatas y nanas en México, Guatemala y el Salvador por los cuales conocí la espiritualidad maya y con ello un acercamiento y devoción al *Ajaw*: Juan León, Lucía, Felisa, Cristina y Juan Diego del Ajusco, su Familia de Sta. Cruz del Quiché, Carlos Morales, Juan Fernando, José Tuch, Don Constantino Zapeta, María Zapeta y Lucía de Totonicapan, Domingo Santos, Pedro Renoj, Polo, Pedro

“grande”, Juan Vito, Ernesto Campos y familia, y toda la Asociación Cultural Quetzalcóatl; Felipe Gómez, Mario Marroquín y todos los de Oxlañuj Ahpop. A todos ellos *maltiox*.

Desde la academia quiero agradecer en primer lugar a la Dra. Silvia Limón, por ser una excelente persona como maestra, jefa y amiga, por motivarme a salir adelante y abrirme muchas oportunidades a pesar de mis irresponsabilidades. También al Dr. Alfredo López Austin y Martha, quienes siempre me extendieron la mano mientras fui su alumno; a Lorenzo Ochoa, Eric Velásquez, Marie-Areti Hers, Patrick Johansson, Yolotl González, Alfonso Arellano, y muchos otros maestros que me aconsejaron y criticaron mis trabajos. En especial quiero agradecer a la Maestra María del Rayo Fierro, quien en su momento revisó el preámbulo de lo que sería este trabajo. Igualmente agradezco mucho a Tomás Pérez no sólo por aceptar ser mi asesor, sino porque sus comentarios agrios en torno al movimiento de la mexicanidad fueron mi primera motivación para realizar este ensayo. No se me olvida la ayuda que todos me brindaron en la coordinación de Estudios Latinoamericanos, ni tampoco al jurado del Concurso de Ensayo del colegio, por seleccionar mi trabajo dentro de los ganadores.

A mis compañeros de generación, de quienes muchas veces recibí felicitaciones, críticas y mil ayudas: Juan y Héctor Moreno, Lulú, Verónica, Diego Márquez, Juan Carlos, Félix Lerma, Diana, entre otros. También a Martha Romo, quien me ayudó mucho durante la carrera, desde transcribir mis trabajos (cuando no tenía computadora) hasta regañarme. A Ana Teresa Chávez, quien fungió como alguien muy importante en mi vida y que ahora está lejos. A Alejandra Pech, por su amistad incondicional a lo largo de estos años.

A todos con quienes compartí el breve tiempo que estudié en la ENAH.

A Rogelio Estrada, por los años que pudo acompañarme como padre.

A las *ánimas conquistadoras de los cuatro vientos*; todos aquellos que un día estuvieron sobre la tierra y que dejaron un legado para nosotros.

Finalmente, mil gracias a Brenda Retana y al recuerdo que dejó, sombra de lo que pudo haber sido.

*Nuestro destino ya se ocultó,
Nuestro sol ya majestuosamente desapareció su rostro,
y en un lugar completamente oscuro
nos ha dejado.
Ciertamente sabemos otra vez volverá,
que otra vez saldrá
y nuevamente vendrá a alumbrarnos.
En tanto que allá entre los muertos permanezca
muy rápido reunámonos
congreguémonos
y en el centro de nuestro corazón escondamos
todo lo que ama nuestro corazón
y sabemos nuestra riqueza
nos es como gran esmeralda.
Hagamos desaparecer nuestros templos,
nuestras escuelas de altos estudios, nuestros juegos de pelota
nuestras escuelas de jóvenes, nuestras casas de canto,
que solos se queden nuestros caminos
y nuestros hogares que nos preserven.
Hasta cuando se digne salir nuestro nuevo sol,
los venerados padres y las veneradas madres
que nunca se olviden de
decirles a sus jóvenes
y enseñarles a sus hijos,
mientras vivan,
precisamente cuán buena ha sido
hasta ahora nuestra amada ANÁHUAC,
donde nos cuidan nuestros dioses,
su voluntad y deseo
y sólo por causa de nuestro temor de ellos y nuestra humildad ante ellos
que recibieron nuestros venerados antecesores
y que nuestros venerados padres,
a un lado ya otro en las venas de nuestro corazón
los hicieron conocer en nuestro corazón.
Ahora nosotros entreguemos la tarea a nuestros hijos:
¡Que no olviden que les informen a sus hijos
intensamente como será su elevación
como nuevamente se levantará nuestro venerable sol
y precisamente como reservará su fuerza
precisamente como cumplirá grandiosamente su promesa
esta nuestra venerada y amada tierra madre ANÁHUAC!*

“Consigna de Cuauhtemoc”.
Versión reconstruida por Tlakatzin Stivalet.

Índice.

| | |
|--|-----------|
| Introducción..... | 8 |
| Objetivos y justificación..... | 9 |
| ¿Interculturalidad, multiculturalidad o pluriculturalidad?..... | 12 |
| Una experiencia ontológica participante..... | 15 |
| Sobre el contenido..... | 19 |
| | |
| Ensayo: Nuevos mexicas y mayas: los movimientos restauracionistas de México y Guatemala frente al problema de la interculturalidad..... | 21 |
| El movimiento de la Mexicanidad..... | 25 |
| El movimiento Maya-quiché..... | 31 |
| Restauracionismo y colonialidad..... | 38 |
| Revitalización y nativismo contemporáneo..... | 42 |
| Consideraciones finales en torno al proyecto: Identidad y modernidad en América Latina..... | 47 |
| | |
| Bibliografía..... | 52 |
| Anexos..... | 57 |
| Imágenes..... | 58 |
| | |
| Convocatoria del Concurso de Ensayo del Colegio de Estudios Latinoamericanos..... | 68 |
| Resultados del Concurso de Ensayo..... | 69 |
| Carta del proyecto..... | 70 |

Introducción.

Uno de los temas más discutidos dentro del Colegio de Estudios Latinoamericanos es el de la identidad. Precisamente este espíritu de asimilar la realidad latinoamericana desde un enfoque propio es la motivación motora que le dio origen a este colegio en el año de 1975. A partir de entonces y a la fecha la producción de investigaciones en torno a la identidad latinoamericana ha sido considerablemente diversa, dentro del abanico de posibilidades académicas y metodologías que ofrece la interdisciplinariedad. En este sentido es de admirarse que cada generación de estudiantes que se inclinan a los temas identitarios lo hacen cada vez con objetos de estudio más novedosos y originales; y quizá no podía ser de otra manera, pues el contexto histórico y social que vivimos actualmente en la región está expuesta a los cambios (algunos de ellos lacerantes) que impulsa el nuevo orden hegemónico mundial.

Parte de estos estudios corresponden al mundo indígena; a la forma en que los individuos pertenecientes a las etnias contemporáneas se definen como seres sociales en un marco completamente diferente al que sus ancestros conocieron. Pero, ¿Qué es ahora el mundo indígena? No podemos hablar de él en los parámetros de territorio, cultura, gobierno u cualquier otro rubro, sin que se encuentre en interacción con el sistema- mundo¹; en otras

¹ Ya no hablemos ni siquiera de esta interacción a nivel de los estados nacionales, en vista de que estos han sido rebasados en su papel de integradores de las culturas indígenas a la esfera dominante.

palabras, no podemos considerar la “existencia” de una realidad (o realidades) indígenas como un ente abstracto, dado por sí mismo y desvinculado del resto de los procesos que afectan a América Latina. Luego entonces, al hablar de la existencia de un mundo indígena me refiero a una construcción sensible de otros fenómenos, pero que esencialmente se construye día a día en el seno de las etnias y de las clases populares con un arraigo en los pueblos originarios.

A raíz de lo anterior, y con el afán de ahondar en los estudios de identidad en la región teniendo como base el factor étnico, fue que se creó el proyecto de investigación *Manifestaciones actuales de la identidad indígena en América Latina: Un estudio comparativo*. Partiendo de las premisas que motivaron dicho proyecto y haciendo énfasis en su carácter comparativo como herramienta de estudio, presento este ensayo titulado: “Nuevos mexicas y mayas: Los movimientos restauracionistas en México y Guatemala frente al problema de la interculturalidad”. Se trata de un intento de acercarse a dos fenómenos paralelos que ocurren en ambos países, y aunque éstos tienen diferentes orígenes y características, comparten elementos en común lo suficientemente convergentes como para aventurarnos no sólo a compararlos, sino también para enfrentarlos por igual a una corriente de pensamiento de carácter indigenista que en los últimos años ha cobrado fuerza en varios países latinoamericanos: la interculturalidad.

Objetivos y justificación.

No pretendí presentar una investigación *in extenso* de los movimientos restauracionistas que existen en México y Guatemala, concretamente hablando del movimiento de la mexicanidad y del movimiento de la espiritualidad maya (aquí llamado movimiento maya-

quiché)². Más bien, aprovechando la investigación hecha con anterioridad en torno a dichos movimientos, me incliné por tratar de discutir si es que son capaces de aportar elementos ideológicos consecuentes para la construcción de un modelo intercultural, en virtud de que ellos mismos se asumen como actores que enarbolan la causa indígena en sus respectivos países.

Esta discusión, considero, es de cierta manera importante: la existencia de estos movimientos, aunque representan una minoría social, son reflejos y proyecciones de las bases en que se da la construcción de un tipo de identidad que aspira a ser el modelo paradigmático de la indianidad, muchas veces alentada por los discursos oficiales nacionalistas, otras por arquetipos alimentados de las más variadas fuentes en torno a lo que debería corresponder la figura del indio, y por una suerte de ideologías, doctrinas y creencias que giran en torno a una neoespiritualidad nativa.

A pesar de que es común que dentro de los círculos académicos se considere una pérdida de tiempo estudiar a estos grupos, la realidad es que éstos se encuentran en un activismo constante y que ya empiezan a ganar espacios en sus diferentes esferas. Por citar un ejemplo, el actual Gobierno del Distrito Federal ha dejado entrever en varias ocasiones su interés por aplicar una política “incluyente” de las lenguas y culturas indígenas³, y con ese motivo creó el Consejo de Pueblos y Barrios Originarios del DF, órgano dependiente de la Secretaría de Cultura del D.F. Esta dependencia, lejos de estar integrada por los diferentes pueblos indígenas de la Ciudad de México, está acaparada casi en su totalidad (por no decir completamente) por integrantes del movimiento de la mexicanidad, siendo su ideología la

² En la parte de este ensayo correspondiente a Guatemala doy razón del por qué del uso de esa nomenclatura, a fin de que no haya confusiones en torno a ella.

³ Ejemplos de ello son las propuestas de implementación de la lengua náhuatl en la educación básica y en los documentos oficiales

que está perfilando varios de los planes que tiene la administración en estos temas. En repetidas ocasiones han acompañado sus actos públicos con ceremoniales propios de los grupos mexicanistas, y aunque otras etnias los han acompañado con los propios (como los huicholes), éstos generalmente han quedado al margen. Algunas acciones que ha realizado dicho consejo para apoyar al movimiento de la mexicanidad son la apropiación y difusión de la llamada “consigna de Cuauhtemoc”⁴ como ideal a seguir; el financiamiento a grupos de danza para realizar las ceremonias del natalicio de Cuauhtemoc en el pueblo de Ixcateopan, Guerrero (lugar en el que ellos afirman se encuentran los restos de este gobernante mexicana); su participación en la ceremonia que se realiza cada mes de mayo en la sala mexicana del Museo de Antropología realizada por danzantes y algunos partidarios del *new age* con motivo del Día Mundial de la Tierra; el apoyo para el reordenamiento de los grupos de danzantes que trabajan los fines de semana en el zócalo capitalino (llamados “chimaleros” en el medio, porque pedían cooperaciones económicas en sus escudos o *chimallis*), entre otras varias⁵.

Un caso similar ocurre en Guatemala: la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala es un organismo creado a partir de los acuerdos de paz, con el objetivo del estudio de las lenguas mayenses de este país y la creación de formas convenciones para escribirlas. Hoy en día, además de funcionar de esa manera, ha servido como medio para publicar trabajos y realizar eventos en torno al calendario y la Espiritualidad maya.

Éstos son sólo ejemplos de cómo pueden trascender los movimientos mencionados, y es aquí donde me cuestiono si es que tienen la capacidad de mostrarse como interculturales, lo

⁴ Esta consigna ahora puede ser leída en la vía pública, pues fue colocada con loseta de cerámica en la calle de Guatemala casi esquina con Centenario, en el Centro Histórico, a unos pasos del Templo Mayor.

⁵ Para consultar las actividades del Consejo de Pueblos y Barrios Originarios del DF, revisar <http://www.consejopueblos.com/>

cual implicaría una reforma profunda en materia indígena; o por el contrario, si sólo son una perpetuación de los sistemas político-culturales dominantes. Sea como fuere, me inclino en seguir la opinión de Francisco de la Peña sobre la Mexicanidad, y la extendería hasta el movimiento Maya-quiché, en cuanto que hace falta comprender estos movimientos como una experiencia humana inteligible y significativa, en cuanto que son hechos sociales que demandan una explicación⁶. Son a la vez síntomas reveladores de nuestro presente que revelan cómo se construyen las identidades y las alteridades en el contexto latinoamericano, independientemente de los juicios de valor o la poca credibilidad que sus consignas puedan generar entre los especialistas en asuntos indígenas. Hablar de temas como éstos no significa coincidir ideológicamente con ellos de manera necesaria, pero cada vez demuestran más que es necesario hablar de ellos.

