

DESENTRAÑANDO PASADO Y PRESENTE DEL CALENDARIO MAYA RITUAL DE 260 DÍAS: APORTES PARA SU COMPRENSIÓN INTERDISCIPLINARIA

UNRAVELING THE PAST AND PRESENT OF THE 260-DAY MAYAN RITUAL
CALENDAR: CONTRIBUTIONS FOR ITS INTERDISCIPLINARY STUDY

Recibido: 10/10/2024

Aceptado: 11/11/2024

Eréndira Juanita Cano Contreras¹

RESUMEN

En los estudios sobre ritualidad y temporalidades mayas pasadas y presentes, persiste el análisis desde perspectivas disciplinares. En los últimos años, en consonancia con los movimientos de reivindicación cultural maya en Guatemala, han surgido una serie de demandas y propuestas para realizar co-investigaciones y estudios en los que la documentación, sistematización y análisis de los conocimientos actuales, los vestigios arqueológicos y los documentos y datos históricos, tomen en cuenta los esfuerzos de revitalización y registro que han realizado especialistas rituales y calendáricos locales, en un intercambio que permita poner en diálogo conocimientos académicos occidentales y conocimientos tradicionales. Desde una perspectiva etnoarqueológica, proponemos la reflexión metodológica para analizar los calendarios mayas contemporáneos desde una perspectiva decolonial que abone a la construcción de una historia propia.

Palabras clave: Cholq'ij, diálogo de saberes, descolonización de saberes, Movimiento Maya, Guatemala.

ABSTRACT

In studies on past and present Mayan rituals and temporalities, analysis from disciplinary perspectives persists. In recent years, in line with the movements for Mayan cultural vindication in Guatemala, a series of demands and proposals have emerged to carry out co-research and studies in which the documentation, systematization and analysis of current knowledge, archaeological remains and historical documents and data take into account the revitalization and recording efforts carried out by local ritual and calendar specialists, in an exchange that allows Western academic knowledge and traditional knowledge to be brought into dialogue. From an ethnoarchaeological per-

.....
¹ Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, (erecano@gmail.com), ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5972-9435>

spective, we propose methodological reflection to analyze contemporary Mayan calendars from a decolonial perspective that contributes to the construction of a history of their own.

Key words: Cholq'ij, knowledge dialogues, decolonization of knowledge, Pan-Maya Movement, Guatemala.

INTRODUCCIÓN

En las tierras altas de Guatemala persiste el uso y conocimiento de la cuenta ritual mesoamericana de 260 días, cuya antigüedad data de 23 a 28 siglos (Stuart *et al*, 2022; Šprajc *et al*, 2023). Aunque ha sido objeto de reinterpretaciones y, como todo conocimiento transmitido de manera oral, se expresa en múltiples expresiones dadas por el contexto, las personas que lo practican y las mismas circunstancias y procesos históricos del país; su permanencia prácticamente ininterrumpida por casi tres mil años, denota una continuidad excepcional en el contexto mesoamericano.

Esta cuenta de los días se inscribe en una concepción cíclica del tiempo por parte de los mayas, base de su manera de entender y relacionarse con el cosmos desde el periodo Formativo. La *cronovisión* maya (Villa Rojas, 1986) da cuenta de una concepción del espacio-tiempo que es a su vez conformadora y reguladora de un mundo en el que el espacio físico y los tiempos cósmico y natural constituyen un entramado en el que la vida ritual y cotidiana coexisten y se nutren de la relación con entidades sagradas que determinan los ciclos humanos, comunitarios y cosmogónicos de la existencia.

El Cholq'ij -que es como se denomina al calendario de 260 días en las tierras altas mayas de Guatemala- es un calendario que, aunque milenario, está profundamente vivo y es dinámico pues en su continuidad y uso contemporáneo participan circunstancias de orden ritual, simbólicas, políticas e históricas, así como las apropiaciones e interpretaciones personales y colectivas de las y los especialistas calendáricos o *ajq'ijab*².

.....
² Plural de *ajq'ij*, especialistas rituales calendáricos. El vocablo podría traducirse como "quien cuenta-guarda los días/lleva el tiempo".

Por ello, el trabajo etnográfico sobre la práctica ritual calendárica actual puede aportar elementos valiosos para la comprensión e interpretación de las formas de organización del tiempo y la religión maya durante los periodos Clásico y Posclásico, e incluso dialogar con los registros y teorías de la presencia del calendario de 260 desde el periodo Formativo en el área olmeca, así como sus más recientes registros, datados en el Preclásico Tardío (Stuart *et al*, 2022). De igual manera, el intercambio con especialistas rituales calendáricos podría brindar una valiosa oportunidad de diálogo interepistémico que, amén de enriquecer el horizonte investigativo sobre los calendarios mayas, respondería a una demanda expresa del Pueblo Maya por conocer, apropiarse y dialogar con su propio pasado.

Aunque la etnoarqueología ha sido fuertemente cuestionada en términos de ética, en las sociedades mayas actuales, en específico entre activistas, especialistas rituales e intelectuales del Movimiento Maya de Guatemala, la conexión de sus sociedades actuales con las “gloriosas” sociedades del Clásico Maya, es una fuente de legitimación en su lucha política, la reivindicación de sus derechos y las demandas de usufructo y autogestión de elementos culturales, como el caso específico de la ratificación de las zonas arqueológicas como sitios sagrados de la Espiritualidad Maya³.

PUEBLO MAYA DE GUATEMALA: HISTORIA DE UNA REIVINDICACIÓN

En Guatemala actualmente existen 25 comunidades lingüísticas, de las cuales 22 corresponden a lenguas mayenses (Velasco, 2009). Se considera que una de las cuatro zonas de Mesoamérica donde más se conservan aspectos culturales, productivos y organizativos de la tradición mesoamericana es la de los Altos de Guatemala (Otto Schumann, 2014, com. pers; Díaz-Couder, 2009). Sin embargo, la población indígena de este país ha estado sometida a difíciles procesos históricos. Guatemala padeció treinta

.....
³ Forma contemporánea de nombrar el ensamblaje de ritos, creencias y prácticas de los mayas tradicionalistas, enmarcadas en el uso y manejo de los simbolismos asociados a los días calendáricos del Cholq'ij, cuenta adivinatoria y ritual de 260 días.

años de guerra civil y durante ese periodo casi son erradicados los conocimientos y prácticas indígenas en una política de exterminio con tintes genocidas (Bastos y Camus, 2003; Cofiño, 2008), que tuvo como consecuencia que en ese país se haya gestado la mayor matanza de indígenas ocurrida en el Siglo XX en América Latina (Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, 1998).

Durante ese funesto periodo, que finalizó en 1996 con la firma de los Acuerdos de Paz, la violencia que el Estado guatemalteco ejerció tuvo como principales víctimas a aldeas indígenas, que padecieron la política de “tierra arrasada” (López, 2009; Bendaña, 2012). Ancianos, *chuchkajaw* y *ajq’ij* fueron las personas más perseguidas (De León, 2006; MacLeod, 2011a; Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, 1998).

El epistemicidio⁴ resultante, cometido contra el Pueblo Maya, se enmarcó en el proceso sistemático de represión y más aún, de intento de exterminio de prácticas y creencias mayas como parte de la estrategia contrainsurgente practicada por el Estado Guatemalteco a través del ejército y sus aliados civiles, las Patrullas de Autodefensa Civil (Bastos y De León, 2015; Chub-Coi, 2005; Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, 1998). La Comisión Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala en su amplio informe “Guatemala Nunca Más” (1998), demostró que la militarización de las comunidades mayas trastornó el ciclo de celebraciones y ceremonias espirituales, profundizando la clandestinización de estos rituales.

Aunque los Acuerdos de Paz recogieron algunas de las demandas de las comunidades movilizadas, los gobiernos nacionales posteriores los desconocieron y se centraron en insertar al país en la economía global, basados en políticas neoliberales que promovían la llegada de capital externo (Hernández, 2005; Bastos y de León, 2015). Como resultado de esto, en Guatemala (como sucede en muchos otros países de América

.....
⁴ Desde la propuesta de las Epistemologías del Sur de Boaventura de Sousa Santos (2010), como resultado de la perspectiva de las epistemologías del Norte global, que vigila las fronteras de los saberes relevantes, se ha realizado un epistemicidio masivo en los últimos cinco siglos, socavando y exterminando los saberes imbuidos en los márgenes de culturas occidentales y sobre todo en las culturas no occidentales.

Latina) las estrategias neo-extractivistas adoptadas por los gobiernos han provocado el deterioro de la naturaleza y fomentado la aparición de conflictos socio ambientales. Se sigue fomentando –aparentemente por métodos menos violentos, aunque no por ello menos efectivos– la sustitución de cosmovisiones y prácticas locales por otras procedentes de la cultura dominante.

El epistemicidio sistemático de la ciencia maya, a pesar de los esfuerzos de algunos activistas e intelectuales mayas, sigue ocurriendo en comunidades indígenas guatemaltecas y se agrava por un sector de la academia que reproduce tanto una *epistemología de las ausencias* como la *epistemología de la ceguera* (Sousa, 2009), invisibilizando, denostando e invalidando conocimientos originados al margen de los sistemas de producción de conocimiento occidental hegemónico. No obstante, en vastas zonas de Guatemala, la Cosmovisión y la Espiritualidad Maya, con sus prácticas rituales y conocimientos sigue siendo practicada por un amplio número de personas (De León, 2006) y ha sido uno de los elementos cohesionadores, además de constituir una de las principales formas de resistencia, memoria y reivindicación política y cultural después de la guerra (Cano et al, 2018; Macleod, 2011).