¿Interculturalidad, multiculturalidad o pluriculturalidad?

Es precisamente la interculturalidad una de las formas en que actualmente se construye el mundo indígena; implica un replanteamiento del papel que tienen los pueblos indígenas dentro de los estados nacionales en rubros como educación, cultura, derecho, etc.; partiendo de la premisa de no integración vertical al sistema dominante, sino a su convivencia en papeles de iguales. Las reivindicaciones que asume van más allá de los simples rubros de desarrollo material, pues plantea la existencia de una epistemología indígena a partir de la cual se hace una lectura y un análisis de la realidad con otro enfoque diferente al de los grupos dominantes, y que este enfoque está a la altura de ser una herramienta filosófica no sólo de sus necesidades sino de todo el sistema en el que están inmersos.

⁶ Peña, Francisco de la, *Los hijos del sexto sol*, p. 26

En la actualidad la interculturalidad ha hecho eco en varios países en los que hay un importante sustrato de población y cultura indígena, como son Ecuador, Bolivia y Guatemala, entre otros; y cuenta con varios pensadores e ideólogos tanto indígenas como no indígenas. A fin de ahondar un poco en torno a lo que representa la interculturalidad me basaré en las definiciones que aporta Catherine Walsh (1994) sobre el tema.

El concepto de interculturalidad en América Latina tiene su mayor referencia en el campo educativo, pero se ha extendido a otros campos como el de la filosofía; sin embargo, el término sigue siendo poco explorado y entendido a pesar de usarse desde hace casi 14 años⁷. Según su perspectiva, se trata de un acercamiento a los saberes y formas ancestrales que cuestiona las disciplinas y estructuras dominantes, busca su transformación al mismo tiempo que pretende construir otras estructuras, instituciones y relaciones a partir del pensamiento indígena y afroamericano, en las que las condiciones y modos de pensar sean diferentes a las que plantean los sistemas excluyentes. Si dichos sistemas ven a las distintas lógicas y modos de pensamiento como subordinadas, a manera de “saberes” locales y folclorizados, frente al conocimiento considerado científico y universal (que a final de cuentas es eurocéntrico); la interculturalidad intenta confrontar dicha disparidad a través de una nueva epistemología y proponiendo nuevas políticas epistémicas. Así, “la interculturalidad no es algo dado o existente, sino un proyecto y proceso continuo por construir... es práctica política y contra-respuesta a la geopolítica hegemónica del conocimiento; es estrategia y manifestación de una manera “otra” de pensar y actuar”.⁸

Los estados nacionales en Latinoamérica han incorporado dentro de sus políticas de diversidad cultural, visiones que no son interculturalistas, sino más bien multiculturalistas o

⁷ Walsh, “Interculturalidad, conocimientos y (de)colonialidad”, p. 1

⁸ *Ibid.* p. 11

pluriculturalistas, entendidas como la incorporación o inclusión de la diversidad étnica dentro de las estructuras sociales, políticas y epistemológicas existentes, es decir, que dentro de estas estructuras dominantes se abren espacios o se crean sistemas “especiales”, sin que haya una verdadera transformación de las mismas.

El término de multiculturalidad encuentra sus orígenes en los países occidentales, y se refiere a la existencia de múltiples culturas que existen dentro de una sociedad sin que necesariamente tengan una relación sobre ellas; en un proyecto multicultural quedan sin trastocarse las bases del Estado liberal. La premisa básica aquí es la *tolerancia al otro* como actitud suficiente para asegurar que la sociedad funcione con la participación de todos sus actores; sin embargo, tal tolerancia no es más que un disimulo, una manera de ocultar la permanencia de las desigualdades sociales y culturales, dejando intactas las estructuras e instituciones que privilegian el modelo eurocéntrico sobre los otros⁹.

La pluriculturalidad es el referente más utilizado en los países latinoamericanos, se basa en el reconocimiento de la diversidad existente pero desde una visión centralista e incorporativista a las culturas dominantes y oficiales. Las diferentes etnias y su legado cultural sólo enriquecen al país, sin implicar o proponer un replanteamiento de la cultura, instituciones y estructuras del poder, elevadas al rango de “nacionales”. Es un concepto de suma y subordinación, no de verdadero diálogo o construcción entre culturas.

La interculturalidad se diferencia de las anteriores en cuanto que “busca desarrollar una interrelación equitativa entre pueblos, personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes, una interacción que parte del conflicto inherente en las asimetrías sociales, económicas, políticas y del poder”¹⁰. Trata de impulsar activamente procesos de

⁹ *Ibid.* p. 8

¹⁰ *Ibid.* p. 9

intercambio que permitan construir puntos de encuentro entre los pueblos y culturas; es decir, va más allá del simple reconocimiento o tolerancia de las diferencias. Al mismo tiempo reconoce que las identidades no son adscripciones étnicas puras e inamovibles, sino que son capaces de enriquecer y ser enriquecidas en este proceso. Alienta nuevos procesos de intervención intelectual en los que la recuperación, revaloración y aplicación de los saberes ancestrales sea una posibilidad real, pero no solamente de manera regional, temporal o focalizada, sino con validez y vigencia contemporánea para comprender, aprehender y actuar ahora.

Una experiencia ontológica participante:

Muchos de los datos que menciono en este ensayo acerca de los movimientos restauracionistas han sido consultados en material bibliográfico u obtenidos por medio de algunas entrevistas y charlas, pero otra buena parte han sido fruto de mis vivencias personales. Creo que es importante mencionar el papel que he tenido como participante activo dentro de los movimientos citados a fin de que el lector tome en consideración que el acercamiento ontológico que he construido puede considerarse testimonial en buena parte, y soy consciente de las inconsistencias subjetivas de las que puede padecer este escrito; aunque finalmente ¿hay manera de escribir un ensayo “objetivo” sobre algo? Quizá el ejercicio de acercarse a la verdad de un fenómeno implique un camino metodológico, pero eso no garantiza que un análisis esté permeado de las opiniones, valores, ideas e incluso sentimientos del autor mismo. Desde el momento en que un investigador delimita un tema de estudio está ya siendo, de alguna manera, subjetivo; siempre que debió tener ciertas motivaciones personales para elegir tal o cual tema (y que van muchas veces más allá del simple interés académico).

Como sea, el ser militante de un movimiento o de un proyecto no implica que no se pueda ser crítico en torno a él, y este es precisamente el ejercicio que me he propuesto. De esta manera, el trabajo presentado podría tornarse no sólo en una autocrítica, sino también en una suerte de “diagnóstico” introspectivo.

El año de 1997 marcó mi primer acercamiento al movimiento de la mexicanidad, primero por medio de los ritos de *temascal*¹¹ y posteriormente por la danza “mexica”. Durante cuatro años participé como danzante en grupos como *Nahualcoyótl* y *Yaoxóchitl*, y participé en las ceremonias que organizaba el *calpulli Cuailama*. Las tres organizaciones eran muy cercanas entre sí.

Posteriormente en el año de 2001 se me dio la oportunidad de constituir un nuevo grupo de danza, ligado a los anteriores por medio de una alianza; el lugar elegido para ser el centro operativo de dicho grupo fue el *campus* central de Ciudad Universitaria. De esta manera, y en conjunto con otros compañeros (en su mayoría universitarios), fundamos el grupo de danza que en un primer momento fue conocido con el nombre de *Ollin Calmecayaoquisque*. Actualmente este grupo es conocido también como *Danza azteca del Sr. Xiuhtecuhtli, Mesa del Divino Fuego*, tiene siete años de existencia y afortunadamente sigo al frente de él. Durante los años posteriores y en un principio por motivos personales, se dio un acercamiento entrañable a la tradición de la danza de conquista conocidos mejor por la denominación de *concheros*¹²; en un principio había una amistad con varios de ellos pero no congeniábamos en nuestras creencias espirituales ni en torno a lo que pensábamos

¹¹ Estos ritos consisten en tomar baños de vapor en los que se entonan cantos nativos y se hacen oraciones. Hoy día la manera en que se hace esto en los grupos de mexicanidad se asemeja más a la tradición del *inipi* de los indígenas de las praderas norteamericanas que a los *temascales* de los grupos mesoamericanos. También el fin que se persigue al entrar en ellos es diferente: mientras que los *temascales* mesoamericanos se empleaban sobre todo para el tratamiento de las mujeres embarazadas o recién paridas, o para contrarrestar enfermedades que fueran consideradas como “frías”, en estos ritos mexicanistas se persigue sobre todo la búsqueda de una experiencia mística (como una visión) y la purificación espiritual.

¹² Para abordar el tema: p.26 de este ensayo

que debía ser la danza. Sin embargo, motivaciones de diversa índole y un proceso de autocrítica de nuestra posición nos llevó a mi grupo y a mi a dar un giro y definirnos como concheros, formando parte oficialmente de la tradición; ello implicó entrar en el sistema de reciprocidad de esta hermandad, aprehender a tocar los instrumentos de cuerda y cantar alabanzas, y a abrazar los elementos de la religión católica que se encuentran en sus ritos. Esta situación provocó malestar y enojo entre los grupos de mexicanidad con los que teníamos cercanía, lo que provocó una ruptura entre nosotros.

También en el año de 2001 conocí de cerca el movimiento de la espiritualidad maya en una ceremonia en Santa Cruz Acalpíxca, en Xochimilco. En esa ocasión la idea era realizar una ceremonia en conjunto: nosotros participaríamos con danza y un grupo de mayas quichés guatemaltecos harían un rito en el que queman diversas ofrendas¹³. El motivo de la presencia de estos indígenas quichés en esta ciudad de México es, que al igual que muchos de sus compatriotas, migraron a raíz de la guerra civil y el etnocidio que experimentó Guatemala durante las décadas de los setentas, ochentas y principios de los noventas; al igual que aquellos que conocimos en ese entonces, hay varios indígenas (sobre todo de la etnia quiché) refugiados que radican aquí desde aquellos años de la guerra y que a la par del estilo de vida que han construido en suelo mexicano, son participantes activos del movimiento maya-quiché y de la espiritualidad maya, oficiando sus ceremonias en sitios como el mencionado pueblo de Acalpíxca, el Cerro de la Estrella, El Ajusco y en sus propios hogares.

¹³ Estas ceremonias no tiene un nombre específico, se les llega a nombrar “quemar”, “quemar el *toj*”, “dar el *toj*”, etc. *Toj* significa literalmente “pago” o “multa”, y el acto ritual va de acuerdo a esta idea: la combustión de diversos materiales considerados como alimento de las fuerzas sagradas (los *nawales*) tiene el fin de “pagarles” a estos a fin de que condonen ciertas deudas de tipo religioso, o que otorguen una influencia benéfica individual o colectiva. Los materiales que se queman incluyen una gran gama de productos entre los que se encuentran el copal, las velas, hierbas de olor, azúcar, etc. Como veremos más adelante, en estas ceremonias se hace presente el carácter sagrado de los días del calendario maya.

A partir de aquel momento la convivencia con este grupo de quichés autodenominados *tatas* se hizo frecuente en ceremonias parecidas, e incluso participaron en varias ocasiones dentro de las danzas que nosotros organizamos como grupo en la Ciudad Universitaria. La amistad que se tramó entre nosotros permitió que viajáramos consecutivamente a Guatemala entre los años 2003 al 2006 en calidad de danza azteca, y a El Salvador en 2004 y 2006. Así conocimos a varios simpatizantes de la espiritualidad maya (en especial quichés), y compartimos varias ceremonias con ellos. En especial nos relacionamos con el grupo liderado por Constantino Zapeta, *tata Tino*, pero también convivimos con la Conferencia de Ministros de la Espiritualidad Maya Oxljauj Ajpop, y con la Asociación Cultural Quetzalcóatl, del pueblo de Izalco, en El Salvador; todas ellas agrupaciones compuestas por oficiantes de ceremonias denominados como *ajq'ijab*¹⁴.

Considero necesario hacer mención de ello a fin de que se pueda apreciar el contexto en que recapitulo sobre los movimientos restauracionistas como objeto de estudio, pero también como experiencia de vida; quizá ello ayude a la comprensión del texto bajo cierta perspectiva, o quizá quede solamente en el terreno del dato curioso. Lo que a mi me interesa resaltar a final de cuentas es que no hay una interpretación única de este ensayo, y aunque intento plantearlo en términos estrictamente académicos, hay un esfuerzo de presentar dos visiones no antagónicas pero sí complementarias. Ello tampoco significa que haya ambigüedad al momento de intentar presentar una conclusión; más bien yo lo consideraría una manera de proponer un panorama amplio, en el cada quien pueda aprovecharlo como mejor considere. En esencia en un intento de congruencia con la epistemología interculturalista, siempre que se considera que no hay un conocimiento “último” en tanto que todo conocimiento está permeado del subjetivismo de sus autores y

¹⁴ Plural de *aj q'ij*, en este mismo ensayo en la p. 35 defino dicho término

del sistema en que éste fue creado, y en tanto que los diferentes conocimientos son subjetivos, no debería haber un acercamiento de la realidad más “verdadero” uno que otro. A final de cuentas, el ensayo presentado a continuación también puede ser visto como un ejercicio de acercamiento intercultural, desde que la experiencia ontológica en que se desarrolló no es la más comúnmente usada, y que sí implica un diálogo entre una parte analítica y otra vivencial.

Sobre el contenido.

Solo me sobra mencionar cómo está conformado este ensayo. La hipótesis con la que he trabajado puede quedar enunciada de la siguiente manera: Los movimientos restauracionistas, concretamente la mexicanidad y el maya-quiché, tienen orígenes, ideologías y consignas concretas y particulares, que necesitan verse dentro de su contexto; aun y con ellos es posible encontrar puntos de coincidencia entre ambos, en cuanto que tienen aristas que pueden ser explicadas desde la conformación de los mitos nacionales y globales en torno a las identidades mexicana y guatemalteca, y cuya consecuencia es la reafirmación de grupos que se reconocen a sí mismos como mexicas o como mayas. Siempre que su reconocimiento identitario viene en buena parte de las esferas que mantienen el sistema colonial y eurocéntrico, no podrían constituirse como un modelo que pueda seguir un proyecto interculturalista en ambos países, en cuanto que las propuestas de transformación de dicho sistema son débiles en algunos casos e irreales en otros. Sin embargo, su existencia y su aceptación entre ciertas esferas de la sociedad, incluyendo los más tradicionalistas, es hasta cierto punto necesaria por representar un motor más de la dinámica cultural; luego entonces, no es posible negar su participación en la conformación de los proyectos interculturales, siempre que son parte ahora de la cultura indígena y/o

popular en sus respectivas esferas. Como se puede observar, el análisis pretende enfocar dos posturas que sólo en apariencia son contradictorias, más bien serán un intento de no apropiarse de una verdad única, aun sabiendo que ambas son subjetivas.

En la primera parte haré mención del papel que juegan los estados nacionales en la conformación de las ideologías de ambos movimientos.

En el siguiente apartado hago una breve semblanza del movimiento de la mexicanidad, su origen, algunas de sus corrientes y personajes, y de las que consideré las ideas más significativas que tienen en común entre sí las diferentes manifestaciones del movimiento en torno al pasado prehispánico de México, los pueblos indios contemporáneos y lo que debería ser la identidad del mexicano.

Posteriormente hablo del movimiento maya-quiché, el contexto histórico marcado por la guerra en el que nació, algunas de sus particularidades y las tradiciones sobre el que está fundamentado; también hablo de algunos militantes, sus ideas restauracionistas en torno a la identidad maya y cómo ésta ha sido influenciada desde la esfera intelectual de occidente.

El apartado “Restauracionismo y colonialidad” es propiamente la crítica en torno a los ideales de ambos movimientos a partir de la interculturalidad, menciono cómo algunas de sus premisas tienen que ver con el sistema colonial.

Finalmente, en “Revitalización y nativismo contemporáneo” hago hincapié en la tesis del antropólogo Anthony F.C. Wallace y de otros pensadores de la interculturalidad, para intentar dar una explicación a estos fenómenos desde *otra* perspectiva, así como para mencionar que a final de cuentas estos movimientos tienen también aristas coherentes con el mundo indígena y con la manera en que se vive la indianidad y las identidades populares en ambos países.

Nuevos mexicas y mayas:

Los movimientos restauracionistas en México y Guatemala

frente al problema de la interculturalidad.

Es indiscutible que hoy en día hay un replanteamiento de lo que podemos considerar una conciencia sobre la “indianidad” en gran parte de América Latina, sobre todo en aquellos países en donde la población autóctona ha tenido un papel histórico, social y político relevante. Si bien es cierto que la dominación europea y la integración de la región al sistema mundo, a partir del siglo XVI y hasta hoy día, está planteada completamente desde una lógica colonial eurocéntrica y en detrimento de otras perspectivas de vida; es cierto también que la figura del pasado glorioso del indígena histórico ha sido elevado a rango de símbolo oficial.

A partir de los procesos de independencia del siglo XIX, los estados nacionales han recurrido a la construcción de modelos identitarios propios con el fin de reivindicar el discurso de “patria americana”. Dentro de este ámbito, ha sido de gran utilidad como signo de la pertenencia del territorio la exaltación y explotación del pasado prehispánico, de los “tiempos gloriosos” de sociedades autóctonas consideradas como antecedentes de las actuales naciones. En este sentido, mexicas, mayas, incas, etc. son considerados como

arquetipos del nacionalismo, figuras cuasimíticas en donde se plasman los valores a los que aspira el ciudadano (alusiones a su valor, coraje, a sus avances científicos y técnicos, etc.), que sin embargo no se contraponen a aquellos rasgos retomados de occidente, tal como son las lenguas oficiales, la religión, y en sí la mayoría de los elementos que definen las identidades nacionales dictadas de manera oficial.

Así, la presencia de la herencia indígena se convierte en una suerte de distintivo que por un lado se menciona como digno de tomarse en cuenta, pero que en la realidad se integra como una figura más dentro de discursos esquematizados desde una perspectiva criolla y nada más, sin que se haya tomado en cuenta una real construcción a partir del reconocimiento de la herencia tradicional de los pueblos originarios. El fin de las identidades oficiales apunta a la reivindicación del ciudadano mestizo o ladino, supuesto heredero del bagaje cultural que recibe de los pueblos que forjaron la patria; afortunado en el sentido de que puede apropiarse de los elementos de unos como de otro (aunque sólo en forma, difícilmente en contenido). Bajo esta perspectiva, todas las demás identidades minoritarias deben integrarse a este modelo que se autodefine como síntesis, y por tanto, como paradigma nacional.

En las últimas décadas estos modelos sumamente segregacionistas, etnocentristas y colonialistas han tenido que someterse a la crítica de las posturas que defienden la existencia de la diversidad cultural como algo de vital importancia para el respeto a los valores y los derechos humanos; críticas que si bien están bien fundamentadas por toda una amplia corriente de intelectuales y activistas tanto occidentales como pertenecientes a los pueblos originarios (y que han librado diversas luchas en pro del reconocimiento de sus culturas), no se puede ignorar que también obedecen a una tendencia en los países

desarrollados de sobrevalorizar la figura del indígena como una especie de compensación a su desafortunada historia de dominación y despojo.

Ya sea de una u otra forma, los estados nacionales se han visto en la necesidad de flexibilizar (y muchas veces torcer) el discurso identitario y las políticas que giran alrededor el problema en cuestión, a fin de presentar modelos en el que las minorías étnicas tengan cabida dentro del sistema con respeto a sus diferencias. Pero como lo ha dejado claro Catherine Walsh¹, estos modelos no se involucran ni se comprometen a un estado de equidad con los pueblos diferentes frente a la sociedad hegemónica, pues no dejan de ser integracionistas y perpetuadores de la realidad colonial latinoamericana. En los hechos, las medidas incorporadas no son una amenaza para los cánones ya establecidos, evitando su transformación y la solución de las reales causas de la exclusión y la marginación.

Como podemos apreciar, en el contexto latinoamericano hay una gran discrepancia entre lo que representa la indianidad como símbolo justificativo, y el trato real que se le da a las sociedades tradicionales existentes dentro del marco de las posturas oficiales. Esta distancia entre el “indio muerto” y el “indio vivo” no es nada nuevo, y todo lo arriba expuesto pudiera resultar redundante, pero creo que es necesario recapitularlo en virtud de que este discurso recae en la manera en que la sociedad en general concibe este sentido de conciencia indigenista.

Por diversas circunstancias históricas, a partir de la segunda mitad del siglo XX se han gestado varios movimientos que se pueden clasificar como restauracionistas, que tienen como factor común la exaltación e idealización de las culturas indígenas (sobre todo lo que les concierne a su pasado precolonial), así como su proselitismo en pro de reconcebir las

¹ Cf. Walsh, “Interculturalidad, conocimientos y (de)colonialidad”

con los parámetros de una nueva versión sobre ellos, que puede echar mano de argumentos procedentes de la más variada índole, pero que en menor o mayor grado remiten a una visión basada en el imaginario que los estados nacionales han contribuido a fomentar.

La reinención de las culturas indígenas por parte de estos grupos se podría atribuir a cierto grado de desconocimiento, tanto histórico como antropológico, de las diferentes culturas nativas, así como a la evidente incapacidad de desprendernos de nuestros preceptos culturales propios. Ello ha fomentado que desde el ámbito de la discusión académica estos movimientos queden excluidos de facto, al considerárseles caricaturescos, irrisibles, y grotescos; pero esta también sería, para el caso, una postura parcial. En realidad estamos ante una de las aristas de un fenómeno social más complejo, y en cierta medida es sintomático de una realidad: el discurso de indianidad concebida entre los diversos estratos sociales es en buena medida *sui generis*, y a pesar de que denota que la cuestión indígena se está haciendo presente con más énfasis en esferas socialmente más globales, es innegable que dicha concepción está condicionada por las referencias que se tienen dentro de la esfera, en buena medida producto de las circunstancias históricas e intelectuales latentes.

No es el objetivo de este trabajo hacer una revisión detallada de estos movimientos ni de sus circunstancias particulares, tampoco de sus consignas, pues sería exhaustivo para este fin (aunque considero crucial conocerlos a fin de no construir juicios en el aire); lo que me interesa en este caso es valorar cómo es que estos movimientos pueden entrar dentro de las propuestas interculturales como una realidad existente e innegable, pero con reservas de verificar que tan enriquecedor o empobrecedor puede ser su impacto. Para este efecto, expondré dos casos en dos países de Latinoamérica: el movimiento de la mexicanidad de México, y algo que llamaré sólo para este fin el movimiento Maya Quiché de Guatemala.

El movimiento de la Mexicanidad.

Lo que se conoce como el movimiento de la mexicanidad (o de la *mexicayotl* en sus propios términos) es en realidad un conglomerado de corrientes ideológicas con diferentes manifestaciones y con diverso origen, pero que confluyen tanto física como intelectualmente en una serie de celebraciones que rememoran el pasado indígena, principalmente de los grupos nahuas y con un especial énfasis en los mexicas. Dicho movimiento se concentró en sus orígenes en la región central de México, tanto en el Distrito Federal como en los estados de los alrededores; pero en la actualidad su campo de influencia ha crecido desmesuradamente, incluso es muy popular entre la comunidad chicana de los Estados Unidos.

Frecuentemente se suele considerar que los individuos que abanderan las causas de este movimiento son los grupos de danzantes que popularmente se les conoce como concheros o como danza azteca o danza chichimeca¹; y aunque es cierto que un número importante de ellos son partidarios de dicho movimiento, éste más bien recae en los grupos conocidos como mexicanistas. Los danzantes mexicanistas pueden considerarse como una fracción de las danzas tradicionales de concheros que han asumido el discurso elaborado por los partidarios de la mexicanidad, lo que ha derivado en una segregación de los elementos católicos existentes dentro de la tradición y una descomposición de las formas rituales, presentando al cabo una recreación hipotética de “danza prehispánica”.

¹ Las danzas de “concheros” o “danzas aztecas” son una manifestación cultural muy difundida en los estados del centro del país y del Bajío, y que tiene sus orígenes dentro de la cultura otomí y nahua. Sus practicantes superan la cifra de cuarenta mil miembros, conformados alrededor de hermandades con normativas apegadas a los términos rituales que dicta la tradición. El tema central gira en torno a celebrar la conversión de los indígenas al cristianismo durante la época de la conquista.

El movimiento surge alrededor de la década de los cincuentas del siglo XX, dentro del contexto de las rivalidades entre los intelectuales indigenistas y los hispanistas, y a raíz de ciertos acontecimientos cruciales para el *corpus* simbólico mexicanista, como el hallazgo de los supuestos restos de Cuauhtemoc en 1949. Su origen se puede situar alrededor del Movimiento Confederado Restaurador de Anáhuac y de su fundador, Rodolfo Nieva López². Uno de los objetivos del Movimiento Confederado Restaurador de Anáhuac (MRCA) era el rescate de la herencia mexicana como modelo de una sociedad que encontrara en sus auténticos orígenes la respuesta a sus problemas de descomposición social y a su falta de una identidad, que le diera orgullo y le liberara de la opresión histórica impuesta por los españoles. Recordemos que en esos momentos estaban en boga planteamientos de la identidad mexicana y latinoamericana en general, como aquellos hechos por Samuel Ramos y José Vasconcelos.

El elemento justificador de esta empresa era la existencia de una consigna proclamada por Cuauhtemoc, último gobernante de México-Tenochtitlan, y guardada por medio de la tradición oral según la versión que manejó Nieva y su grupo cuando la dieron a conocer. Dicha consigna sería dictada un día antes de la rendición de la ciudad a manos de los españoles, y en ella invita al pueblo a mantener oculta toda fuente de conocimientos que hable de la grandeza de los mexicanos, a fin de guardarse para provecho de los mexicanos de otro tiempo, los que tendrán la gran encomienda histórica de recuperar el esplendor eclipsado por los invasores. Esta consigna fue la bandera con que los individuos apegados a este movimiento (entre los que se encontraban indígenas nahuas de Milpa Alta y de

² Existen pocos pero puntuales estudios que abordan al MCRA, entre los que podemos encontrar aquellos hechos por Lina Odena Güemes (1993); Yolotl González Torres (2000) y Francisco de la Peña (2002)

Xochimilco, pero con un número mucho más grande de gente de la clase media, mestiza y urbana) lanzaron una propuesta de transformación, que en un primer momento fue política.