La expresión más robusta de ello, son los trabajos de numerosas organizaciones que actualmente dedican sus esfuerzos a sistematizar y revitalizar los conocimientos tradicionales mayas, en su mayoría creadas en la época posterior a la firma de los Acuerdos de Paz y englobadas en lo que se ha denominado Movimiento Maya (Bastos y Camus, 2003). Este tiene sus orígenes en la década de los ochenta –periodo en que se recrudeció la violencia en Guatemala–, cuando cientos de comunidades fueron obligadas a salir de su territorio y algunas formaron colectivos de resistencia civil⁵, que se concatenaron con los esfuerzos organizados de un gran número de personas mayas que, tras la firma de los Acuerdos, volvieron a su territorio después de un periodo de exilio regional o internacional. Entre ellas, una gran cantidad de hombres y mujeres con grados académicos y estudios sobre política, género, cultura o lingüística (MacLeod, 2006), quienes han sido puntero de este movimiento intelectual, cultural y políti-

.....
⁵ Las Comunidades de Población en Resistencia (CPR).

co, que aglutina un importante número de organizaciones y editoriales indígenas (Macleod, 2011), con una importante corriente teórico-epistémica basada en formas locales de concebir el mundo.

Algunos/as autores/as consideran que en estos momentos el movimiento indígena guatemalteco es uno de los más fuertes del continente (Macleod, 2006); opinión que comparto. Una de sus principales características es la reivindicación, visibilización y emergencia de la Espiritualidad Maya, que como se ha dicho, incluye un importante cuerpo de saberes y prácticas tradicionales relacionadas con la recuperación, revitalización y revaloración de procesos rituales, terapéuticos y simbólicos (Macleod, 2011a, 2011b; Morales-Sic, 2004; Tedlock, 1985).

En este marco contextual, consideramos que el estudio de la cuenta calendárica de 260 días, al ser uno de los elementos constitutivos de la cultura del Pueblo Maya y a su vez fungir como una de sus principales herramientas identitarias y políticas (que en ningún sentido menoscaban su relevancia simbólica y cosmogónica); debe considerar las ideas, teorizaciones y reflexiones de quienes, en última instancia, han sido las y los protagonistas de su permanencia histórica.

ETNOQUEOLOGÍA Y ETNOHISTORIA, DIÁLOGO NECESARIO

Para el estudio de sociedades prehistóricas con escasa cultura material susceptible de ser analizada a través de métodos arqueológicos tradicionales, se propuso la extrapolación de datos obtenidos a través de la etnografía, sobre todo en el caso de sociedades cazadoras-recolectoras. Con esta base, Carol Kramer (1979) diseñó una serie de herramientas metodológicas englobadas en la propuesta de la Etnoarqueología, bajo el principio de que, el estudio de los elementos socioculturales de una cultura actual, puede reflejar en grados variables algunas de las hipótesis y supuestos realizados por los arqueólogos para la explicación de los sistemas sociales de sociedades antiguas.

Tomando como base esta propuesta, pero comprendiendo su necesaria adaptación a contextos sociohistóricos y políticos distintos, postulamos que la comprensión de los registros arqueológicos de la cuenta

de 260 podría enriquecerse con la sistematización, registro y análisis del conocimiento actual del Cholq'ij, realizados desde un proceso de co-investigación que integre y amalgame las interpretaciones, reflexiones y prácticas de las y los especialistas rituales calendáricos contemporáneos del Pueblo Maya de Guatemala, en un ejercicio de diálogo, no sólo de saberes, sino de epistemologías.

Consideramos que, como afirma Carol Kramer (1979), la comprensión del comportamiento [práctica] actual, puede facilitar el desarrollo de explicaciones e interpretaciones, especialmente cuando puede demostrarse que existen fuertes similitudes entre los ambientes y tecnologías del pasado y los sistemas socioculturales actuales, facilitando su análisis comparativo. Así, sabiendo que la etnoarqueología investiga aspectos del comportamiento sociocultural actual desde una perspectiva arqueológica, esta puede ayudar a refutar o comprobar hipótesis relacionadas con comportamientos, ritualidades, prácticas y tecnologías actuales.

Bien se conoce la imposibilidad de asumir que todos los comportamientos antiguos son factibles de ser observados en la actualidad, ni que todas las formas de comportamiento social que podemos observar en la actualidad tienen analogías en el pasado; no obstante, a través del uso de *analogías etnográficas* se pueden analizar aspectos de larga duración, como el calendario de 260 días, sin tener que extrapolar datos de manera forzada.

Como la mayor parte del trabajo etnográfico, la investigación etnoarqueológica implica con frecuencia el uso de observación participante y entrevistas. Sin embargo, en contraste con la antropología sociocultural, la etnoarqueología usualmente implica la integración explícita de datos etnográficos y etnohistóricos con datos arqueológicos. Por su parte, la arqueología busca comprender los comportamientos culturales en relación con los residuos materiales encontrados. En contraste, las etnografías se han enfocado con mucho mayor énfasis en aspectos de comportamiento. Desde la etnoarqueología se procura compensar ambas visiones, investigando detalles observados, pero no necesariamente descritos sistemáticamente por el antropólogo sociocultural.

Es así que, en el trabajo conjunto con grupos mayas contemporáneos, la etnoarqueología provee sustantivas herramientas para la sistemati-

zación y análisis de datos empíricos, que complementan la información disponible en etnografías y en documentos de análisis iconográfico y la epigrafía. Walter Benjamin, en sus tesis plasmadas en el escrito “Sobre el concepto de historia” (2005), afirma que un fenómeno histórico –y por tanto social- no es un hecho aislado, sino que se constituye en una constelación de acontecimientos causales que le dotan de sentido. Como en la astronomía, estas constelaciones se conforman de elementos independientes pero interrelacionados a través esfuerzos analíticos que permiten comprender un fenómeno dado. Desde su propuesta, en el estudio de los fenómenos humanos debemos acercarnos a los hechos concretos y contextuales para que a partir de ellos se muestre su configuración.

Por ello, al indagar aspectos del registro arqueológico, histórico y actual del calendario de 260 días entre los mayas del Altiplano guatemalteco, este sistema de conocimientos puede ser concebido como una constelación que se articula y significa de acuerdo con la particular manera de existir del Pueblo Maya, en relación dialéctica con su propia cultura, como resistencia a los discursos organizados en el contexto. No obstante, debe reconocerse que estos conocimientos se encuentran en tensión dialéctica con las lógicas avasallantes de la cultura occidental dominante, que rompe los vínculos comunitarios y simbólicos que dan sentido a prácticas y saberes, lo cual conduce a que, en repetidas ocasiones, se pierda su sentido profundo.

En ese sentido, la Etnohistoria en América Latina se ha difundido como el “ámbito parcial de la Etnología que se ocupa del estudio de los pueblos que no han dejado ninguna herencia escrita [...] para reconstruir la historia de estos pueblos se acude a tradiciones orales o a informes de misioneros y funcionarios coloniales” (Diccionario 1981:70 citado en Rodríguez, 2000). Mientras que la definición de Carrasco (1975) señala, en tres definiciones sintéticas, que la etnohistoria engloba “estudios antropológicos hechos a base de documentos históricos”, considerando “conceptos sobre su propia historia que tiene un grupo dado”, además de englobar “estudios sobre la formación y desarrollo de un grupo étnico” (Barjau, 2002).

Considerando las dimensiones etnográficas de ambas inter-trans disciplinas (la etnoarqueología y la etnohistoria) concluimos que la intersec-

ción de herramientas teóricas y metodológicas para la comprensión de aspectos culturales de larga duración presentes en las culturas mesoamericanas actuales, permitiría, no sin el cuidado de no extrapolar datos de manera arbitraria, comprender y sustentar prácticas y complejos simbólicos actuales, en el ámbito de sus cambios y continuidades, algo que se ha realizado ampliamente en los estudios mesoamericanistas. Pero sobre todo y es en lo que queremos enfocar la presente reflexión, los datos etnográficos pueden dar luz a los elementos arqueológicos, las interpretaciones iconográficas, epigráficas y los estudios de los jeroglíficos de una cultura tan compleja como la maya.

¿ES POSIBLE EL DIÁLOGO INTEREPISTÉMICO ENTRE MAYISTAS Y AJQ'IJAB?

Más aún, la intención no es únicamente reflexionar en torno al análisis erudito a partir de textos especializados, sino establecer pautas metodológicas para el diálogo inter-epistémico entre especialistas occidentales (sobre todo epigrafistas y arqueólogos/as) y especialistas locales (calendáricos, etnomédicos y rituales). Como afirmaba la mayista Linda Schele (2001), la compleja ritualidad de los mayas precolombinos puede ser atisbada a través de la observación atenta de la ritualidad maya contemporánea. Y más aún, a través de la comprensión de dicha ritualidad en la estrecha colaboración con sus practicantes actuales, que en muchas ocasiones también reflexionan, escriben, analizan y difunden su propio quehacer (García, Curruchiche y Taquirá, 2009; Morales-Choy, 2016; Sac-Coyoy, 2020).

Evidentemente no existe una persistencia absoluta en las maneras rituales, las ofrendas y las oraciones elaboradas en la actualidad por las y los especialistas rituales mayas, con aquellas realizadas por sacerdotes del periodo Clásico e incluso del Posclásico; pero sí podemos vislumbrar una continuidad (Molesky-Poz, 2006) que denota el hilo conductor que representa el lazo entre pasado y presente a través de la representación del mundo expresada en mitos, ensalmos y relatos enunciados desde hace varios siglos por la Cultura Maya.

En este sentido, el acercamiento a los procesos endógenos de revitalización y fortalecimiento cultural del Pueblo Maya, se cierne como la oportunidad de crear espacios investigativos que partan de la premisa de que sus conocimientos -pasados y presentes- no pueden ser entendidos en aislado, sino en contexto. Como se enunció líneas arriba, son coexistentes con una serie de factores que han influido en su desarrollo histórico, tales como lógicas de poder, influencias y amenazas, aspectos cosmogónicos asociados, identidades, memorias y permanencias. Emergen de una identidad íntimamente relacionada al sentido de la existencia, como resistencia al epistemicidio sistemático al que han sido sometidos este tipo de saberes (Sousa, 2010).