En 1965 se proclamó la formación del Partido de la Mexicanidad, en donde Rodolfo Nieva se postuló como candidato a la presidencia. El proyecto no funcionó debido a la repentina muerte de Nieva, y a partir de entonces el proselitismo del MCRA adquirió un sesgo netamente cultural³. En esta reorganización salieron a relucir las rivalidades entre las diferentes corrientes adscritas al movimiento, resultando en una separación que se ha fragmentado cada vez más, según las interpretaciones y los intereses de los líderes que acaudillan dichas corrientes, pero que no han perdido de vista los fundamentos que dejó asentado su fundador, y que incluso se han convertido en una especie de dogmas de fe.

Así, podemos encontrar a diferentes organizaciones que se proclaman como mexicanistas, pero con enfoques particulares. Entre ellas podemos citar al *Cem Anáhuac Tlamachtilyan A.C.*, comandado por Miguel Ángel Mendoza, *Cuaucóatl* (como se hace llamar a sí mismo), quienes abogan por una visión cultural más laica en la que se privilegia la exaltación de la “cientificidad” de las culturas indígenas. En la misma lógica otros grupos como el *Kalpulli Toltecayotl* promueven una visión desprovista de todo rasgo religioso en la que la máxima virtud de los pueblos originarios fue su acercamiento a la naturaleza desde una perspectiva netamente racionalista, aunque por otro lado caen en expresiones místicas o metafísicas al momento de celebrar sus ritos dedicados a la figura de Cuauhtemoc o a la defensa de Tenochtitlan.

Otra corriente importante es la que exalta la figura del indígena desde una perspectiva espiritual, en ella se encuentra el *Kalpulli Coacalco*, comandado por Francisco Jiménez *Tlakaheel*, así como una infinidad de grupos de danza apegados a este movimiento, sólo por

³ Peña, *Los hijos del sexto sol*, p.85

citar algunos ejemplos. Esta parte de la mexicanidad proclama un panindianismo espiritual, basados en la creencia de que la cultura mexicana fue el resultado de la síntesis de los conocimientos y prácticas rituales de todos los pueblos del Anáhuac (que para ellos abarcaba desde Alaska hasta Nicaragua), y de que al momento de la conquista estos elementos fueron llevados por huestes mexicas a otros pueblos con la encomienda de guardarlos. Desde esta visión etnocentrista e integracionista que subordina la herencia particular de cada pueblo a un imaginario mexicano, los adherentes de esta postura no tienen problema en participar como danzantes de la *mexicayotl* al mismo tiempo que lo hacen como danzantes del Sol, tradición de los indígenas lakotas de Estados Unidos importada a México, o de participar en ritos de la Iglesia Nativa Americana, etc. Cabe señalar que en este panindianismo no todos sus militantes reivindican el argumento integracionista, pero sí creen en que la participación en ritos indígenas diversos los acercan, aunque sea de manera relativa, a la experiencia de vivir una prehispanidad.

Hacer una enumeración de todas las corrientes existentes sería tema para otro ensayo, pero lo que a grandes rasgos pretendo mostrar es que aún dentro de lo que llamamos la mexicanidad, existe un mundo de posibilidades en cuanto que no se trata de un movimiento estructurado ni organizado en una sola dirección. Las ideas que postulan en general han encontrado cabida en otros grupos afines a él. Por un lado algunos de los danzantes concheros de tradición, a partir los años 80s, han comenzado a integrar discursos y prácticas hasta antes sólo ejercidas por los mexicanistas dentro del rito propio de la tradición, pero sin renunciar a él. Hoy no es extraño encontrarlos danzando lo mismo en las zonas arqueológicas que en los santuarios católicos, u homenajear lo mismo a la figura de Cuauhtemoc que a los santos.

Por otra parte, hay una tendencia encubada completamente en el *new age*, que combina tanto ideas esotéricas y elementos de las religiones orientales, como ideas mexicanistas matizadas y desprovistas de su radicalidad a fin de que encajen en un espiritualismo global de culturas antiguas entre las que entran la tibetana, la hindú, etc. Uno de sus máximos exponentes es Antonio Velasco Piña, creador de toda una serie de literatura que habla del despertar de la conciencia de México y de una nueva era cósmica para la humanidad, en donde los personajes prehispánicos reencarnan para cumplir los mandatos supremos y dirigir a la sociedad de la nueva época.⁴ Este tipo de espiritualidad con elementos mexicanistas es muy popular entre las clases adineradas del país (como la familia de Martha Sahagún), y sus rituales cuentan con apoyos financieros importantes, aún y a pesar de que en numerosas veces se han demostrado públicamente las contradicciones y falacias que posee este tipo de literatura. El caso de *Regina* es el más sonado, pues a partir de una muchacha que murió en Tlatelolco durante la masacre de 1968, llamada Regina Teuscher Krueger, Velasco crea toda una historia en la que mitifica a su persona convirtiéndola en la reencarnación de Cuauhtemoc, y a la matanza en un sacrificio necesario para el despertar de la conciencia cósmica mexicana.

A grandes rasgos, los planteamientos que defienden más o menos todos los partidarios de la mexicanidad son de carácter idealista y completamente reivindicativo de las culturas prehispánicas, y en absoluto detrimento de los conquistadores europeos. Por ejemplo, se dice que los datos en que se basa la historia oficial sobre el pasado prehispánico son falsos o parciales, porque sus autores fueron los mismos europeos que escribieron de acuerdo a sus intereses; que nunca existieron los sacrificios humanos, que no existían dioses sino que

⁴ Existe una gran cantidad de novelas que narran estos argumentos, entre los que se pueden encontrar *Regina: dos de octubre no se olvida*, *Tlakaelel: el azteca entre los aztecas*, *La mujer dormida debe dar a luz*, *La herencia olmeca*, etc, todos estos de Velasco Piña.

eran símbolos filosóficos de la naturaleza o concentraciones de energías; que los mexicanos tenían un estado pacífico con una democracia instaurada basada en el sistema de *calpullis* (considerado por sus seguidores como el sistema más perfecto que se haya conocido). Así también, hacen una tajante y parcial crítica a los términos más usados en el tema: para ellos no existe una época prehispánica sino precuautémica, no es Mesoamérica sino Anáhuac, no eran pirámides sino *teocallis*, etc.⁵A grandes rasgos, la doctrina promovida por los mexicanistas se constituye alrededor de diferentes intentos por restituir un estilo de vida semejante al que suponen fue el que se vivió en la época que añoran. Este sistema que algunos de ellos definen como “calpulcracia”, incluye la necesidad de superar el complejo de inferioridad de la cultura mestiza a través del orgullo por las raíces autóctonas; por eso sus aspiraciones giran en torno al uso del náhuatl como lengua nacional, la implantación de un sistema educativo coherente con su doctrina, la reescritura de una historia que desmitifique las grandes mentiras en torno al pasado prehispánico, la recreación de técnicas ecoproductivas del mundo mexicano, la adopción del calendario nativo, el uso de la medicina tradicional (preconcebida desde los principios científicistas que enarbolan), entre otras cosas⁶. En uno de los primeros documentos expedidos por el MCRA, se aprecia de manera tangible el mensaje que da sustento a la razón de ser del movimiento; que a veces está cargado de cierto mesianismo en el sentido de que creen en el advenimiento de una nueva época nacional que girará en torno a sus ideales:

Mexicano: tú eres híbrido. Eres incapaz de crear, copias e imitas a los pueblos de raza blanca para poder vivir. Ignoras quien eres. Desconoces tu origen, no sabes de donde vienes. No sabes cuál es tu misión en la vida y ni siquiera sabes si tienes alguna misión que cumplir...Te hizo así la dominación española, porque te privó de tus conceptos y de tus ideas propias y te impuso sus conceptos e ideas...Pero los destinos de la raza nahua, destinos que tú desconoces, tienes dispuesto: que tu,

⁵ González Torres, “El movimiento de la mexicanidad”, p. 19

⁶ Peña, *op.cit.* p. 91

descendiente de esa raza, debes superarte y perfeccionarte, que la mexicanidad o *mexicayotl* fue creada para siempre. Ha llegado el momento de cumplir esos destinos, ha sonado la hora en que tú, mexicano, realices esos mandatos de nuestros gloriosos antepasados....⁷

La constante de todas estas ideas es el reiterado énfasis en la cultura náhuatl, en especial la mexica, pues es evidente que los partidarios del movimiento echan mano de los ideales nacionalistas oficiales, inculcados a todo lo largo de toda la historia del México independiente, y que ven a dicha cultura como símbolo de esplendor y virtud de los indígenas, así como el arquetipo de la razón de ser mexicano por excelencia. Para demostrar esto sólo basta echar un ojo a quienes se consideran los héroes indígenas más mencionados y que tienen estatuas y homenajes, el lugar que tiene la historia mexica dentro de los programas del sistema educativo que hablan sobre el México prehispánico, el lugar privilegiado de la sala mexica del Museo Nacional de Antropología, y hasta el Escudo Nacional. Este fenómeno representa no la ignorancia de la realidad étnica de nuestro país por parte de los militantes mexicanistas, sino lo que se podría calificar como el más claro ejemplo de cómo se ha construido el imaginario colectivo sobre la indianidad mexicana.

⁷ *ibid.* p. 87

El movimiento Maya Quiché

He utilizado el nombre de movimiento Maya Quiché para referirme a un caso concreto del que hablaré a continuación, pero que está adscrito a otro más amplio que involucra a indígenas de varios grupos étnicos de las tierras altas de Guatemala, entre los que se encuentran los cakchiqueles, tz'utuhiles, mames, kekchíes, por mencionar algunos. Si he elegido tocar el ámbito de los quichés en concreto es porque creo que tiene rasgos de restauracionismo más evidentes.

A diferencia de la mexicanidad, en este caso estamos ante un movimiento constituido en su mayoría por indígenas; recordemos que en este país habitan alrededor de poco más de cuatro millones de hablantes de una lengua mayence, concentrados en su mayoría en las montañas del occidente. De entrada esta característica le da una connotación especial, ya que no hablamos de individuos que quieran ser indígenas, puesto que de entrada ya lo son; las reivindicaciones a las que se abogan corresponden no sólo con el respeto a su cultura, sino también a su reconocimiento dentro del sistema político nacional, así como a la impartición de justicia ante los atropellos cometidos en su contra y la violación de los derechos humanos de que fueron objeto durante la guerra civil de la década de los ochentas y noventas del siglo pasado.

Los comienzos de estas reivindicaciones identitarias parecen surgir a raíz del clima de terror y tensión generados por el enfrentamiento de la guerrilla con el ejército. En los años setentas, al igual que en otros países latinoamericanos, los movimientos de izquierda marxista que optan por el camino de la lucha armada llegan a una confrontación directa con los estados nacionales, estos últimos auspiciados por los Estados Unidos dentro de una política antisubversiva alentada por la Guerra Fría. En Guatemala, la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca comienza sus operaciones al oriente del país, en regiones habitadas

por población mestiza (en virtud de que sus integrantes eran políticos clasemedios, estudiantes y otros sectores urbanos); ante un eventual fracaso de los planes insurgentes en estos sectores, la guerrilla se traslada a los departamentos con población indígena mayoritaria. La labor de convencimiento entre las etnias mayas surtió efecto y logró integrar a una buena parte de la población dentro de la dinámica de la guerra.

El efecto que desencadenó ello fue completamente devastador: el ejército llevó sus métodos de represión a extremos que se pueden calificar como un auténtico exterminio. En los años subsecuentes los asesinatos, las emboscadas, el aniquilamiento de comunidades enteras que fueron borradas del mapa, las levas y el hostigamiento por parte de grupos paramilitares fueron el *modus vivendi* de estos territorios; el etnocidio cometido, quizá uno de los más crueles en contra de los pueblos originarios, arrojó miles de muertos, desaparecidos y desplazados. En esta lógica, la descomposición social fue avasalladora: se persiguió y reprimió a las autoridades tradicionales y a las espirituales de las comunidades (cuando no se les compró), las familias tendían a quedar separadas, y problemas como el alcoholismo y la delincuencia alcanzaron cifras altísimas.

A esto hay que agregar que ya desde la primera mitad del siglo XX la introducción de las iglesias protestantes y evangélicas norteamericanas ya habían hecho estragos en el tejido social en búsqueda de nuevos fieles. Las sociedades indígenas guatemaltecas, sumamente conservadoras y tradicionalistas, rechazaron y marginaron a aquellos miembros que adoptaban los nuevos credos, motivando que estos últimos comenzaran a organizarse en comunidades o colonias apartadas de las originales, al grado de tener casos en que un tercio de un pueblo era católico, otro evangélico y otro más seguidor del “costumbre”, que involucra prácticas rituales tradicionales propias. El mercado de las religiones en esta

región es mucho más intenso hoy en día, con consecuencias sociales fuertemente marcadas en la vida cotidiana.