Así mismo, no se trata sólo de un asunto de identidades: su resistencia y permanencia es la afirmación de la alteridad en un mundo en el que la globalización pretende, desde un sector hegemónico, *"en su propio y cortoplacista beneficio"* someter, manipular y excluir a amplias mayorías, *"uniformizándolas conforme a su propia matriz lógica, arrasando con toda diversidad cultural"* (Capalbo, 2016: 5).

Actualmente los conocimientos y prácticas mayas se desenvuelven en un contexto de múltiples crisis de escala global: ambiental, económica, política, social. Esta época *"de crisis suprema [...] el exacerbado antropocentrismo actual [...] está en peligro de causar nuestra extinción como especie"* (Molineaux, 2004: 7). Existe una des-territorialización en la que vive el ser humano actual, como consecuencia de una profunda escisión entre la naturaleza y la sociedad; ello lleva a una condición *"entre la nostalgia y la melancolía: nostalgia del cuerpo-tierra perdido cuando el humano occidental decidió distanciarse de la tierra, romper amarras con la naturaleza y convertir en mercancía la vida"* (Giraldo, 2014). Es por ello, que como afirman diversos/as académicos/as, desde muy variadas corrientes, la construcción de una nueva forma de relacionarnos con los saberes ancestrales es urgente e imprescindible (Moulineaux, 2004). En ese marco, los saberes mayas como parte de un contexto cultural -y espiritual- de memoria y permanencia, toman sentido.

Algunos pensadores han propuesto como una posibilidad de cambio, el eje de la espiritualidad colectiva como elemento fundamental para restituir la esperanza. Puesto que los saberes y prácticas calendáricas de los

mayas de Guatemala se encuentran en el dominio de la religiosidad, la espiritualidad y el sentido cosmogónico profundo de un pueblo, se erigen como una de las bases para la transformación de conciencia necesaria para salir de la crisis de civilización actual.

Al respecto, cabe preguntarse a la manera de Capalbo (2004) si es posible que se cree un sistema que conjunte las culturas y los tipos de creación de conocimiento, en el cual, cada una de ellas mantenga su particularidad y diversidad, logrando que aparezca además una interacción, un proceso sinérgico, donde se integre un todo que sea más que la suma de las partes –en consonancia con el pensamiento sistémico–, pero sin ser controlado ni subordinado por ninguna de éstas. De ser así, como afirma, se puede conceptualizar dicho proceso como la “unidad mundial en diversidad”.

Hasta cierto punto equiparable con ir más allá de la ecología de saberes (Santos, 2009), Capalbo se permite la utopía: un sistema mundial –o al menos regional– que no se centre en ninguna cultura dominante y respete las diversidades. Sin embargo, para el autor ese mundo alternativo no nace ni nacerá espontáneamente, como inspiración, sino con base en las memorias y potencialidades contenidas y reprimidas de los pueblos frente al sistema dominante y hegemónico, capitalista y desarrollista.

El espíritu neoliberal y su mundo tiene un claro interés ideológico en expulsar la filosofía de la realidad moderna. La reflexión, el reconocimiento y la permanencia de las sabidurías y sistemas de conocimientos distintos a su proyecto civilizatorio, son acciones contrarias al interés neoliberal y desde que tomó por asalto al poder mundial ha sostenido una franca confrontación contra esos saberes y filosofías *muy otras* (Fornet-Betancourt, 2007). Sin embargo, como argumenta Adorno (2005), la filosofía aún es necesaria: como crítica, como oposición a una heteronomía que se extiende o como una tentativa del pensamiento para permanecer dueño de sí mismo. En ella tiene que buscar refugio la libertad y siempre que no se renuncie a ello, despuntará un atisbo de esperanza (Adorno, 1969 citado por Massé, 2004: 5).

Reconocer la constelación de los conocimientos culturales y, en sí, el carácter cultural de los saberes, tiene que ver con nuestros deseos y aspiraciones colectivas (mundos de significados) y es coherente con el movimiento de los pueblos indígenas, con sus rebeldías y sus luchas por el respeto a su forma de vida (Limón, 2007). Cada pueblo vive sus cono-

cimientos, los articula y los significa de diferentes maneras según la constelación particular de su existir en relación dialéctica con su propia cultura (Urdapilleta, 2015). Los saberes y prácticas calendáricas del Pueblo Maya han sido bastión de identidad y constituyente fundamental de su constelación de existir y permanecer.

En consonancia con la Séptima Tesis para la historia de Walter Benjamin (2005), metodológicamente estudiar el calendario maya contemporáneo de 260 días como constelación de vida –plena de esperanzas, memoria y resistencia– implica hacer una historiografía “a contrapelo”. En los dos sentidos que son interpretados por Pittaluga (2010): en el de plasmar la “otra historia”, la “visión de los vencidos”, los relatos tal cual son compartidos por los y las descendientes de quienes crearon y gestaron esa historia y la viven como testimonio de permanencia y esperanza; y por el otro lado, un contrapelo en el sentido de “contracorriente”, en la significación política de la frase: la transformación “positiva” o la redención no serán el resultado del curso natural de los acontecimientos, del “sentido de la historia” o del progreso inevitable; habrá que “luchar contra la corriente” para que el cambio se geste.

Estos trabajos deben ser concientizadores y nos impelen a ser partícipes de la realidad. Es necesario tomar una postura: se está por la vida o se está por la negación. En el primer caso, la memoria y la esperanza contenidos en ellos, fungen como enlazadores de mundos, siendo utopías posibles. La memoria como síntesis dialéctica de recuerdo y olvido (Isla, 2003), es el recuerdo de la posibilidad del Ser. Así, es indispensable que al trabajar con este tipo de saberes y prácticas se recupere la dimensión memorística contenida en ellos para contextualizarlos. Ello puede contribuir a revitalizar, desde un sentido profundo, las prácticas y los conocimientos/saberes.

En el contexto de este escrito, un ejercicio de reivindicación de la identidad y la memoria se gestó por los grupos mayenses asentados en Guatemala, quienes de manera posterior a la firma de los Acuerdos de Paz decidieron dejar de llamarse “indígenas” o “indios” (vocablos de fuerte connotación racista en el imaginario nacional) naciendo así el Pueblo Maya (Galeotti, 2010), con su negativa a la negación a la que fueron sometidos durante siglos. Desde ese lugar de enunciación, caminan en esperanza y dignidad, ejerciendo la noción esbozada por Capalbo (2004) de una uni-

dad en la diferencia, a través de una “unidad panmaya en la diversidad”, en la que grupos etnolingüísticos distintos se reafirmaron, redefinieron y resignificaron como iguales y distintos, eligiendo caminar en sus convergencias para hacer frente al oprobio y el genocidio.

Como eje fundamental, la Cosmovisión Maya fue definida en sus palabras y prácticas: se mostraron y difundieron lo que durante tantos años debieron hacer en secreto a causa de la represión padecida (Cano-Contreras et al, 2018). En este proceso han reconocido que lo que son y saben, representa una esperanza no sólo para ellos como Pueblo, sino para el mundo, en una sociedad que necesita comprender las profundas interacciones entre los seres que habitan el universo para redefinir un rumbo que actualmente se muestra caótico.

Así, en palabras de una *ajq'ij* K'iche': *“Adoptar” personas no nacidas en Guatemala, es una experiencia muy importante, que en algunos casos ha significado una revaloración de nuestros propios nombres y procesos reales de solidaridad*”, lo cual muestra la posibilidad real de un caminar en unidad. Ello aun cuando las y los *ajq'ij* –quienes como se ha mencionado, detentan los conocimientos más especializados en términos cosmogónicos y etnomédicos–, durante casi tres siglos –que abarcan las tres décadas que duró el conflicto armado interno–, fueron el principal blanco de persecución (Piazza, 2012).

Las implicaciones epistémicas y metodológicas –y ante todo, políticas– que tiene trabajar con esta memoria, golpeada, descalificada e inclusive prohibida en términos jurídicos y que implica aspectos profundamente cosmogónicos y por tanto identitarios y de resistencia, versa sobre todo en la ética de la investigación. Es necesario establecer una postura clara, pues al “ganar” la confianza de ser repositorio de tal bagaje ancestral, se adquieren compromisos incluso morales. La manera de acercarse, analizar, registrar y difundir tal riqueza de saberes significados y prácticas siempre debería ir precedida de reflexiones y decisiones colectivas, tomadas desde y con el colectivo con quien se trabaja, a partir de un conocimiento profundo y crítico de la mayor parte posible de las consecuencias y derivaciones que su difusión y escritura puede tener.

Una transparencia total por parte del/la investigador/a es ineludible y se trata también de una postura política: ¿de qué lado vamos a estar?

¿para qué deseamos documentar esas prácticas, procedimientos, rituales, creencias y saberes calendáricos? ¿a quiénes va a beneficiar en última instancia? Para ello, la Investigación Acción Participativa toma sentido como plataforma epistémica y metodológica, puesto que en su propuesta cabe que quien investiga se sume a una causa: no necesariamente siempre fomenta una transformación, sino que puede servir para sumarse al movimiento de cambio que ya exista (Fals-Borda, 1980). Así mismo y de acuerdo con Delgado (2007), es necesario *des-historizar* el armazón occidental para poder revelar una epistemología indígena, como parece suceder con las propuestas epistémico-metodológicas que han surgido en amplios sectores mayas en Guatemala (Macleod, 2006).

Des-historizar la perspectiva histórica dominante y crear una *historia a contrapelo* de las temporalidades y ritualidades mayas obedece a la noción de descolonización epistémica (Delgado, 2007), y al respecto la académica y activista maorí Linda Tuhiwai Smith (2012) afirma que reclamar para sí la historia, con sus supuestos universalistas y sus narrativas excluyentes, es parte fundamental del proceso de descolonización. Así mismo, considera que es fundamental el reposicionamiento de la epistemología indígena desde su propia lengua y visión del mundo.