En este contexto de división ideológica, la guerra propició una radicalización de modelos identitarios emergentes que permitieran afrontar una realidad completamente hostil en una especie de “culto de crisis”, que retomaría en gran parte las costumbres rituales propias, pero con la intromisión de otros elementos que sentaran las bases de una conciencia del “ser maya”. Efectivamente, como ocurrió con el caso de la mexicanidad y la tradición conchera, hay una raíz tradicional sobre la que asientan estas ideas, y es el corpus ritual manejado por los mayas de los Altos guatemaltecos, que entre otras cosas incluye el uso del calendario ritual de 260 días, llamado *ch’ol q’ij’*¹ en quiché, con fines adivinatorios, mágicos y terapéuticos, pero ahora manejada con una reivindicación étnica (cultural y políticamente). Los individuos depositarios de los conocimientos tradicionales, los *aj q’ijab*², que siempre han sido relevantes por su status de intermediarios entre el pueblo y la divinidad, ahora se convierten en los difusores de la cultura y los promovedores de que sus congéneres readopten y aprendan las tradiciones propias a ellos por ser mayas. La consecuencia de esta nueva concepción de las tradiciones es la formación activa de nuevos *aj q’ijab*, entendiéndose que ahora es mucho más fácil acceder a esta preparación en aras del rescate de la cultura; incluso gente no maya puede tener la oportunidad de aprehender

¹ El calendario de 260 días, resultado de la combinación de 20 signos con nombre propio con trece numerales, era usado por todos los pueblos mesoamericanos durante la época prehispánica con más o menos la misma lógica ritual (en náhuatl se le nombraba *tonalpohualli*). La labor de evangelización acabó casi por completo con este sistema de cómputo del tiempo, siendo los Altos guatemaltecos la única región mesoamericana en donde se preservó hasta nuestra época.

² Significa “los de los días” o más libremente los “contadores de los días”, son personas que se pueden considerar como sacerdotes tradicionales o guías espirituales, los cuales practican diversas ceremonias para venerar a las divinidades de los días del calendario, pero también para servicio de la gente o la comunidad en general pidiendo por la salud, las buenas cosechas, la resolución de diversos problemas, por la obtención de permisos para construir, viajar, incluso para pedir perdón por faltas cometidas ante la divinidad; o por el contrario, para afectar a un enemigo. Otra de sus prácticas comunes es el de la adivinación del destino para lo que se sirven del mencionado calendario.

las funciones de un sacerdote tradicional y ostentar este título, habiendo ejemplos en México, El Salvador y EE.UU.³.

Ya en los años noventas la presión internacional permitió el cese de este etnocidio, gracias a un cambio de lectura acerca de la identidad de la población por parte de los grupos de izquierda. Lo que antes veían sólo como la clase campesina según la apreciación marxista ortodoxa, comienza a ser valorada en su sentido cultural indígena. Así, la denuncia ante el mundo dejó de ser solo el del exterminio de campesinos para dejar lugar al del exterminio de nativos amerindios. Al parecer la respuesta fue más satisfactoria ante el mayor peso que generó en la conciencia internacional este argumento, obligando a gobierno y guerrilla a firmar la paz con base en acuerdos que reivindicaban en teoría el derecho de los grupos mayas de ejercer su cultura, si no plenamente, por lo menos con menos restricciones. Tal acontecimiento también contribuyó a la exaltación de la identidad maya.

El carácter restauracionista de este movimiento se da sobre todo en que los elementos identitarios han dejado de corresponder a los propios de cada etnia específica, y ahora se remiten a un replanteamiento de lo que significa ser maya; hablar de identidad ya no sólo es considerarse quiché, mam o kekchí, pues se echa mano del pasado glorioso de los mayas prehispánicos de una manera general. El término maya se ha usado durante mucho tiempo de manera confusa, pues se tiende a pensarse como una cultura o un pueblo; en realidad se trata de una familia de grupos diferenciados por las lenguas que comparten ciertos rasgos culturales en común, y si bien estos rasgos pueden englobar a varias lenguas dentro de una misma cultura, no se deben perder de vista las particularidades propias a cada una, y que se incrementan por las diferencias geográficas y la distancia entre unos y otros: ni en la época

³ El modo de acercarme a este núcleo de gente fue precisamente los *aj qij'ab'* que radican en este país, algunos son de origen guatemalteco, pero también los hay varios mexicanos que se han acercado a ellos y son iniciados en estos ritos, también he tenido la oportunidad de conocer gente salvadoreña con similar caso.

prehispánica ni ahora es lo mismo hablar de los mayas yucatecos que de los ch'oles, o que de los quichés, o los mopanes, y en esta lista debemos contar 27 diferentes lenguas inteligible entre sí⁴.

La forma de concebir a la cultura maya como una unidad homogénea no corresponde a los propios mayas, sino que es una categoría acuñada por los investigadores occidentales a fin de entender este mosaico dentro de un contexto, y retomado por los sistemas educativos nacionales en los países en donde se asientan estos pueblos. De esta manera vemos que esta nueva concepción sirvió como válvula de redefinición dentro del tejido social guatemalteco, pero fue aprehendida desde las categorías occidentales en buena medida. Podemos encontrar varios ejemplos de esto, como lo es esta cita:

Los holocaustos provocados por la invasión y la guerra interna, las matanzas, las expropiaciones de tierras, el saqueo, profanación y comercialización de piezas sagradas, piedras preciosas, códices, etc., siguen siendo justificados y respaldados por el Estado y la normatividad jurídica interna. Los lugares sagrados como Tikal, Quiriguá, Iximché, Saqulew, Q'u'marka'aj, pertenecientes a los mayas, por ejemplo, actualmente están en poder de Estado, constituyéndose en la principal fuente de ingreso de divisas a través del turismo. El Instituto de Antropología e Historia (IDAEH), el Instituto Nacional Guatemalteco para el turismo (INGUAT), son las instituciones mediante las cuales la constitución autoriza a los gobiernos a controlar los lugares sagrados, mal llamados por ellos "sitios arqueológicos, ruinas o patrimonio cultural de la nación"⁵

En este documento elaborado por guías espirituales quichés podemos apreciar un cuestionamiento importante, que es el desacuerdo en que sea el Estado no indígena el que administre los sitios sagrados de sus ancestros, sólo que resulta que de todos los sitios

⁴ Hay que aceptar que todas las manifestaciones de la cultura maya tiene factores en común que les dan una homogeneidad relativa, pero que en términos propios encuentran expresiones diversas en aspectos no sólo lingüísticos, sino de sus historias sagradas, su vestido, sus ritos, etc. Esto depende no sólo de las diferencias geográficas, sino de todos los contextos dados en que se han desenvuelto históricamente. Por citar un ejemplo, a un maya yucateco le resulta ajena una ceremonia de adivinación que use el caelndario de 260 días, pero en cambio puede realizar una ceremonia de *balche* (bebida fermentada hecha a base de corteza) que un maya de los altiplanos no conoce dentro de su marco ritual.

⁵ *Uxe'al pixab' re k'iche' amaq'*, p.69, 70.

mencionados, sólo uno (Q'u'marka'aj) fue de población quiché, los demás corresponden a grupos ch'olanos, cakchinquales y mames; a pesar de esto, no tienen problema en reconocer dichos lugares como sagrados en el sentido de que todos ellos son mayas, aún y con que paradójicamente algunos hayan pertenecido a rivales de sus antepasados.

En este sentido, algunos líderes espirituales quichés no han tenido problema en integrar diferentes elementos no quichés, pero sí mayas, a su propia concepción religiosa. Ya desde el uso del calendario se puede apreciar esto.

Al parecer el uso del calendario estaba sumamente restringido a ciertos territorios⁶, y pocos individuos dentro de éstos. A partir del fin de la guerra su uso parece haberse difundido con éxito en toda la región indígena, al grado de que ahora no hay pueblo quiché que no tenga sus *aj q'ijab'*. Estos incluso en repetidas ocasiones se han organizado en asociaciones que defienden la espiritualidad pero que además buscan una reivindicación política de su figura, siendo el conocimiento del calendario una de sus máximas; ejemplo de ello es la Conferencia Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya *Oxlajuj Ajpop*.

Un grupo interesante es el de los *guías* que pertenecen al linaje de Constantino Zapeta, de Totonicapán. En los últimos años la manera de realizar los rituales ha sufrido ciertas transformaciones aplicadas bajo una lógica de ensayo-acierto o error, y en donde se habla de una versión del calendario que aunque es tradicional, integra elementos retomados de la literatura académica mayista, como es hablar del año que corresponde en la cuenta larga⁷.

⁶ Varias etnografías pueden atestiguarlo, por mencionar solo unas por su relevancia tenemos los trabajos de Benjamín Colby, *El contador de los días*; Bárbara Tedlock, *Time and highland maya*; Rafael Girard, *Los mayas eternos*; y Ruth Bunzel, *Chichicastenango*. También el ensayo de Miguel León-Portilla *Tiempo y realidad en el pensamiento maya* incluye un apéndice de Alfonso Villa Rojas en el que hay buenas referencias al tema.

⁷ La cuenta larga fue un sistema de contar el tiempo a partir de una fecha era, que en este caso se ubicó en el año 3114 a.C. Se tiene información de su uso entre los mayas desde por lo menos el año 292 d.C y hasta el 909 de nuestra era. Después de esta fecha cayó en desuso y hoy sabemos de él gracias a las investigaciones de distinguidos mayistas, no así por la tradición oral.

Así también, han retomado la idea del final de la época en la que vivimos, en la que se pronostica el descenso del cielo de los *Oxlajun Tiku'*. La profecía y las divinidades no pertenecen a las concepciones religiosas quichés, sino a las yucatecas del siglo XVI, y que quedaron escritas en el *Chilam Balam de Chumayel*, libro colectivo que comenzó a escribirse desde los primeros años de la dominación española. Y aún más extraño e interesante, han construido alianzas con grupos de danza conchera del vecino país, y han manifestado su deseo de aprehenderla a fin de integrarla a su propio rito.

De la misma manera que la mexicanidad, los quichés de este movimiento postulan una versión revisionista de la historia propia, en la que sus antepasados prehispánicos vivían en armonía con la naturaleza en general y no practicaban sacrificios humanos. El *Popol Vuh*, documento colonial que narra la historia sagrada de este pueblo desde el origen del mundo hasta la conquista, se ha convertido en la “Biblia quiché”, y ha sido utilizado para reemplazar los elementos cristianos que existen dentro del rito tradicional, hechos a un lado mayor o menormente en pro de una búsqueda de pureza maya. Paradójicamente, esta “pureza” es relativa en el sentido de que varios guías incorporan elementos del esoterismo y el *new age* en el ánimo de enriquecer su discurso espiritual. Como ejemplo de ello puedo enunciar la construcción del nuevo mito en que la raza humana proviene de la constelación de las Pléyades, lugar al que regresarían los primeros ancestros de la humanidad según los quichés: Balam Quitzé, Balam Acab, Majucuta e Iqui Balam, (mencionados en el *Popol Vuh*); aquí se puede apreciar una influencia de las creencias esotéricas de un origen extraterrestre de género humano.

Restauracionismo y colonialidad.

Estos dos ejemplos de movimientos restauracionistas no necesariamente tienen que reflejar una tendencia dentro de aquellos que reivindican causas similares en América Latina, en virtud de que su surgimiento y particulares posturas tienen que ver con las condiciones sociales propias en que cada uno de ellos se gesta, tal y como vemos en ambos casos; es por esto que su análisis se hace necesario para comprender la complejidad de las dinámicas que suceden no sólo al interior de estos grupos, sino también en el contexto en que están ejerciendo su proselitismo. Si bien es cierto que en todos los casos la posición extrema que postulan es asumida por un sector minoritario de la población, también lo es que son proyecciones de una serie de situaciones concretas que ocurren en la mentalidad de la gente en torno a los cuestionamientos propios de la identidad, más allá de lo que se postula en las aulas, los congresos o las publicaciones del sector académico. Más que la mera descalificación que se ha venido haciendo reiterativamente de parte de la intelectualidad especializada, es conveniente hacer una pausa para reflexionar lo que la existencia de estos fenómenos representa.

Un problema concreto que encierra este tipo de manifestaciones no es sólo la manera en que ellos proponen su incorporación a los proyectos nacionales (a fin de cuentas, ¿acaso se les podría excluir de una sociedad que se aspira como incluyente y horizontal con respecto a las formas de vida minoritarias?), sino que la trascendencia de ello gira en torno a qué tipo de papel intercultural pretenden protagonizar.

Se hace evidente que la mayoría de los postulados que proponen no son en realidad tan alternativos como ellos creen, y esto se agudiza cuando se refiere a los individuos que están completamente fuera del contexto de la vida indígena. Si la razón de ser de estos movimientos gira en torno a constituirse como un contrapeso al estado de dominación

cultural en que vivimos, han fracasado en el sentido de que las alternativas reivindicativas que postulan están pensadas desde este mismo enfoque occidental, sólo que con un discurso que aparenta una antioccidentalidad. Esto no quiere decir que las demandas de los mayas quichés de Guatemala concretamente no sean legítimas, en el sentido de que su movimiento es mucho más amplio y reclama además el esclarecimiento de los crímenes de la represión, el reconocimiento jurídico de las autoridades tradicionales y del derecho indígena (*pixab'*) entre otras cuestiones; pero no podemos olvidar que los fundamentos espirituales en los que piensan sustentar el proyecto de su nación quiché está permeado de injerencias occidentales que no solo son préstamos culturales, sino que actúan bajo la lógica del restauracionismo que ya se señaló. Sobre la mexicanidad vale decir que ni siquiera llegan a conformar una propuesta concreta y organizada, y que dentro de la libertad de interpretación que hay y que ha motivado las diferentes corrientes, no existe en alguna de ellas un planteamiento pensado desde la realidad indígena, o acaso si lo hay este solo es parcial.