Y afirma (en consonancia con las redefiniciones y diálogos que se han establecido entre el Pueblo Maya y la academia occidental) que “...*descolonización no significa y no ha significado un total rechazo a toda teoría, investigación o conocimiento occidental. Tiene que ver con centrar nuestras preocupaciones y visiones del mundo para entonces comenzar a conocer y comprender la teoría y la investigación desde nuestras propias perspectivas y para nuestros propósitos*” (Smith, 2012: 39).

En ese sentido, propongo entender, documentar y compartir cómo son vividos –no sólo como conocimiento, sino como constelación– esos saberes calendáricos tejiendo un análisis que, en un trabajo conjunto de las y los ajq’ijab con las y los investigadores:

1. registre y esboce una historia a contrapelo, desde su propia interpretación del origen, desarrollo y permanencia de sus sistemas de saberes calendáricos;

2. visibilice sus estrategias de permanencia y resistencia, analizando el desarrollo histórico de estos saberes;
3. acompañe una caracterización del estado actual de estos saberes, desde una visión local –o *emic*–, registrando sus características, prácticas y procedimientos actuales;
4. se desarrollen estrategias concretas para una revitalización que apunte la resignificación de la situación actual de estos conocimientos
5. difunda y permita que el Pueblo Maya conozca en profundidad los descubrimientos, interpretaciones y análisis relativos a su pasado, para que tenga mayores elementos con los cuales adecuarlos y aprehenderlos desde su propio marco simbólico.

Considero que todo lo anterior apunta la permanencia y adaptación de los saberes calendáricos, tanto técnico-científicos, como locales, a nuevas realidades, características y circunstancias.

La finalidad de la revitalización que se desprenda de este proceso es que tenga un sustento profundo al basarse en una reflexión colectiva que permita comprender la realidad presente y la esperanza de futuro como reivindicación, afirmación y compromiso conjunto.

La Cosmovisión Maya es una expresión viva y actual, con resignificaciones y diálogos que le permiten mantener su identidad y memoria cultural. Es pensamiento que, partiendo del presente, se proyecta hacia el futuro: “[esta] *visión cosmogónica es un pensamiento renovador, que se percata de la situación de la humanidad en el cosmos...por esta vía se unifica ciencia y espiritualidad: la vida secular y la vida religiosa son indivisibles*” (Padilla, 2012: 7). En este mundo globalizado en el que las utopías parecen ir muriendo de a poco, los sistemas de conocimientos locales son una utopía ya no posible, sino necesaria para mantener la esperanza y sobrevivir a la vorágine privatizadora, mercantilista y homogenizante de la individualista sociedad moderna.

Para ir cerrando esta reflexión, quisiera retomar lo que afirman con esperanza y memoria Cochoy y colaboradores (2006): “*Recuperar nuestro origen evolutivo, es re-encontrarnos con las abuelas y abuelos, irradiando desde todos los puntos, el respeto que es fundamental de donde descen-*

demos, es recuperar la sabiduría que nos legaron mediante la realización equilibrada y armoniosa de su vida. Todos los pueblos del mundo hemos tenido ciclos de equilibrio y armonía con nosotros mismos, con la Madre Tierra y con el Cosmos”.

Precisamente esos ciclos son los que se esbozan mediante el reconocimiento, práctica y revitalización de los saberes tradicionales y calendáricos. La transformación social que se necesita para sobrellevar la crítica situación actual requiere cambios paradigmáticos que nos acerquen al sentido profundo de la existencia y en ese camino el Pueblo Maya de Guatemala, con su espiritualidad, cosmovisión y medicina propia, tienen –y desean hacerlo–mucho que enseñar.

Como concluye Razeto (2004) al analizar el entretrejo existente entre la acción social y la espiritualidad y que resuena con la manera en que los pueblos mayas viven su reafirmación, existencia y esperanza: “*No hay acción social auténtica sin espiritualidad; no hay verdadera espiritualidad sin acción social consecuente*”. Esta mezcla de acciones sociales, políticas y espirituales, es lo que ha reforzado el tejido que sostiene la Cosmovisión Maya y la proyecta como opción de vida y esperanza para los Mayas de Guatemala.

REFERENCIAS

- Barjau, L. (2002). La etnohistoria: reflexiones y acotaciones en torno a su definición. *Ciencia* octubre-diciembre: 40-53.
- Bastos, S. y Camus, M. (2003). *Entre el mecapal y el cielo, desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. FLACSO. Guatemala.
- Bastos, S. y De León, Q. (2015). Guatemala: construyendo el desarrollo propio en un neoliberalismo de posguerra. *Pueblos y Fronteras* 10(19): 52-79.
- Benjamin, W. (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Traducción de Bolívar Echeverría. Clío. México.
- Cano-Contreras, E.; Page Pliego, J., y Estrada Lugo, E. (2018). *La construcción de la noción de Cosmovisión Maya en Guatemala*. *Revista Pueblos y Fronteras digital*, 13, pp. 1-29.