Si estas alternativas a la identidad occidentalizada son en realidad una continuación de la occidentalidad, presentada de forma revisionista y con una aparente antítesis de términos más no de visiones, estamos en realidad ante una faceta del sistema colonial que continúa con la exclusión del pensamiento indígena, tratando de presentar como tal una construcción que tiene como elementos la perpetuidad de las categorías hegemónicas y la conformación de un imaginario ideal pero irreal en varios sentidos. No estoy hablando aquí de lo irreal como lo que no corresponde con la idea de “pureza étnica”, que también es un prejuicio muy nuestro y sumamente peligroso en términos de reflexión, sino irreal en cuanto que son ideologías construidas desde la visión centralista del poder y que repiten sus preceptos de lo deseable o lo ideal, en detrimento de formas de pensamiento que han vivido al margen de

este sistema. No debemos olvidar que estas construcciones están influidas por la forma en que los estados nacionales han retomado los símbolos indígenas de una manera homogenizadora, en donde las historias oficiales priorizan la exaltación de una cultura o un grupo étnico, en un momento histórico preciso, con una carga simbólica especial para el discurso identitario: lo “mexica” para México, lo “maya” para Guatemala representan una gloria y grandeza idealizada.

La exaltación de valores que hacen estos movimientos en torno a un ideal del indígena prehispánico y actual que no corresponden a la realidad, en mayor o menor grado, tiene que ver no sólo con los intereses premeditados de los grupos militantes, ni tampoco con el determinismo de los discursos venidos desde el poder, sino que en un sentido más amplio se entiende desde la naturaleza del conocimiento dentro del sistema colonial:

De hecho, el conocimiento tiene una relación y forma parte integral de la construcción y organización del sistema-mundo moderno que, a la vez y todavía, es colonial. Es decir, la “historia” del conocimiento está marcada geo-históricamente, geo-políticamente y geo-culturalmente; tiene valor, color y lugar de “origen”...Pero hay un problema adicional. Y es la manera en que el discurso de la modernidad creó la ilusión de que el conocimiento es abstracto, des-incorporado y des-localizado, haciéndonos pensar que es algo universal, que no tiene casa o cuerpo, ni tampoco género o color.¹

Este postulado no sólo se limita a la producción del conocimiento que llega desde el primer mundo a las regiones de la periferia, también se aplica a las propias estructuras internas de esta periferia imbuida en una construcción semántica coherente con la hegemónica. Si esta hegemonía cognitiva es el punto de partida del corpus ideológico de las naciones latinoamericanas, es lógico pensar que los fenómenos derivados de este respondan y reproduzcan los valores, necesidades y limitantes propias al pensamiento occidental.

¹ Walsh, *op. cit.* p. 2,3.

Por ello, algunos rasgos en común a estos movimientos son la necesidad de historiar con una perspectiva que disimule ser “la visión de los vencidos” , la reivindicación de raciocinio atribuido a los pueblos originarios por sobre el pensamiento mítico; la tendencia a la homogenización, a la síntesis; la búsqueda de un centro difusor de la cultura que represente el paradigma del esplendor; la idealización de sociedades donde se cumplían antaño las utopías de nuestra cultura como la democracia, la igualdad, la paz; y la esperanza de la venida de una nueva era de retorno al esplendor perdido. Todo ello responde a la forma en que occidente ha dictado, desde su perspectiva, la solución a los problemas y los vicios que padece su sociedad. Sin bien no son malintencionados, la confusión de considerar estos preceptos como procedentes del mundo indígena contribuye a dejar de lado e incluso desmeritar aquellos que si tienen este origen y que también reclaman un lugar dentro de la sociedad.

Desde el momento en que estos movimientos operan con un sistema cognitivo coherente con el hegemónico, no representan una amenaza radical al sistema, en tanto que no se encuentran en posición de cuestionar a fondo el papel de los estados en materia de interculturalidad. No son capaces con eso de plantear una arista crítica o transformadora, en tanto que la diferencia que defienden no es tal en el fondo, y se pueden incluir dentro de los modelos multiculturalista o pluriculturalista² asumido por los gobiernos respectivos. Así, las categorías empleadas para referirse a las culturas originales sirven para construir y perpetuar el peso de la colonialidad y reestructurar el colonialismo, y para lograr los intereses del capitalismo global. “De esta manera, la memoria se borra y es reemplazada, de

² *Ibid.* p. 7

ahora en adelante, por la nueva diversidad en la cual los grupos étnicos coexisten pacíficamente”.³

Dentro de esta lógica, la propuesta cultural en torno a los movimientos restauracionistas permitiría lo que se ha llamado la *diferencia colonial*, en donde la construcción de las diferencias se da a partir del sistema colonial, en el que se asume raramente un debate central en torno a la necesidad de cambiar las relaciones de poder, a fin de que la interculturalidad tenga cabida⁴.

³ Walsh, “(De) construir la interculturalidad...” p. 121

⁴ *Ibid.* p. 119

Revitalización y nativismo contemporáneo

A lo largo de este ensayo he intentado demostrar el lado crítico de los movimientos restauracionistas de la mexicanidad y de los mayas quichés, en ánimos de discutir que las soluciones que plantean frente a la realidad colonial y a las crisis de identidad propias de cada país no están orientadas a una transformación verdadera, o por lo menos no lo suficiente. Esta necesidad de discutir tales puntos es porque en la experiencia que he tenido al convivir con ellos, he podido percatarme que las limitantes que arriba expuse verdaderamente se cristalizan en la cotidianidad de estos individuos; pero es justo mencionar que no todo el análisis en torno a sus prácticas se puede centrar en una perspectiva meramente ideológica, pues estaría omitiendo otras facetas del fenómeno que no se alcanzan a percibir en este ensayo, y que son importantes tomarlas en cuenta, tal y como es el fenómeno llamado revitalismo.

No hacerlo sería, de cierta manera, repetir aquello que critica la interculturalidad¹ acerca los esquemas de producción de conocimientos al interior de la academia, que también repiten la marginación de los otros conocimientos no concordantes con los cánones eurocéntricos. Difícil es dejar de escribir bajo estos parámetros exigidos en la universidad para que tenga validez, así que por el momento me limitaré a presentar *otra* lectura de estos movimientos a la luz de lo que me ha tocado observar, pero con una argumentación coherente con lo anteriormente escrito.

A pesar de la tendencia a reelaborar los elementos de la identidad a fin de presentarlos con una versión concordante con los sistemas de conocimiento hegemónico, me es imposible negar que hay sustratos tradicionales que se desenvuelven dentro del ámbito de sus religiones; y que a diferencia de lo que algunos piensan no solamente se tratan de

¹ Walsh, "Interculturalidad..." p. 10

banderas o etiquetas; al contrario, las clases populares las han adoptado como parte de sus *modus vivendi*, más allá de las ideologías de los caudillos. En este sentido, su aspecto se ha transformado bajo la influencia de los nuevos ideólogos, pero no se han desprovisto de su carácter tradicional, devocional y empírico: estoy hablando de la danza de concheros, para unos; y del *corpus* ritual en torno al *ch'ol q'ij*, para otros.

Anteriormente hablé de estas tradiciones de origen indígena sólo como referente a las transformaciones que las ideas restauracionistas han provocado en ellas. No me detendré a profundizar sobre una descripción de ellas, pero si trataré de dejar claro que sus transformaciones son explicables dentro de la antropología y no deben ser objeto de descrédito por no seguir conservando lo que nosotros podríamos considerar una “pureza”, que a final de cuentas es tan arbitraria como su supuesta falta de originalidad. En el contexto de la modernidad vivida en América Latina, “la identidad colectiva indígena no es algo fijo ni natural, sino una construcción de carácter político y social. Refleja una manera de pensar críticamente la modernidad desde la diferencia colonial”².

Si estas tradiciones no se han transformado al grado de perder su esencia original, estamos frente a un proceso en que se han enriquecido de los elementos que les permiten subsistir en el contexto de una sociedad sumamente dinámica en sus modos de vida (transformados irremediamente por el impacto de la cultura dominante en los aspectos tecnológico, ecológico, político, religioso, etc.), sin que por ello hayan renunciado a las concepciones, ideas y estructuras de antaño³.

² Walsh, “(De)construir la interculturalidad...”, p. 124

³ A pesar de que no ocupé la referencia explícitamente en este trabajo, es importante señalar la tesis de Alfredo López Austin en torno a la existencia de un núcleo duro en las religiones mesoamericanas, y que consiste en aquellas concepciones del mundo sumamente arraigadas, conservadoras y resistentes al cambio, las cuales a su vez tienen una gran diversidad de manifestaciones. La nota tiene el sentido de señalar otro panorama del fenómeno: la revitalización transforma, suma y reordena elementos culturales (en este caso en torno a la religión), pero conservando dicho núcleo duro.

Recientemente Timmy Stuparik⁴, al estudiar los grupos de danza conchera, propone que se debe utilizar el modelo pensado por Anthony F.C. Wallace⁵, quién sugirió que el fenómeno de la innovación de un sistema cultural es caracterizado por el mismo proceso en todas las culturas del mundo: este proceso fue llamado *revitalización*. Según esta teoría, cuando la gente de una sociedad percibe problemas en su sistema cultural, hacen cambios para crear nuevas relaciones sociales y hasta nuevos rasgos culturales; es decir que “un movimiento de revitalización es un esfuerzo deliberado, organizado y consciente, por parte de una sociedad, con el propósito de construir una cultura más satisfactoria”⁶. Anteriormente, los antropólogos pensaban que el fenómeno de cambio cultural fue un proceso largo y lento, basado en reacciones en cadena no conscientes, pero Wallace se dio cuenta de una diferencia importante entre este tipo de cambio cultural y el proceso de revitalización: los movimientos de revitalización son planeados y ejecutados rápidamente por los miembros de una sociedad.

En este sentido, podemos proponer que en virtud de que los procesos culturales no son estáticos, y dentro de los contextos señalados con anterioridad, estas tradiciones han encontrado en los procesos que acompañan el restauracionismo una manera de subsistir de acuerdo a su nueva realidad, y que la gente que las practica sigue sirviéndose de ellas y sirviendo a ellas sin que las transformaciones de forma sean un impedimento para entenderlas sensiblemente de la misma manera que siempre.

Pensado desde este enfoque, el fenómeno parece proponer un modelo de resistencia cultural capaz de sobrevivir frente al sistema hegemónico desde otro ámbito que no es el filosófico, o por lo menos no desde donde se entiende que es filosofía en los ámbitos

⁴ Stuparik, “La danza de los concheros”

⁵ Cf. Wallace, “Revitalization Movements”

⁶ Wallace, citado en Stuparik, p.36

académicos (aunque no está desprovisto de su aspecto discursivo), y que se puede entender entonces dentro de lo que es el *ser sensible*. Como dice Miguel Huarcaya:

Si por un lado, la producción y reproducción cultural es el proceso que pretende naturalizar y legitimar la autoridad social de intereses dominantes (entendidos generalmente en términos de clase, género o raza); por otro lado también incluye respuestas y resistencias a las formas y prácticas hegemónicas de producción de significado⁷

Integrar este tipo de concepciones de la realidad y de definirse con una identidad frente a ella al discurso de la interculturalidad es el reto a seguir, pues en primer término es necesario que los partidarios de su implantación sean capaces de acercarse epistemológicamente lo suficiente como para apreciar y entender el valor de sistemas cognoscitivos y cosmovisiones que no son racionalistas (sin que ello no signifique en ningún momento que no sean lógicos o coherentes dentro de su propios términos), y quizá por eso sea difícil someterlas a debate desde la manera en que estamos acostumbrados a hacerlo. Siguiendo la categoría propuesta por Spivak, esta forma de conciencia no accesible desde las categorías convencionales y racionalistas, podría llamarse “conciencia subalterna”. Dicha conciencia subalterna enfrenta el problema de no poder abordarse convincentemente desde las metodologías usadas en los estudios culturales, y por lo tanto necesita de nuevos planteamientos a fin de que esas realidades que se viven al interior de los núcleos populares, sean tomadas en cuenta en la discusión sobre la interculturalidad. Para dar pie a una forma alternativa de análisis es pertinente que aceptemos que los conocimientos occidentales son solo una arista de una realidad capaz de comprenderse desde otros ángulos (aunque aspiren al universalismo). Schiwy, en su estudio sobre los

⁷ Huarcaya, “La investigación de campo en los estudios culturales”, p. 317

videos indígenas, habla sobre un testimonio de Rigoberta Menchú que ejemplifica a la perfección lo antes señalado:

...el testimonio de Menchú busca mostrar que los conocimientos occidentales son parciales, siempre incompletos y tal vez ni capaces de entender lo que no puede ser subsumido bajo la lógica de su razón. En el diseño de Menchú, y también en las producciones de video indígenas, el conocimiento indígena... se concibe entonces como equivalente al pensar occidental porque los dos adoptan una visión parcial (aunque desde perspectivas distintas). El pensar occidental no es ni más ni menos "universal" que los pensamientos indígenas, no obstante las afirmaciones contrarias desde la ciencia eurocéntrica⁸

Tomando en cuenta todo lo anterior, creo que es pertinente que consideremos que podemos aprehender todavía bastante de las tradiciones espirituales inmersas o cercanas a los movimientos restauracionistas, bajo el precepto de que la manera de abordarlos implica ya de por sí un ejercicio de interculturalidad en que para acercarnos a su realidad tenemos finalmente que abrir puertas que quizá nunca hemos abierto, porque no se nos ha condicionado a abrirlas, sin que esto implique renunciar al sentido crítico pertinente para un diálogo.

Difícilmente podría expresar una conclusión en estos momentos, pero creo que planear el problema y ponerlo sobre la mesa es un buen comienzo.

⁸ *Ibid.* p. 115

Consideraciones finales en torno al proyecto: Identidad y modernidad en América Latina.

Este ensayo ha quedado de cierta manera inconcluso, no por falta de investigación o por la ambigüedad que podría representar el tema o el enfoque, sino porque éstos son fenómenos sociales que aún no han acabado de vivir sus propios procesos. Pienso que hace años, cuando los primeros investigadores comenzaron a escribir acerca de este tipo de movimientos, no se imaginaban que podrían alcanzar los niveles de aceptación que tienen ahora, o que éstos lograrían penetrar (aunque sea parcialmente) en las esferas institucionales. De la misma manera, en este 2008 tenemos un panorama que quizá en los años subsecuentes se transforme ya sea para que estos movimientos se cristalicen en propuestas más enriquecedoras para los movimientos indígenas interculturales; o por el contrario, continúen a la deriva sin poder consolidar una postura clara en torno a una lucha real por la reivindicación de la cultura indígena.

Por ahora mencionaré que a mi parecer cada uno de estos movimientos tendrá un desenlace diferente. En el año 2000 el movimiento de la mexicanidad tuvo un cierto “enamoramamiento” por la lucha indígena por la autonomía, a raíz de la *Marcha del Color de la Tierra* que realizó la comandancia del EZLN y el CNI; en aquellos momentos fue posible observar varias participaciones de mexicanistas en los eventos que acompañaron esta marcha, como danzas y entrega de “bastones de mando” al Subcomandante Marcos (aun y con la indiferencia y el rechazo explícito que la marcha tuvo para con los mexicanistas). En el año 2006, el EZLN intentó una estrategia similar denominada *La Otra Campaña*, en la que también se hizo un recorrido por varios estados de la república; en esta ocasión la participación de la mexicanidad fue nula, así como también la organización con

otras causas indígenas.¹ En cambio, gran parte de su activismo se ha dirigido a su reconocimiento por parte de las instituciones del Estado, en donde han obtenido algunos logros en el Gobierno del Distrito Federal y en el Congreso del Unión.

En cambio, el movimiento quiché y en general el de la espiritualidad maya ha llevado desde sus inicios una vida política y social congruente con las necesidades y la cultura indígena, y ya comienzan a discutir el tema de la interculturalidad (diferenciada de la multiculturalidad o la pluriculturalidad) como un proyecto viable para sus pueblos y para Guatemala en general; incluso han organizado foros y mesas de trabajo de carácter internacional con países en donde la interculturalidad se está convirtiendo en una alternativa, como es el caso de los países andinos.

Independientemente del devenir que cada uno de estos movimientos pueda vislumbrar, es innegable que han dejado una huella imborrable en los individuos que pertenecen a las tradiciones respectivas en las que echaron raíces y se nutrieron. Tanto concheros como *ajq'ijab'* en México y Guatemala han sumado parte de los elementos que les aportaron ambos movimientos, sin renunciar a los elementos originalmente no indígenas (pero integrados por el sincretismo y la revitalización) en algunos casos, en otros radicalizando su postura; pero innegablemente ahí están.

Todo esto debiera ponernos a pensar cómo es que se construyen y defienden las identidades, en este caso dentro del contexto social y cultural de América Latina, lleno de un rico bagaje ancestral, pero también bajo la modernidad y la realidad colonial y globalizada.

Francisco de la Peña comenta que “en este horizonte, el mundo se vuelve cada vez más híbrido, favoreciendo la aparición de toda suerte de recombinaciones culturales inéditas e

¹ Salvo quizá algunas excepciones dignas de reconocerse, como los editores de la revista Ce-ácatl.

inesperadas, y el problema del sincretismo adquiere un estatus renovador y estratégico”²; así, este sincretismo permea a casi todas las sociedades a nivel global y se convierte en el estado cotidiano de vivir de la gente. Esto, sin embargo, no quiere decir que haya una síntesis cultural global y que no existan las contradicciones, tensiones y conflictos dentro de este sistema, como nos lo quieren hacer creer las hegemonías dominantes.

La globalización nos la han querido vender como una macrointeracción entre los diversos pueblos del mundo, que se lleva a cabo de manera recíproca y horizontal; la realidad es que los países que representan el eje dominante del mundo presionan a todos los pueblos del mundo económica, política y militarmente, pero también cultural, identitaria y epistemológicamente, siempre que ellos determinan la manera correcta, universal e ideal del cómo vivir, cómo pensar, cómo hablar, cómo elegir nuestros gobernantes, cómo comer, etc. Su ciencia, su filosofía, su democracia, sus leyes deben ser las universales, en detrimento de otras formas de vida.

América Latina es parte de este sistema. Los estados nacionales que lo conforman, para nuestro caso concretamente México y Guatemala, siempre y hasta hoy han sido deslumbrados por el espejo de occidente, aspirando a su modelo; sin embargo, sus sociedades tienen un fuerte sustrato indígena que no sólo está en las propias etnias, sino también en las clases mestizas populares que han tenido un desarrollo cultural *sui generis*. Durante los procesos de independencia se suprimió el poder de la Corona Española, pero no el modelo colonial en el que las minorías gobernantes pretendían seguir dirigiendo a estos países con los ideales de Europa.

Al mismo tiempo que se crearon los mitos identitarios en los que los estados resaltaban la figura del indio glorioso, los grupos indígenas sufrieron políticas racistas y excluyentes

² Peña, Francisco de la, *op.cit.* p. 30

que los destinaban a la aculturación o la marginalidad. Esta diferencia entre el proyecto e ideología de los gobiernos y la realidad social lo definió Bonfil Batalla, para el caso de México, como el México profundo y el México imaginario.³ Con sus propias particularidades, Guatemala se encuentra en una posición relativamente similar.

Hoy día estamos en la coyuntura en que las luchas indígena por su identidad y cultura han tenido avances considerables en relación con el resto de la historia de Latinoamérica, pero todos debemos de reconocer que si bien forman parte de la *profundidad* de los países latinoamericanos donde sobrevivieron y se desarrollaron aún y con el sistema colonial de ya casi cinco siglos, también son parte de la dinámica de la modernidad, y que su cultura e identidad han sido trastocadas por el sistema colonial y global; lo cual no quiere decir que aquellas no sean auténticamente indígenas.

Los lineamientos que proponen los movimientos restauracionistas acerca de una “identidad ideal” tienen mucho que ver con las construcciones del México (o Guatemala u otro país) imaginario. Pero aún y con eso han sido sumados no sólo en la realidad indígena y popular, sino en el sincretismo cultural del continente en donde día con día se viven procesos de resistencia, cambios y redefiniciones en torno a la identidad. Fenómenos como el retorno a los nacionalismos, las reivindicaciones étnicas y raciales, el redimensionalismo de lo religioso, la idea del retorno a las creencias mágicas o esotéricas no es propio solamente de estos movimientos, se da en varios niveles y entre varios sustratos de las diversas sociedades; quizá en algunos ámbitos dichos movimientos hayan contribuido a la conformación de un *corpus* de creencias tradicionales y modernas en torno a nuevos procesos de identidad, pero definitivamente éste los rebasa por mucho. Como discurso nacionalista, creencia espiritual, ideal utópico y milenarista, o como simple moda, su

³ crf. Bonfil. *México profundo*.

influencia se deja ver entre grupos indígenas, tribus urbanas, otros y diferentes cultos populares, personajes de la política y un sinnúmero de posibilidades sociales más.

Aún quedan por estudiar otros fenómenos similares que se dan en otros países de América, como El Salvador, Perú, Bolivia, Colombia, Ecuador, Chile o Estados Unidos, así como la relación que han entretejido con los *nuevos mexicas* y *mayas*. Espero que exista alguien que se interese en continuar este proyecto a fin de abarcar otros temas que han quedado fuera de las delimitaciones de mi ensayo, así también para que sea crítico de este aporte.

ANEXOS

Imágenes



Celebración del movimiento de la Mexicanidad con motivo del Día mundial de la Tierra. Museo Nacional de Antropología, mayo del 2006
Cortesía de Ulises Chávez



Ejemplo de ofrenda preparada para la realización de una danza mexicanista.
FES-Acatlán, enero de 2006.
Cortesía de Ulises Chávez.



Otro ejemplo de ofrenda. Los mexicanistas se refieren a ellas como “tlalmanalis”. San
Pedro Xalostoc, marzo del 2008.
Cortesía de Dalia y Esmeralda Quintana



a



b



c

Ejemplos de atavíos que usan los mexicanistas en sus danzas. a) Parque Huayamilpas, enero de 2006, b) y c) San Pedro Xalostoc, marzo de 2008

Cortesía de Ulises Chávez (a), Dalia y Esmeralda Quintana (b, c)



Algunos mexicanistas han convertido su actividad en su *modus vivendi*: danzantes “chimaleros”, Zócalo Capitalino, diciembre de 2006.

Cortesía de Ulises Chávez



El temascal: otro rito que se frecuenta entre los grupos mexicanistas. San Miguel Xicalco, enero de 2006.

Cortesía de Ulises Chávez



Ajq'ij quiché radicado en México, preparando una ofrenda de copal, azúcar y ocote que posteriormente quemará.

San Miguel Xicalco, mayo 2006.

Cortesía de Ulises Chávez



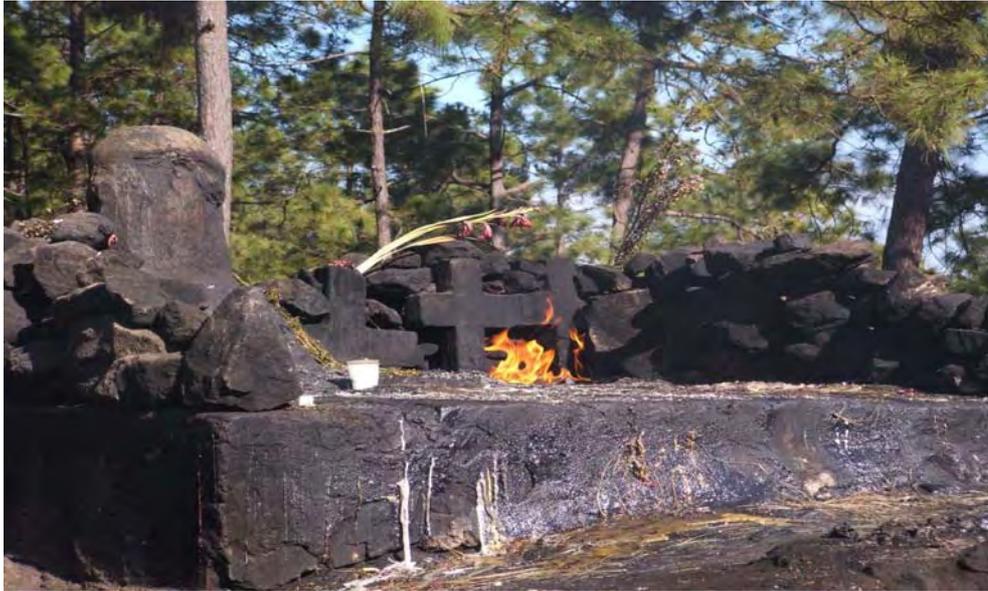
Quemando la ofrenda maya, “dando el *toj*”
Cerro de la Estrella, febrero del 2008
Cortesía de Ulises Chávez



Altar quiché. Obsérvese las figurillas de piedra llamadas *nawales*, así como las semillas de *tzité* con que realizan las adivinaciones.

Chichicastenango, enero de 2007

Cortesía de Ulises Chávez



Altar de *Pascual Abaj*, sitio que frecuentan los *ajq'ijab'* para sus ceremonias, tanto los meramente tradicionalistas como los partidarios de la Espiritualidad maya
Chichicastenango, enero de 2007
Cortesía de Ulises Chávez



Ceremonia en la zona arqueológica de K'umarcaaj' - Utatlán, por el grupo Oxlajuj Ajpop. Sta. Cruz del Quiché Diciembre de 2006
Cortesía de Minerva Luna



Ri Laj Mam o “Maximón”, santo tz’utuhil que es uno de los símbolos más importantes para el movimiento de la Espiritualidad maya y en especial para los quichés.
Santiago Atitlán, diciembre de 2006

Cortesía de Minerva Luna



Ceremonia realizada en la zona arqueológica de Tikal. Participaron *ajq'ijab'* de Totonicapán, San Andrés Xecul y Quetzaltenango, junto con danzantes de México. Petén, agosto de 2005.