- Capalbo, L. (2004). *Evolución de la conciencia humana y organizaciones sociales: una perspectiva de inspiración Bahá'í*. *Polis* 3(8): 1-20.
- Cochoy, F.; Yac Noj, P.; Yaxón, I.; Tzapinel, S.; Camey, R.; López, D.; Yac Noj, J.; Tamup Canil, C. y Latorre, H. (2006). *Raxalaj Mayab' K'aslemalil Cosmovisión maya, plenitud de la vida*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Guatemala.
- Delgado, G. (2007). *El espacio de las epistemologías indígenas*. *Bolivian Studies Journal* 7. Universidad de California Santa Cruz. Estados Unidos de América.
- Díaz-Couder, E. (2009). Mesoamérica. En *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*. AECID, FUNPROEIB Andes y UNICEF. Ecuador.
- Fals-Borda, O. (1980). La ciencia y el pueblo: nuevas reflexiones. En Salazar, María Cristina (coord.), *La investigación-acción participativa. Inicios y desarrollo*. Editorial Popular. España. Pp. 67-89.
- Fornet-Betancourt, R. (2009). En torno a la cuestión del concepto de cultura: Un intento de clarificación desde la perspectiva de la filosofía intercultural. En: Mora, David, Jorge Víaña, Luis Claros, Josef Estermann, Raúl Fornet-Betancourt, Fernando Garcés, Víctor Quintanilla y Esteban Ticona. *Interculturalidad crítica y descolonización, Fundamentos para el debate*. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello (III-CAB). La Paz, Bolivia.
- García, P.; Curruchiche Oztzoy, G. y Taquirá, S. (2009). *Ruxéel Mayab' K'aslemäl, Raíz y espíritu del conocimiento maya*. PROEIMCA (Programa de Educación Intercultural Bilingüe de Centroamérica)/ Universidad Rafael Landívar/Consejo Nacional de Estudios Mayas. Guatemala.
- Giraldo, Omar Felipe. (2014). *Utopías en la era de la supervivencia, Una interpretación del Buen Vivir*. Itaca y Universidad Autónoma Chapingo. México.
- Isla P., A. (2003). Los usos políticos de la memoria y la identidad. *Estudios Atacameños* 26: 35-44.

- Kramer, C. (1979). *Ethnoarchaeology, Implications of ethnography for archaeology*. New York: Columbia University Press. Estados Unidos de América.
- Macleod, M. (2011a). *Nietas del fuego, creadoras del alba: luchas político-culturales de mujeres mayas*. FLACSO. Guatemala.
- Macleod, M. (2011b). "¡Que todos se levanten! Rebelión indígena y Declaración de Iximche" En: *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*. Secretaría de Paz. Guatemala.
- Macleod, Morna. (2006). "Historia y representaciones, Encuentros, desencuentros y debates entre el movimiento maya y los múltiples Otros". *Revista Estudios Interétnicos* 20(14): 7-36.
- Massé N., C. (2004). *Adorno, Teoría crítica y dialéctica negativa*. Documentos de Investigación, El Colegio Mexiquense. Toluca.
- Molesky-Poz, J. (2006). *Contemporary Maya Spirituality*, Austin, University of Texas Press.
- Morales-Choy, Luis. (2016). *Na'oj Maya Aq'om, Sabiduría Médica Maya'*. Cholsamaj. Guatemala.
- Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala. (1998). *Guatemala Nunca Más. Informe Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica*. Tomo I, Impactos de la Violencia. Guatemala.
- Pittaluga, R. (2010). En torno al sentido de "pasarle a la historia el cepillo a contrapelo". *III Seminario Internacional Políticas de la Memoria "Recordando a Walter Benjamin"*. Buenos Aires.
- Rodríguez, M. (2000). Etnohistoria: ¿La ciencia de la diversidad cultural? Exploración acerca de la constitución del término y del desarrollo de su teoría y método. *Boletín Antropológico* 3(50): 5-28.
- Smith, L. (2012). *Decolonizing methodologies, Research and indigenous peoples*. Zed Books y University of Otago Press. Nueva Zelanda.
- Sousa, B. (2009). *Una epistemología del Sur, La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales y Siglo XXI. Buenos Aires.

- _____ (2010). *Para descolonizar occidente, Más allá del pensamiento abismal*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires.
- Šprajc, I. y F. Aveni, A. (2023). Origins of Mesoamerican astronomy and calendar: Evidence from the Olmec and Maya regions. *Science Advances* 9: 1-15.
- Stuart, D.; Hurst, H.; Beltrán, B. y Saturno, W. (2022). "An early Maya calendar record from San Bartolo, Guatemala". *Science Advances* 8: 1-12.
- Tedlock, B. (1982). *Time and the Highland Maya*. University of New Mexico Press. Estados Unidos de Norteamérica.
- Urdapilleta C., J. y Kajkan F. y Mejía, S. (2015). El bastón rojo se sostiene: conocimiento cultural del pueblo Kaqchikel. *Pueblos y Fronteras* 10(19): 109-141.
- Villa-Rojas, A. (1986). Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos. En: M. León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