Cortesía de Mireya Aguilar y Rafael Flores



Ajq'ijab' quichés tomando “lecciones” de danza, junto con danzantes mexicanos. Totonicapán, agosto de 2003.

Foto de Canek Estrada.

Convocatoria del Concurso de Ensayo del Colegio de Estudios Latinoamericanos

Lunes 4 de junio de 2007



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS



40 ANIVERSARIO DE LA LICENCIATURA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

CONVOCATORIA

II CONCURSO ENSAYO LATINOAMERICANO PARA ESTUDIANTES DEL CELA

La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, a través del Colegio de Estudios Latinoamericanos, convoca a los estudiantes de la Licenciatura en Estudios Latinoamericanos a participar en el II Concurso Ensayo Latinoamericano, bajo las siguientes

BASES

1. Podrán participar los estudiantes inscritos en la Licenciatura en Estudios Latinoamericanos en los semestres académicos 2007-1 y/o 2007-2, incluyendo a los que en ese lapso hayan realizado trámite de titulación con las Formas de Examen Profesional (FEP) I, II o III.
2. Los concursantes deberán enviar un ensayo con una extensión de entre 20 y 30 cuartillas tamaño carta en una sola cara a doble espacio.
3. El tema y la forma del ensayo serán libres dentro las áreas del conocimiento consideradas en el Plan de Estudios de la Licenciatura en Estudios Latinoamericanos: filosofía, historia, literatura, cultura y ciencias sociales.
4. El ensayo podrá ser individual o colectivo.
5. El ensayo deberá ser inédito.
6. El ensayo se presentará por quintuplicado.
7. Los concursantes se inscribirán con seudónimo en un sobre cerrado. En el exterior del mismo llevará el seudónimo y título del ensayo. En el interior deberá estar la plica de identificación con el nombre del autor(es), dirección, número telefónico y título del ensayo.
8. El ensayo deberá entregarse en la Oficina de la Coordinación del Colegio de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, de 10:30 a 14:30 y de 18:00 a 20:00 horas.
9. Las plicas de identificación serán depositadas en la Coordinación del Colegio de Estudios Latinoamericanos. El Coordinador abrirá únicamente las que el jurado señale como ganadoras del primero, segundo y tercer lugar o con mención honorífica, y las demás serán destruidas.
10. El concurso tendrá los siguientes premios:
Primer lugar: Diploma y \$5,000.00 (cinco mil pesos)
Segundo lugar: Diploma y \$4,000.00 (cuatro mil pesos)
Tercer lugar: Diploma y \$3,000.00 (tres mil pesos)
Se concederán las menciones honoríficas que el Jurado determine.
11. Los ensayos ganadores y aquellos distinguidos con mención honorífica serán publicados en un libro de la Colección Primer Aliento de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.
12. Las inscripciones quedan abiertas a partir de la publicación de la presente convocatoria y hasta las 19:00 horas del jueves 21 de septiembre de 2007.
13. El jurado calificador será designado por el Comité Académico Asesor del Colegio.
14. El fallo del jurado será emitido el viernes 26 de octubre de 2007. Los resultados se darán a conocer a través de un comunicado de la Coordinación del Colegio de Estudios Latinoamericanos, el cual será publicado en la Gaceta de la UNAM.
15. No se devolverán los ensayos que no hayan obtenido premio o mención honorífica; serán destruidos.
16. El fallo del jurado será inapelable. El jurado se reserva el derecho de declarar desierta la convocatoria en caso de que los ensayos no cuenten con la calidad deseada.
17. La ceremonia de entrega de premios se realizará en el mes de noviembre. El día se dará a conocer con oportunidad por la Coordinación del Colegio de Estudios Latinoamericanos.
18. Cualquier asunto no considerado en la presente convocatoria será resuelto por el jurado del concurso.

4 de junio de 2007.

agenda

19 A

Resultados del Concurso de Ensayo del Colegio de Estudios Latinoamericanos



RESULTADOS DEL II CONCURSO DE ENSAYO LATINOAMERICANO PARA ESTUDIANTES DEL COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Se tomaron en cuenta el carácter ensayístico, la originalidad, el rigor y la buena escritura de los trabajos seleccionados para premiarlos. En el caso del 3er. lugar se encontró que cumplen de igual modo con los atributos requeridos por lo cual se justificó que reciban el mismo reconocimiento.

1er. Lugar

Abigail Pasillas Mendoza, con el ensayo *Fotografía latinoamericana contemporánea: Marcos López y Vik Muniz*, seudónimo: Chiquis.

2° Lugar

Lilia Alejandra Morales Cerda, con el ensayo *La proyección edénica en el espacio mexicano*, seudónimo: Nenúfar-Azul

3er. Lugar

Iván Canek Estrada Peña, con el ensayo *Nuevos mexicas y mayas: los movimientos restauracionistas en México y Guatemala frente al problema de la interculturalidad*, seudónimo: Ixbalnqué

César Enrique Valdez Chávez, con el ensayo *Las batallas por la memoria: la renovación historiográfica chilena*, seudónimo: Santiago Ferro

Sin menciones honoríficas

Cd. Universitaria, D.F. 25 de octubre de 2007.

Mtro. René Aguilar Piña, CELA, FFyL, UNAM

Dr. Horacio Crespo Gaggiotti, CELA, FFyL, UNAM

Dra. Patricia Pensado Leglise, CELA, FFyL, UNAM

Carta del proyecto.

México DF, a 15 de abril de 2008

Lic. José Luis Ávila Martínez

Coordinador del Colegio de estudios Latinoamericanos

PRESENTE:

Por medio de este conducto deseo informarle que el Sr. Iván Canek Estrada Peña, pasante de la carrera de Estudios Latinoamericanos y con número de cuenta 09712105-9, ha escrito bajo la asesoría de un servidor el ensayo titulado "Nuevos mexicas y mayas: Los movimientos restauracionistas en México y Guatemala frente al problema de la interculturalidad", dentro del marco del proyecto de investigación *Manifestaciones actuales de la identidad indígena en América Latina: Un estudio comparativo*; el cual se encuentra registrado debidamente en el Centro de Apoyo a la Investigación de esta facultad con el registro: PIIFyL 2008 016

De esta manera , el Sr. Canek Estrada está en cumplimiento de los requisitos necesarios para que pueda presentar este artículo como trabajo escrito con el que pueda obtener la titulación de sus estudios y el grado de licenciado en la carrera ya señalada; en la modalidad de informa académico por artículo académico.

En vista de que este artículo ha sido aceptado para su publicación por el jurado del Concurso de Ensayo Latinoamericanista del 2007, espero no haya inconveniente en que se realice el fin antes especificado.

Sin más por el momento le envío un fraternal saludo.



Atte. Lic. Tomás Pérez Suárez

Investigador del Centro de Estudios Mayas- IIF, y profesor de asignatura del CELA-
FFyL

Bibliografía:

BARRIOS, Carlos. *Ch'umilal Wuj. El libro del destino*. Editorial Cholsamaj, Guatemala, 2004.

BONFIL Batalla, Guillermo. *México profundo. Una civilización negada*. Colección Los Noventas, CNCA- Grijalbo, México, 1990.

-----y Arturo Warman. *El es Dios*. Película documental, INAH, México, 1965.

BUNZEL, Ruth Leah. *Chichicastenango*. Traducción de Francis Gall, Ministerio de Educación, Guatemala, C.A., 1981

CARMACK, Robert. “La cultura quiché maya como factor en la revolución de Guatemala”, en *Memorias del primer coloquio internacional de mayistas*, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 1987

COLBY, Benjamín. *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*. FCE, México, 1986.

ESTRADA Peña, Iván Canek, “La danza de concheros: permanencia, continuidad e innovación en un culto popular mexicano”, artículo ganador del concurso *Conoce y evalúa tu patrimonio inmaterial- Ciudad de México*. Unión Latina-UNESCO, en prensa.

FREIDEL, David, Linda Shele y Joy Parker. *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*. Traducción de Jorge Ferreiro Santana, FCE, México, 1999.

GALOVIC, Jelena. *Los grupos místico-espirituales de la actualidad*. Plaza y Valdés, México, 2002.

GIRARD, Rafael. *Los mayas eternos*. Libomex, México, 1962

GONZALEZ, Anahuac. “Los concheros: la (re)conquista de México”, en Jesús Jauregui y Carlos Bonfigliolio, coord. *Las danzas de conquista I. México contemporáneo*. FCE, CONACULTA, México, 1996.

GONZÁLEZ Torres, Yolotl. “El movimiento de la mexicanidad”, en *Religiones y sociedad*, México, enero-abril de 2000.

-----, *Danza tu palabra: la danza de los concheros*. Plaza y Valdez, México, 2005.

HUARCAYA, Miguel. “La investigación de campo en los estudios culturales. Presuposiciones, fundamentos, amplitud y validez a partir de una etnografía en los Andes ecuatorianos”, en Catherine Walsh, edit., *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*, Universidad Andina Simón Bolívar, ediciones Abya-Yala, Quito, 2003

LEON Chic, Eduardo. *El corazón de la sabiduría del pueblo maya*. Fundación CEDIM, Guatemala, 1999.

MOEDANO Navarro, Gabriel. “Los hermanos de la Santa Cuenta: un culto de crisis de origen chichimeca”, en Litvak, Jaime (coord.) *La religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972.

-----“La danza de concheros en Querétaro”, en *Revista Universidad*, num. 23-24, Querétaro, noviembre de 1984.

ODENA Güemes, Lina. “En busca de la mexicanidad”, en Guillermo Bonfil Batalla, comp., *Nuevas identidades culturales en México*, edit. Grijalbo-CNCA, México, 1993

PEÑA, Francisco de la. *Los hijos del sexto sol. Un estudio etnopsicoanalítico del movimiento de la mexicanidad*. Colección científica 444, INAH, México, 2002

Popol vuh. Las antiguas historias del quiché. Traducción, introducción y notas por Adrián Recinos, FCE, México, 1947

RUPFLIN Alvarado, Walburga. *¡Que no se apague su día, su luz y su destino! El calendario de 260 días, un sistema simbólico mesoamericano y su importancia entre los mayas de Guatemala*. Tesis para obtener el grado de licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, 1994

-----*El Tzolkin... es más que un calendario*. Fundación CEDIM, Guatemala, 1999.

SCHIWI, Freya. “¿Intelectuales subalternos? Notas sobre las dificultades de pensar en diálogo intercultural”, en Catherine Walsh, et. al., editores, *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Universidad Andina Simón Bolívar, ediciones Abya-Yala, Quito, 2003

STONE, Matrha. *Bajo el signo de la media noche*. Traducción resumida, fotocopias, México, s.a.

STUPARIK, Timmy. “La danza de los concheros”. Ponencia presentada en el coloquio *Chac-mol*, Universidad de Calgary, Alberta, Canadá, 2006.

SUCUQUI Mejía, Isabel. *El exilio nos marcó pero nuestra vida floreció. Espiritualidad maya, destrucción y construcción de nuestras raíces. Refugiados guatemaltecos diseminados en México*. Tesis para obtener el grado de maestría en Antropología Social, ENAH, México, 2004.

TEDLOCK, Barbara. *Time and highland Maya*. Universidad de Nuevo México, Alburquerque, 1992

Usemos nuestro calendario maya. K'ulb'il Yol Twitz Paxil, Academia de lenguas Mayas de Guatemala, Dirección Lingüística Cultural, Programa de Estudios Culturales, Guatemala, 2001.

Uxe'al pixab' re k'iche' amaq'. Fuentes y fundamentos del derecho de la nación maya k'iche'. Conferencia Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya, Oxlajuj Ajpop, Guatemala, 2001

VELASCO Piña, Antonio. *Regina. Dos de octubre no se olvida.* Jus, México,

----- 1987 *La herencia olmeca.* Hoja Casa Editorial, México, 1993

----- *Tlakaheel. El azteca entre los aztecas.* Porrúa, México, 2003.

VILLA Rojas, Alfonso. “Apéndice: Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayences contemporáneos” en León-Portilla, Miguel. *Tiempo y realidad en el pensamiento maya.* Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1994.

WALSH, Catherine. “(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador”, en Catherine Walsh, editora, *Estudios Culturales Latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina.* Universidad Andina Simón Bolívar, ediciones Abya Yala, Quito, 2003.

----- “Interculturalidad, conocimientos y (de) colonialidad”. Ponencia presentada en el II Encuentro Multidisciplinario de Educación Intercultural, UIC, 2004

WALLACE, Anthony F.C. "Revitalization Movements", en *American Anthropologist* n.58, 1956, p. 264-281.

YOOL Gómez, Juan, y Leonardo Sanahí Curruchich. *Acercamiento a la interpretación del Cholq'ij*. KEMATZIJ Centro de Desarrollo y Ciencia Maya, Chimaltenango, 1999.